

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU**

**FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS**

Pontificia Universidad Católica del Perú  
**BIBLIOTECA CENTRAL  
DONATIVO**

**PASIÓN Y 'RAZÓN'**

**HUME Y EL PROCESO DE LA EVALUACIÓN MORAL**

TESIS PARA OBTENER LA LICENCIATURA  
EN FILOSOFIA  
PRESENTADA POR:

**JUAN CARLOS DIAZ LARA**

LIMA

2005

... con este libro de  
... bosque de la vida humana, la  
... más feliz es la vida, y  
... palabras, la que conduce a la vida, la  
... con estas sensaciones y las  
... sociales, formales el corazón frente  
... de la vida, como a los  
... a una vida más sencilla, más  
... de nuestra vida, un sentimiento  
... y sus sentimientos, más  
... de la vida, la vida que  
... hacia los de

A Silvia, que me dio la vida.

A Marisela, con quien deseo compartirla.

## ABREVIATURAS

Las referencias a las obras de Hume se hacen a través de abreviaturas que aparecen en las páginas correspondientes. Para las obras de D. Hume y EPD, en especial el libro en cuestión, se le paréntesis. En páginas de las ediciones en español.

D. Hume, *Disertación sobre las Pasiones*, traducción y notas de José Luis Tascón, Barcelona, Austral, 1991.

EPD, *Ensayo sobre la comprensión humana*, traducción de Fernando Alzola, Barcelona, Austral, 1991. *Ensayo sobre la comprensión humana*, traducción de Fernando Alzola, Barcelona, Austral, 1991. *Ensayo sobre la comprensión humana*, traducción de Fernando Alzola, Barcelona, Austral, 1991. *Ensayo sobre la comprensión humana*, traducción de Fernando Alzola, Barcelona, Austral, 1991.

*Introducción a...* <<De acuerdo con este breve e imperfecto bosquejo de la vida humana, la disposición mental más feliz es la virtud o, en otras palabras, la que conduce a la acción y a la ocupación, nos vuelve sensibles a las pasiones sociales, fortalece el corazón frente a los asaltos de la fortuna, somete a las pasiones a una adecuada moderación, hace de nuestros pensamientos un entretenimiento para nosotros, y nos inclina más hacia los placeres de la sociedad y la conversación que hacia los de los sentidos>>.

HUME, "Disertación sobre las Pasiones"

La Moral de Hume, Introducción y notas de José María Riera, Traducción de M. Reparación, Valencia, Trotamundos, 1991.

Ensayo de Hume, traducción, texto revisado and notes by P. H. Niddich, Oxford, Clarendon Press, 1978.

Ensayo sobre la comprensión humana de David Hume, Madrid, Espasa, 1992.

## ABREVIATURAS

Las referencias a las obras de Hume se hacen a través de abreviaturas a las que siguen las páginas correspondientes. Para los casos de T, EHU y EPM, en especial, el lector encontrará, entre paréntesis, las páginas de las ediciones en español.

**D** *Disertación sobre las Pasiones*. Introducción, traducción y notas de José Luis Tasset. Barcelona, Anthropos, 1990.

**EHU** *An Enquiry concerning Human Understanding*, en *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Reprinted from the 1777 edition with Introduction and Analytical Index by L.A. Selby-Bigge, 3<sup>rd</sup> ed. With text revised and notes by P. H. Nidditch, Oxford, Oxford University Press, 1975.

Traducción española de Jaime de Salas, Madrid, Alianza, 1996.

**EPM** *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, en *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Reprinted from the 1777 edition with Introduction and Analytical Index by L.A. Selby-Bigge, 3<sup>rd</sup> ed. With text revised and notes by P. H. Nidditch, Oxford, Oxford University Press, 1975.

Traducción española de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 1993.

**ESS** *Essays, Moral, Political, and Literary*, E. F. Miller (Ed.) New York, Liberty Fund, 1987.

**NG** *La Norma del Gusto*. Introducción y notas de José García Roca. Traducción de M. Beguiristáin, Valencia, Teorema, 1980.

**T** *Treatise of Human Nature*, Text revised and notes by P. H. Niddich, Oxford: Clarendon Press, 1978

Traducción española de Félix Duque, Madrid, Tecnos, 1992

INDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b>	I
<b>CAPÍTULO 1. EPISTEMOLOGÍA DE LAS CIENCIAS HUMANAS</b>	1
<b>1. La Construcción de una Ciencia del Hombre</b>	4
1.1 Dos tipos de razonamiento	8
1.1.1 Las relaciones de ideas y el razonamiento demostrativo	12
1.1.2 Las cuestiones de hecho y el razonamiento probable	15
1.2. Razonamiento causal, <i>Belief</i> y probabilidad	19
<b>2. Epistemología de las Ciencias Humanas</b>	27
2.1 El Razonamiento probable y la vida ordinaria	27
2.2 La modestia del razonador cabal	31
<b>CAPITULO 2. EL DINAMISMO DE LAS PASIONES</b>	37
<b>1. Pasiones y Psicología Moral</b>	39
1.1. Pasiones como Impresiones de Reflexión	42
<b>2. Contenido significativo y dinamismo de las pasiones</b>	45
2.1 Causas y objetos de las pasiones	46
2.2 La naturalidad de las pasiones	52
<b>3. Pasión contra Pasión</b>	54
3.1. <i>Las Calm Passions</i>	58
<b>CAPITULO 3. LA CONTEMPLACIÓN DEL CARÁCTER</b>	64
<b>A. Primera Parte</b>	65
<b>1. Cuestiones preliminares</b>	65
1.1. La promesa de superar la moral racionalista	67
1.2. Causas, Motivos y Acciones	76
<b>2. El proceso de la evaluación moral</b>	83
<b>2.1. La construcción de un mecanismo valorativo</b>	84
2.1.1. El <i>General point of view</i>	87
2.1.2. <i>Calm Passion</i> y Deliberación	92
<b>2.2. El objeto de evaluación: la contemplación del carácter</b>	98

<b>B. Segunda Parte</b>	101
3. El “ <i>general point of view</i> ” como criterio	101
4. Tomar partido por la Humanidad	107
<b>CAPITULO 4.</b>	
<b>HUME: ENTRE EL SUBJETIVISMO Y EL REALISMO MORAL</b>	111
1. Esbozo de Metaética	113
2. Hume: entre Escila y Caribdis	118
2.1. Escila: el emotivismo	118
2.2 Los dos rostros de Caribdis: proyectivismo y teoría del error	122
3. Discusión final: emotivismo, proyectivismo y realismo moral	130
<b>CONCLUSIONES</b>	140
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	146



## INTRODUCCIÓN

El auge de la filosofía anglosajona de inicios del siglo XX dedicada al análisis del lenguaje moral, convirtió este tema en núcleo de buena parte de la ética contemporánea. Hume, cuyo pensamiento fue revalorizado sobre todo en el campo epistémico, fue ulteriormente convertido en interlocutor, precursor y defensor de posiciones que atendían al lenguaje de la evaluación.

Pero hay que señalar y distinguir desde el inicio que Hume se ocupó de elaborar una teoría general de la evaluación moral, constituida por una descripción del proceso mismo y por el estatuto de los objetos que dicho proceso evalúa, como veremos, las tendencias del carácter. Hume no dedicó ningún estudio orientado a analizar la función y estatuto del lenguaje moral. Estamos pues ante dos problemas distintos. Esta observación es importante porque delimita qué cosas preocuparon a Hume y qué cosas no fueron atendidas por él.

La argumentación de Hume se dedica al proceso de la evaluación moral. Este proceso no desestima la cooperación entre pasiones y razonamiento, si bien éste tiene rasgos peculiares, y, a la vez, rechaza la afirmación según la cual los elementos más afectivos de dicho proceso no sean significativos.

Nuestro trabajo se consagra a la relación entre pasión y 'razón' en el horizonte del proceso de evaluación moral desarrollado por Hume; revisa el proceso construido

por nuestro autor, sus alcances y límites, y sostiene a partir de ello que es inexacto atribuirle a Hume algunas posiciones sobre el lenguaje moral. Sin adornos, sostenemos, en especial, que no puede atribuirse a Hume un emotivismo, o acaso un proyectivismo, en tanto consideramos que se trata de versiones mejoradas del subjetivismo ético.

Por supuesto Hume es un subjetivista si por tal expresión queremos decir que los impulsos primarios del hombre son las pasiones y los deseos, a los que se entiende además como irracionales. Pero hay que hacer dos precisiones. Primero, sería mejor hablar de naturalismo; pero de uno no determinista, uno que no pierda de vista los contextos sociales en los que se desarrolla el hombre. Segundo, Hume no entiende precisamente a las pasiones como irracionales: ellas no son un atributo natural, a secas, sino que se articulan, justifican e interpretan precisamente en contextos sociales. Por eso son parte importante de nuestra vida social. Con todo, a Hume se le ha vinculado con una caracterización que disuelve la moral al reducirla a sentimientos y pasiones individuales no cualificados <sup>1</sup>.

Sin embargo, es posible evitar esta caracterización si podemos mostrar que una lectura atenta de la argumentación moral de Hume (a) se asienta en una caracterización proposicional de las pasiones, esto es, que ellas forman parte de un discurso intersubjetivamente construido y (b) deja espacio para, primero, la búsqueda de un estándar objetivo para realizar nuestras apreciaciones morales que construimos en contextos sociales, y, segundo, permite la presencia del razonamiento, si bien este se concibe como una atemperamiento de las pasiones.

Este estudio se divide en cuatro partes. El Capítulo I muestra la construcción de una ciencia del hombre que se instala en el ámbito de la vida ordinaria y que aplica en

---

<sup>1</sup> GUI SAN, Esperanza, "Sentimiento Moral", en: CORTINA, Adela (Ed) *Diez palabras clave en ética*, Navarra: Verbo Divino, 2000, pp. 377-410.



ellos el método experimental y el razonamiento probable y que Hume llama razonamiento moral. Es decir, un tipo de razonamiento que se apoya en un sentimiento que confía en la regularidad de la naturaleza, y que es él mismo natural. Se muestra así que son los sentimientos y pasiones las que mueven al hombre en su conocer y hacer y por eso ellas guían las relaciones del hombre al interior de su entorno social. Las pasiones son impresiones de reflexión, y entonces experiencias que forman parte de nuestra convivencia en sociedad. Por lo demás, la razón que busca principios últimos del conocer es encerrada en el ámbito de las relaciones de ideas.

El Capítulo II, da una mirada al dinamismo pasional, animado por el rechazo de una concepción no cognitiva de las pasiones, y concentra su mirada en dos temas. En primer lugar, en lo que se ha venido a llamar el contenido cognitivo o significativo de las pasiones. Es decir, una comprensión que hace de ellas elementos constituyentes de una urdimbre que contiene creencias, pensamientos, representaciones, el bagaje de la experiencia pasada, y que por lo tanto se justifican e interpretan en contextos sociales. Creemos que es posible encontrar este derrotero en Hume, si bien con otro lenguaje, ya que al hablar de las pasiones, o impresiones de reflexión, nuestro autor alude a otros estados mentales como las creencias y pensamientos. Creemos que esto implica que las pasiones no son datos últimos, inmunes al escrutinio intersubjetivo.

En segundo lugar, se presenta la noción de *calm passion*, una serenidad de las pasiones que se asocia a la deliberación y a la capacidad para realizar juicios morales. Ambos aspectos son de suma importancia pues en virtud de ellos es posible establecer una conexión entre teoría de las pasiones y teoría moral.

El Capítulo III ha sido reservado para abordar y explicar el proceso de la evaluación moral. El análisis se concentra en el esfuerzo de Hume para construirlo y justificarlo. Para Hume, nuestra aprobación moral no es sólo la expresión de un

ejercicio sentimental sino que necesita reflexión para censurar o alabar el carácter de una persona. Evidentemente no se trata de la 'razón' de los racionalistas, sino un tipo especial de razonamiento atemperado propio de las personas en las que predominan las pasiones calmas que están más dispuestas a asumir un *general point of view* desde donde atender las tendencias del carácter, y evaluar si son útiles y beneficios para la convivencia.

La necesidad de asumir este *general point of view* desinteresado depende del hecho respecto del cual los juicios morales se usan en contextos sociales. Es través de la conversación y la discusión social que desarrollamos dicha competencia evaluativa.

El ultimo capítulo aborda la discusión del lenguaje moral y lo ubica en la geografía de preocupaciones de la filosofía analítica. En este orden de ideas, el capítulo se compromete con la tarea de responder, aunque no de manera exhaustiva, a la cuestión respecto de la heredad de Hume. Sostenemos en especial, y como consecuencia de lo discutido previamente, que Hume no puede ser considerado como un emotivista sin más. Debemos advertir que nos han salido al paso otras posiciones, y hemos discutido también con ellas, procurando al hacerlo descubrir que posición suscribiría Hume.

Muchos son los motivos para habernos comprometido con esta tesis: de índole filosófica unos, y personales otros. Entre los primeros, se puede considerar una, si se quiere, de carácter interno. Hume es un autor comprometido con un proyecto que entiende al ser humano como un ser pasional. Las pasiones son formas de relación del sujeto consigo mismo, con los demás y las circunstancias de la vida social; ellas son naturales pero no están determinadas por la naturaleza ya que su configuración y dinamismo es social. No hay en la argumentación de Hume, una propuesta respecto de cómo suprimirlas sino de atemperarlas, ser más concientes de ellas.

La otra razón de carácter externo, tiene que ver con la recuperación de formas de argumentación moral que no desatienden aspectos de la vida afectiva en la formación del carácter moral. Esta nueva mirada hace de Hume un interlocutor en la discusión moral contemporánea <sup>2</sup>. En efecto, sensibilidad y carácter morales importan en el desarrollo de una persona toda vez que en virtud de ellas, la persona experimenta deseos y pasiones que se consideran apropiados y de acuerdo con los cuales se orienta la acción. El deseo del bien, la simpatía, la benevolencia o el humanitarismo son, en este horizonte, esenciales para el desarrollo del carácter moral de una persona <sup>3</sup>.

Entre las otras razones, las más personales, se encuentra nuestra propia búsqueda por lograr una relación más sana entre las dimensiones afectivas y cognitivas del carácter. Durante años, una extrema sensibilidad a ciertos temas se ocultaba tras el disfraz de una actitud poco comprometida que nos protegía en la seguridad de un discurso racional que desatendía procesos más internos.

En este momento de la introducción quisiéramos apuntar dos observaciones. La primera concierne a la complejidad en sí misma que supone explorar el terreno de las pasiones. Se trata de una operación teórica embarazosa. La mirada tradicional a este horizonte de problemas sostiene que el mérito del carácter moral no radica en la posesión de emociones apropiadas, sino en la capacidad de dejarlas de lado para

---

<sup>2</sup> Es cierto que la discusión académica sobre la filosofía de Hume se concentró por mucho tiempo en torno a los problemas que proponía su teoría del conocimiento. Sus otros escritos fueron más bien considerados como textos ocasionales, dirigidos a un público mucho más amplio que el de los filósofos y a los que, quizás por ello, no se otorgaba mayor importancia. Pero esto ha empezado a cambiar. Hume llama la atención hoy en día sobre una serie de temas que van desde los estéticos, morales, literarios, políticos hasta los económicos – en fin, todo aquello que él comprendía como *morals* - a través del complejo hilo de lectura de la naturaleza humana.

<sup>3</sup> Los trabajos de Nussbaum, Baier, representan por ejemplo el esfuerzo de discutir con esta tradición. Véanse, BAIER, Annette, *A Progress in Sentiments*, Harvard University Press, 1991; JAGGAR, A., “Love and Knowledge: Emotions in Feminist Epistemology”, en: *Gender, Body, Knowledge: Feminist Reconstruction of Being and Knowing*, New Jersey, Rutgers U. P., 1989; NUSSBAUM, M., *Upheavals of Thought, The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

que la voluntad pueda ser determinada por principios racionales. Se resiste la idea de que las pasiones pueden contribuir de manera positiva en la formación del carácter moral de una persona. Creemos que Hume ofrece pistas para sospechar de esta mirada.

La segunda observación tiene que ver con la dificultad inherente a una lectura de Hume. Aquí hemos procurado seguirle la pista, hasta donde ha sido posible. Si lo hemos hecho dialogar a lo largo de la exposición con diversos autores no ha sido ciertamente con ánimo precursor sino porque las entradas distintas de tales autores han contribuido a completar un cuadro de por sí complejo.

Queremos terminar esta introducción ofreciendo nuestro aprecio y gratitud a quienes han hecho posible esta investigación. En primer lugar al Dr. Ciro Alegría, asesor de esta tesis, por sus comentarios, observaciones y alcances. Quienes conocen al Dr. Alegría saben que no ha hecho mucho esfuerzo para seguir la recomendación de Hume que invita ser primero hombre y luego filósofo. A él debemos parte de esta pasión por la filosofía. Parte de ella, nos ha sido inspirada - en distintas circunstancias - por el Dr. Vicente Santuc SJ y el Dr. Teodoro Sanz del Río. La lista de amigos es amplia pero deseo hacer explícito mi agradecimiento a tres personas que acompañaron, cada uno a su modo, momentos distintos de la redacción de este trabajo. Mi gratitud y amistad para Eduardo Gonzáles, Luis Ancajima y el P. Francisco Navarro SJ, testigo de los entretelones de mi propia búsqueda personal de serenidad pasional. Mi gratitud también para la Sra. Rita Minaya, bibliotecaria de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. El mayor apoyo ha sido sin embargo de Marisela. Sus preguntas, sus dudas, el entusiasmo y la ansiedad propia de este tipo de investigaciones han sido estímulos para afrontar esta empresa. Este texto es para ella.

## CAPITULO I

### EPISTEMOLOGÍA DE LAS CIENCIAS HUMANAS

En 1741 Hume publica de manera anónima el primer volumen de sus *Essays Moral and Political*, y el segundo hacia enero del siguiente año. Ambos textos pronto ganan la aceptación del público. Tras el fracaso del *Treatise*, su primera obra, la situación se presentaba favorable para que los *Essays* impulsen el resto de su filosofía y dejen en el olvido aquella primera decepción. Hume estaba convencido de que el fracaso de su obra juvenil se debía más al modo en que fue redactada que a su contenido <sup>1</sup>. El carácter sencillo de los *Essays* encajaba mejor con una filosofía que le presentaba a él mismo como embajador entre el mundo letrado y el de la conversación <sup>2</sup> de modo que enraizaba el quehacer reflexivo en el ámbito de la actividad humana.

El éxito de los *Essays* significaba además la esperanza de otro, más bien de carácter profesional: su candidatura a la Cátedra de Filosofía Moral en la Universidad de Edimburgo. Lo que interesa de este asunto es la carta que dirigió Hume, por ese

---

<sup>1</sup> HUME, David, *Mi vida*, Madrid: Alianza Editorial, 1985, p. 15.

<sup>2</sup> Hume sostiene que 'la parte elegante de la humanidad' se ha escindido entre doctos y conversadores, pertenecientes estos últimos al mundo de la acción y la conversación. La separación de estos ámbitos ha sido nefasta para el mundo de las letras pues 'la mente no puede resignarse a no volar alto [al tiempo que] las letras se han encerrado en celdas al ser cultivadas por hombres sin el menor gusto por la vida'. Hume se presenta como embajador de ambos mundos pues los primeros necesitan los hábitos que hacen civilizada y entretenida la conversación, mientras los otros, el ingenio y los recursos de la república de las letras para enriquecer la materia prima de la experiencia cotidiana. Cfr. ESS 533- 537. Existe traducción castellana, "Sobre el género ensayístico", en: HUME, D. *Sobre el suicidio y otros ensayos*, Madrid: Alianza Editorial, 1988, pp. 25-30.

entonces tutor del Marqués de Annandale, a su amigo John Coutts, Lord Preboste de la Universidad quien le propuso presentarse.

La carta, fechada hacia mayo de 1745, expresa el deseo de Hume de hacer justicia frente a los ataques de escepticismo y heterodoxia que se levantan contra él.

*“[...] llegó ahora a la última acusación, la cual, según la opinión dominante de los filósofos de este siglo, ha de ser considerada como la más grave. Es la que acusa al autor de destruir todos los fundamentos de la moral. Ciertamente el autor ha negado la eterna diferencia entre lo virtuoso y lo torpe en el sentido que Clarke y Wollaston dan a esa distinción, a saber: que las proposiciones de la moral son de la misma naturaleza que las verdades de la matemática y de las ciencias abstractas, y que los objetos de la moral son puramente racionales y no sentimientos dependientes de nuestros gustos e inclinaciones”<sup>3</sup>.*

Hume se defiende así de los ataques del clérigo William Wishart que se habían convertido en óbice para este propósito académico. Más allá de su carácter circunstancial, este documento no merece ser desestimado. Similar en su factura al *Abstract* de 1740, cuya meta era llamar la atención de los lectores con un apretado resumen del *Treatise*, esta carta expresa no sólo el intento para alcanzar el favor de las autoridades universitarias sino sobre todo una exposición de los argumentos de Hume en lo que se refiere al estatuto de su escepticismo y el rechazo, de la que considera una grave acusación, a saber, la de derruir los cimientos de la moral. Más adelante, insiste en que hay que mostrar a los ‘razonadores puros y a los fanáticos’ que han depositado demasiada confianza en la razón humana que:

*“Incluso en lo que se refiere a los principios más evidentes y que los fuertes instintos de la Naturaleza nos obligan a aceptar, no nos es posible alcanzar una absoluta certeza, ni dotarnos de plena consistencia [De modo que] la modestia y la humildad respecto de nuestras facultades naturales son el resultado del escepticismo, y no una duda universal”<sup>4</sup>.*

---

<sup>3</sup> HUME, David, *Carta de un caballero a su amigo en Edimburgo*, Madrid: Alianza Editorial, 1985, p. 37. En 1756 se llegó a pedir la excomuni3n de Hume y aunque la propuesta no llegó a prosperar, era ya el colmo de las tensiones que venía soportando desde esta 3poca. Para la historia de este episodio acad3mico véase MOSSNER, Ernest, *The Life of David Hume*, Oxford: Oxford University Press, 1980, p. 138-140; 157 -159 y p 249.

<sup>4</sup> HUME (1985) p. 38.

Llaman la atención entonces, la aclaración de que su escepticismo es producto de un quehacer reflexivo libre <sup>5</sup> que desea alejarse de todo dogmatismo así como su enérgico rechazo a la posición según la cual la moral es objeto de demostración. La carta, posterior al *Treatise* y los *Essays*, es anterior a las *Enquiries* e indica el itinerario emprendido por Hume al menos en lo que concierne a dos temas.

En primer lugar, la carta expresa una forma de concebir la filosofía cuyo ejercicio, talante y alcances se aprecian en las primeras secciones tanto de la EHU como de la EPM, y que dejan tras de sí las dramáticas líneas que cierran el Libro I del *Treatise*. En efecto, si allí la especulación y la vida ordinaria parecen ser dos estados o actitudes irreconciliables, en sí mismas insuficientes toda vez que una parece no llegar al conocimiento y la otra puede llegar a hartar, la filosofía sencilla y no abstrusa se caracterizará por orientar la especulación hacia los temas relacionados con la experiencia y la observación de la vida común.

En segundo lugar, la carta señala la oposición entre lo puramente racional y el gusto y el sentimiento. Oposición que, como tendremos ocasión de ver, llegará a ser una relación de colaboración en el horizonte precisamente de la evaluación moral.

El presente capítulo muestra la elaboración de una epistemología de las ciencias humanas o morales. Ella es la expresión de una manera de hacer filosofía que se orienta y ajusta a las exigencias de la vida ordinaria. Al interior de dicha epistemología Hume realiza un análisis estructural del conocimiento que distingue dos tipos de razonamiento. Nosotros hemos de concentrarnos en el segundo, el

---

<sup>5</sup> Entre T XIX, que señala que la empresa filosófica con la que Hume se compromete no es una tarea obvia y fácil y T 273 (382) lugar en que se promueve una filosofía '*in this careless manner*' hay que ubicar el famoso aserto humeano '*Be a philosopher; but, amidst all your philosophy, be still a man*' [EHU 9 (23)]. Hume no quiere decir que el quehacer filosófico verdadero sea "descuidado" o "despreocupado" sino que ha de ejercitarse cuidándose de la especulación fría y quimérica; de la tiranía de la abstracción, de la tentación del dogmatismo y de la generalización alejada de la vida.

razonamiento probable o moral. En este marco de ideas surgirán las consideraciones respecto de la causalidad y la moderación del escepticismo.

### 1. La construcción de una Ciencia del Hombre.

Hume sostiene que la filosofía es sustancialmente filosofía del hombre. Se trata de descubrir el funcionamiento de sus facultades, la naturaleza de su comportamiento, etc. El punto de partida es la desconfianza en las pretensiones de la metafísica clásica respecto de la cual se propone una metafísica de la experiencia o una gnoseología del sentimiento, tal como sostiene Sergio Rábade, con la que podamos alcanzar, si no un conocimiento último de la realidad, sí, al menos, un conocimiento aproximado, con el que sustentar los problemas de la vida práctica <sup>6</sup>. Se trata de una filosofía que devuelve a quien la practica al seno de la humanidad ‘lleno de nobles sentimientos y sabios preceptos, aplicables a cualquier exigencia de la vida humana’ <sup>7</sup>.

De este modo Hume inicia una empresa que tiene por objeto explicar los principios de la naturaleza humana. Sin embargo, la utilización que Hume hace de las expresiones ‘ciencia de la naturaleza humana’ y ‘ciencia del hombre’ es ambigua. En efecto, en la introducción del *Treatise* se sostiene, por un lado, que la ciencia del hombre es una ciencia independiente de las demás y de la que todas las otras disciplinas dependerían en alguna medida. Por otro lado, se nos habla de las ciencias ‘cuya conexión con la naturaleza humana es más íntima y cercana’ y se

---

<sup>6</sup> RABADE, Sergio, “Hume, filósofo de la vida ordinaria: sentir y creer”, en: DE SALAS, Jaime / MARTÍN, Félix (Eds.), *David Hume, perspectivas sobre su obra*, Madrid: Editorial Complutense, 1998, pp. 11-23.

<sup>7</sup> EHU 8 (22).



asigna a la lógica el mismo objeto que antes se había propuesto para la ciencia del hombre, esto es, 'explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonamiento, así como la naturaleza de nuestra ideas'.

Las páginas iniciales del *Abstract* sostienen también que 'casi todas las ciencias están comprendidas en la ciencia de la naturaleza humana'<sup>8</sup>. En este mismo orden de ideas, en el último párrafo de la introducción<sup>9</sup> se hace un uso indistinto de la filosofía moral y de la ciencia del hombre, sinonimia ésta que aparece también en las primeras líneas de la EHU y de la EPM. Parece, por tanto, como han señalado algunos intérpretes<sup>10</sup>, que cabría asignar a la ciencia de la naturaleza humana un doble sentido.

En primer lugar, como sinónimo de ciencias morales y que hoy llamaríamos ciencias humanas. En segundo lugar, como sinónimo de lógica tal y como la entendía Hume, esto es, lo que hoy en día consideraríamos como una mezcla de epistemología, semántica y psicología. Esto, a su vez, tiene como consecuencia que la ciencia de la naturaleza humana que pretende construir Hume, hay que entenderla, al menos en parte, como una ciencia empírica, esto es, como una psicología. Sin duda hay aspectos de la teoría del conocimiento que sí tienen un marcado carácter psicológico como es el caso de la vivacidad de las impresiones o la asociación de ideas. Pero hay otros que no, como ocurre con las impresiones como punto de partida del conocimiento o la distinción entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho, cuya lógica veremos en seguida con más detalle. Hay pues, una mezcla de cuestiones psicológicas, epistemológicas y semánticas, en que la

---

<sup>8</sup> HUME, David, *Resumen de un Libro recientemente publicado que lleva por título Tratado de la Naturaleza Humana*, Buenos Aires, Aguilar, 1975. p. 30.

<sup>9</sup> T XXII-XXIII.

<sup>10</sup> GARCÍA ROCA, José, *Positivismo e Ilustración: La Filosofía de David Hume*, Valencia: Universidad de Valencia, 1981, p. 65; NOXON, James, *La evolución de la filosofía de Hume*, Madrid: Revista de Occidente, 1974, p. 20; MICHAUD, Yves. *Hume et la fin de la philosophie*, París: Presses Universitaires de France, 1983, p. 15; PASSMORE, John, *Gli obiettivi della filosofia di Hume*, Trieste: Edizione Università di Trieste, 2000, pp. 270-271.

interdependencia de unas con respecto de otras es evidente pero se trata de una mezcla propia del siglo XVIII en el que no existía esa delimitación de los distintos campos que hoy conocemos <sup>11</sup>.

Ahora bien, la construcción de dicha ciencia se hace sobre la base de lo que Hume cree es la única fundamentación que podemos darle, a saber, la experimentación y la observación. Esto implica que la filosofía no posee un método distinto de la ciencia empírica, sino que toma a esta como modelo. Así, en la investigación hay que marchar:

*“...directamente hacia la capital o centro de estas ciencias: hacia la naturaleza humana misma; y como la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las demás, es claro que la única fundamentación sólida que podemos dar a esa misma ciencia deberá estar en la experiencia y en la observación “* <sup>12</sup>.

Esta nueva ciencia sigue así los principios de la concepción baconiana, enriquecida con los aportes de la obra de Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* <sup>13</sup>.

<sup>11</sup> JESSOP, T.E., “Some Misunderstandings of Hume”, en: *Revue Internationale de Philosophie*, LX, 2 (1952) pp. 155-167; CASSIRER, Ernest, *Filosofía de la Ilustración*, México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1990; RANDALL, John, *The Making of the modern mind*, Columbia University Press, 1976.

<sup>12</sup> T XX.

<sup>13</sup> El libro tercero de los *Principia* se inicia bajo el título “El Sistema del Mundo”. Lo que me interesa apuntar aquí son las bases de este mundo sistemático. Newton nos está diciendo que antes de aventurarnos en el entramado de los fenómenos debemos detallar las reglas según las cuales éstos deben atenderse y entenderse. Y es que no hay mundo sistemático sin una previa visión sistemática del mundo. De modo que tenemos que ajustarnos a las reglas del pensar que Newton enumera, a saber: “ (a) No debemos admitir mas causas de las cosas naturales que aquellas que son suficientes y verdaderas para explicar los fenómenos, por consiguiente (b) a los efectos naturales de la misma clase se les asigna la misma causa, mientras ello sea posible, (c) las cualidades de los cuerpos que no admiten intensificación ni reducción, y que pertenecen a todos los cuerpos con los que uno puede experimentar, son tenidas por cualidades de todos los cuerpos del universo y (d) En filosofía experimental consideramos las proposiciones inferidas de los fenómenos por inducción general como verdaderas o muy próximas a la verdad, no sosteniendo ninguna hipótesis hasta que ocurra otro fenómeno por el cual pueda ser considerada más verdadera o propensa a excepciones”. NEWTON, Isaac, *Philosophia naturalis. Principia Matemática*, Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 615-618. Estas reglas se exponen antes de esbozar el sistema del mundo. No puedo pasar por alto lo siguiente: ¿qué significa “causa de cosa natural”? El concepto de causa exige previamente otro concepto, el de cosa natural. La causa viene a ser como la historia de la cosa: es aquello que explica la cosa a través de su genealogía. La cosa es aquí el dato evidente u obvio. Llama la atención también que la explicación genealógica de la cosa no es un método definitivo pues esta sujeto, según la última regla, a una dialéctica empírica. Véase, NOXON (1974), pp. 41-50; LOCKE, John, *An Essay concerning Human Understanding*, Edición al cuidado de P.

Este texto, que en principio no trata ni expone nada relativo a la teología, fue interpretado por algunos de sus contemporáneos como la justificación última y definitiva de la obra divina. Para el pensamiento de la época, la mecánica newtoniana significaba la prueba última de la existencia de Dios como artífice de una naturaleza perfectamente mecánica, regida por leyes matemáticas. Es cierto que el propio Newton tuvo que defender su sistema, en particular los conceptos de gravedad y fuerza de las críticas de los mecanicistas. Estos conceptos venían a romper el ideal mecanicista de ciencia y de naturaleza, si no se asumía, al mismo tiempo, que la gravedad o fuerza era una especie de poder de la propia materia. Pero asumir esto, salvando el mecanicismo, conducía a la negación de la hipótesis teológica, cuya explicación era más bien teleológica: el plan de la naturaleza está impulsado por el Creador como causa primera. Newton salió al paso de las acusaciones de que su sistema no era mecanicista, por un lado, y de que cuestionaba la hipótesis teleológica, por otro. Para ello, Newton justificaba sus conclusiones por medio del método experimental. Consideraba que las causas, incluso, la causa primera, podían ser descubiertas por medio de la observación y de la experiencia <sup>14</sup>.

Así pues, experiencia y observación significan la aplicación del método empírico, genético o histórico en tanto la causa viene a ser como la historia de la cosa; pero sin rebasar el terreno de la experiencia <sup>15</sup>. Siendo así, detengámonos en el análisis estructural del conocimiento llevado a cabo por Hume.

La EHU desarrolla, en especial en las secciones II y IV, los dos grandes principios del empirismo clásico del siglo XVIII y los aplica, en las secciones finales, a diversos

---

Niddicht, Oxford: Oxford University Press, 1975, p.73 GARCÍA-BORRÓN, Juan Carlos, *Empirismo e Ilustración*, Madrid: Cincel, 1987.

<sup>14</sup> Hume mostró bastante preocupación por el argumento teleológico - que constituía el nervio central de la religión natural que florecía en aquellos tiempos - en varios de sus escritos, especialmente en *The Natural History of Religion* y en *Dialogues Concerning Natural Religion*.

<sup>15</sup> VALOR, Juan Antonio, "El empirismo y su método", en: *Revista de Filosofía*, XIII, 23 (2000) pp. 129-168.

problemas filosóficos y científicos. Estos principios podemos enunciarlos de la siguiente manera. En primer lugar, todas nuestras representaciones o contenidos de conciencia se fundamentan en la experiencia. En segundo lugar, las cuestiones de hecho, es decir, las proposiciones fácticas pertenecen a un ámbito por definición distinto del concerniente a las relaciones de ideas. El primero de los principios filosóficos del empirismo sirve de fundamento al segundo y permite el desarrollo de las críticas escépticas de Hume al principio de causalidad, a la existencia del yo personal y a la realidad extra mental. Ahora bien, la *EHU* no sólo es importante como formulación y aplicación de un método empírico en filosofía, sino porque plantea explícitamente el problema del valor del conocimiento en general <sup>16</sup>.

### **1.1. Dos tipos de Razonamiento**

Las consideraciones de Hume se inician con una clasificación de las "percepciones de la mente". Por percepción ha de entenderse todo contenido de conciencia y los actos en los que esos contenidos se presentan. Cualquier contenido mental es así una percepción. Hume divide todas las percepciones posibles en dos tipos: impresiones e ideas. El criterio que permite diferenciarlas es su grado de vivacidad y originalidad. Las percepciones de más fuerza o vivacidad reciben el nombre de impresiones, mientras que las imágenes de las impresiones en el pensar y en el razonar se llaman ideas. Las impresiones anteceden a las ideas correspondientes, ya que éstas derivan de aquellas; son originarias porque son el elemento primero del proceso genético de conocimiento.

---

<sup>16</sup> Secciones I y XII.

*“Con el termino impresión, pues, quiero denotar nuestras percepciones más intensas: cuando oímos, o vemos, o sentimos, o amamos, u odiamos, o deseamos o queremos”* <sup>17</sup>.

Una idea es una percepción más débil, menos intensa e inmediata a nuestra mente que la impresión que dio origen a ella. En una impresión, la presencia ante nuestros sentidos o nuestra mente de la cosa conocida es inmediata. La distinción entre ideas e impresiones y el criterio de vivacidad se apoyan en otras dos tesis de Hume.

En primer lugar, en la reflexión sobre nuestro conocer, estamos limitados a la consideración de nuestras percepciones o contenidos de conciencia. Lo que conocemos con certeza es únicamente el hecho de que en nuestra mente hay percepciones de dos tipos entre las cuales se da una relación determinada, la precedencia de unas respecto de otras. No podemos estar seguros, sin embargo, de cuál es el origen de nuestras impresiones ni afirmar que esas impresiones (y sus subsiguientes ideas) se produzcan como respuesta a un estímulo extra mental <sup>18</sup>.

En segundo lugar, cualquier idea que intervenga en nuestro conocimiento ha de estar respaldada por una impresión; de lo contrario, carece de validez. Esta segunda tesis (implícita en todo el análisis de Hume) es un supuesto básico del empirismo, que se defiende de dos posibles contraejemplos. El primero atañe a las ideas que son producto de la imaginación y que dan lugar a seres o situaciones fantásticas o la idea de Dios y, el segundo concierne a las ideas acerca de sensaciones ligadas a órganos de los que se carece <sup>19</sup>.

Hume se defiende del primer contraejemplo aduciendo que las situaciones forjadas por la imaginación son ideas compuestas, combinación de otras ideas simples. Si bien el producto de tal combinación no puede proceder de una impresión, las ideas

---

<sup>17</sup> EHU 18 (33).

<sup>18</sup> Para Juan Bautista Ferro, el problema humeano es el de la fundamentación de la objetividad desde la inmanencia, esto es sin rebasar el ámbito de las impresiones que no deben entenderse únicamente como sensaciones. Así pues, no podemos teorizar o pensar sino aquello que se nos da como impresión. FERRO, Juan Bautista, “La doctrina de las impresiones en la Filosofía de Hume”, en: *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*, VI, 1988, pp. 38-49.

<sup>19</sup> EHU 19-20 (34-35).

simples que intervienen en la idea compuesta proceden de impresiones. La idea de Dios también es una idea compuesta que resulta de la combinación de las ideas de bondad, sabiduría, poder, duración, etc. concebidas en su grado máximo. La idea de un grado máximo o infinito en una cualidad también la extraemos, según Hume, mediante una combinación imaginativa. Conocemos cosas que alcanzan una magnitud o medida limitada, pero intentamos representarnos mentalmente la carencia de límites. La idea de infinitud, combinada con las ideas de virtudes citadas anteriormente, da lugar a las notas semánticas que componen la idea de Dios <sup>20</sup>.

En lo que concierne al segundo, las ideas dependen estrechamente de las sensaciones a las que están vinculadas; la estructura sensorial, las diferencias culturales y de carácter determinan la posibilidad de experimentar unas impresiones u otras y, por tanto, de sus correspondientes ideas.

El párrafo final de la sección II y la nota a pie de página que la cierra son interesantes pues Hume está proponiendo una metafísica que tenga en cuenta las condiciones de posibilidad y los límites del conocimiento <sup>21</sup>. Un discurso metafísico

---

<sup>20</sup> La consecuencia de este análisis de la idea de Dios es la formulación de un escepticismo religioso, característico, por lo demás, de la conciencia moderna. Los límites de nuestro conocimiento nos impiden conocer la existencia de Dios. Sabemos que Dios no existe en la naturaleza (es decir, en el ámbito de nuestro conocimiento sensible), porque no podemos vincular la idea de Dios con la impresión correspondiente. Lo que no podemos saber es si existe o no en otro ámbito de realidad suprasensible, pues, de existir, estaría situado fuera del alcance de nuestra experiencia. La existencia de Dios no es contradictoria, pero no podemos afirmar que de su posibilidad de existencia haya de derivarse necesariamente su existencia. Hume, como se ve, no conduce con esto a una posición atea. El ateísmo niega la existencia de Dios, y esto es precisamente un problema que el conocimiento humano no puede decidir. Hay quienes prefieren hablar de un agnosticismo mitigado en Hume. Cf. SALAS, Jaime de, "La religión de un ilustrado", en: DE SALAS / MARTÍN (1998), pp.57-80; YANDELL, Keith, *Hume's inexplicable mystery*, Temple University Press, 1990.

<sup>21</sup> EHU 23 (37). Ese intento de fundamentación del conocimiento de Hume adopta un carácter positivista sin duda; pero a la vez, como veremos, naturalista. Positivista porque se toma a las ciencias experimentales como modelo y el criterio empírico como parámetro, esto es, que todo conocimiento tiene que estar basado en la experiencia y no puede en ningún caso sobrepasar dicho ámbito. Naturalista en cuanto que una gran parte del conocimiento de las cuestiones de hecho (el que no es inmediato) es un conocimiento que está basado en el dinamismo de la naturaleza humana, esto es, en una serie de principios de funcionamiento de aquella que nos llevan, partiendo del

sólo puede intentar definir la estructura de lo real si antes ha acordado a que realidades puede tener acceso. Por lo pronto, nuestro conocimiento está limitado a los dos tipos de percepciones posibles. Si se establece que toda idea presente en nuestra mente se deriva de una impresión, debemos rechazar todo discurso metafísico que pretenda desvelar la estructura de la realidad por medio de términos filosóficos que exceden los límites de la experiencia. Hume propone un criterio de demarcación del conocimiento válido : preguntar de qué impresión procede una idea. Por su parte, la nota a pie de página afirma el innatismo de las impresiones frente al innatismo de las ideas, defendido por Locke. Las ideas no pueden ser innatas (pues han de proceder de una impresión), pero las impresiones son innatas, en el sentido de la disponibilidad natural a experimentar sensaciones o sentimientos, no en tanto al contenido de las impresiones, que siempre es adquirido y particular.

Ahora bien, los procesos de conocimiento en los que intervienen impresiones e ideas determinan la existencia de dos tipos de objetos de conocimiento.

¿Pero que significa aquí que algo sea *objeto* de conocimiento? En la Edad Media *objectum* designa lo puesto enfrente, lo representado en la mente en cuanto meramente representado, es decir, independientemente de que su contenido se corresponda o no con lo efectivamente real. El objeto es, por tanto, el *ens rationis* <sup>22</sup>.

Ahora bien, si nos atenemos al método empírico o histórico, tal como lo hace Hume, no podemos suponer que hay algo a lo que llamamos mente <sup>23</sup>, sencillamente porque ella no se hace presente en modo alguno. Lo presente son los objetos, pero

---

conocimiento inmediato, a ir más allá de él y a que nos formemos creencias naturales prácticamente inevitables.

<sup>22</sup> Para Descartes el objeto también designa lo puesto enfrente, pero con todo rigor el término se refiere a lo puesto por la mente con arreglo a su propia ley. Si aquello era lo objetivo, esto es lo subjetivo, lo que está contenido en la mente de forma contingente y mudable. Lo real es lo formalmente existente “fuera” de la mente.

<sup>23</sup> T 232 (331).

no como lo puesto enfrente, ni como representado, sino como presencia. Y es a esto a lo que nos referimos cuando utilizamos el término *objeto*. Ahora bien, todos los objetos tienen en común precisamente un momento de donación. A este momento se refiere Hume con el término *experiencia*. Y en ella no todo se nos da la misma manera. Hay objetos que se manifiestan sin ocultarnos nada, que se presentan en su totalidad. Esto quiere decir que aquello que llamamos experiencia estima que el método genético consiste en atenerse a lo presente tal como es presente - las impresiones - con el fin de analizar qué es propiamente.

Atenernos estrictamente a lo presente, supone consecuencias. La primera es que no podemos ir más allá de lo manifiesto aquí y ahora, el objeto. No se trata de una imagen de la cosa, sino de la cosa misma. Tampoco de una apariencia que remite constantemente a lo existente más allá. La segunda consecuencia es que lo presente en todo caso es un objeto como siendo imaginado, recordado, percibido, etc. Precisamente manifiesto en las determinaciones en que ello se hace presente, sea como impresión o idea. Tenemos pues dos tipos de objetos de conocimiento que suponen, ulteriormente dos tipos de razonamiento, a saber, el demostrativo y el moral o probable, respectivamente <sup>24</sup>.

### 1.1.1. Las Relaciones de Ideas y el razonamiento demostrativo

Cuando comprendemos que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos de un triángulo, lo que ocurre es que esto es así en cualquier caso, con independencia del observador. Los objetos de este tipo no incorporan la noticia de ser más de lo que aparece. Pues bien, precisamente Hume se refiere a estos objetos con el nombre de *relations of ideas*. Estos objetos son característicos de las disciplinas en las que se emiten afirmaciones intuitiva o

---

<sup>24</sup> T 96 (160).



demostrativamente ciertas, como es el caso de las matemáticas. Se trata, sin duda, de demostraciones formales en las que no necesitamos recurrir a los hechos. Por lo tanto su ámbito propio es el de la no contradicción. Cuando conocemos relaciones de este tipo, al demostrar la verdad de una proposición se está afirmando simultáneamente la falsedad de la proposición contraria.

Así, las partes de las relaciones de ideas son partes necesarias. En segundo lugar, lo contrario de cualquier relación de ideas es imposible. En tercer lugar hay aquí unidad entre mención y efectiva donación de la cosa. Este dato es importante. Y debemos aquí, en virtud del contraste apelar a los *matters of fact*: Si enuncio que “mi escritorio es de cedro”, quien me oye entiende el significado sin declararse sobre la verdad del enunciado: ante el oyente aparece un objeto, a saber, un escritorio de cedro, pero este objeto es presente como meramente posible; puede ocurrir que el escritorio sea de ishpingo, de melamina, puede ocurrir incluso que no exista tal escritorio. Si mi oyente entra en mi habitación y ve el escritorio, entonces ante él se hace presente un objeto, el mismo objeto, pero no dado como meramente posible, sino como efectivamente real. Por consiguiente, los escritorios y, en general, los objetos que *no* pertenecen a la región de las relaciones de ideas, pueden manifestarse como siendo posiblemente de un modo. En cambio, si escucho que “los tres ángulos de un triángulo suman  $180^\circ$ ” no puedo entender el enunciado sin declararme sobre su verdad. Entender el enunciado quiere decir, en este caso, manifestarse aquí y ahora un objeto, no como siendo posiblemente, sino como siendo efectivamente. Por el contrario, si escucho un enunciado del tipo “los tres ángulos de un triángulo suman uno recto”, puedo entender cada término por separado, pero no puedo entender la unidad expresada sin declarar que el enunciado es falso: que no puedo imaginarlo quiere decir que lo presente aquí y ahora que escucho el enunciado es un triángulo cuyos ángulos suman dos rectos, y no uno. Podemos ver la diferencia con el caso anterior: escucho que el escritorio es de cedro e imagino un escritorio hecho de tal material, con independencia de que

sea efectivamente así o de otro modo. En este caso es posible separar la posibilidad de la presencia efectiva. No ocurre esto en la región de las *relaciones de ideas*.

Hume resume las notas esenciales de esta región diciendo que se trata de la región del conocimiento seguro o *Knowledge*. Hay que advertir que en el caso de las *relations of ideas* hablamos de experiencia en la medida en que hay presencia de un objeto como siendo determinadamente en una u otra relación. Puesto que no se trata de experiencia sensible, hemos de darle otro nombre. Hume se refiere a ella con el nombre de *intuición*, aunque cuestiona este concepto pues en su uso metafísico tradicional remite a percepciones espirituales y refinadas que no son sino ideas oscuras e inciertas.

*“A los matemáticos les es habitual pretender que las ideas de que se ocupan son de naturaleza tan refinada y espiritual que no son del dominio de la fantasía, sino que deben ser comprendidas por una visión pura e intelectual de la que sólo las facultades del alma son capaces. Esta misma noción se extiende a través de la mayor parte de las cuestiones filosóficas, y se hace principalmente uso de ella para explicar nuestras ideas abstractas, y para mostrar cómo podemos hacernos una idea de un triángulo, por ejemplo, ni isósceles ni escaleno, ni delimitado por una particular longitud y proporción de lados. Es fácil ver por qué los filósofos son tan amigos de esta noción de percepciones espirituales y refinadas: obrando de esta manera ocultan muchos de sus absurdos, negándose a aceptar las decisiones basadas en las ideas claras apelando a las que son oscuras e inciertas”*<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> T 70-72 (128-131). En cuanto al problema de cómo pueden aplicarse las matemáticas y la geometría al estudio de las ciencias naturales, podríamos pensar que estas ciencias, al introducir en el estudio de las cuestiones de hecho los criterios de verdad propios del estudio de las relaciones de ideas, proporcionan certeza a las cuestiones de hecho. Hume afirma que la presencia de las matemáticas en la física se limita a expresar y cuantificar leyes de la naturaleza que el pensamiento ha descubierto a través de la experiencia; la verdad de una ley física no puede establecerse a priori por medio de una fórmula matemática.

### 1.1.2. Las cuestiones de hecho y el razonamiento probable

Las cuestiones de hecho <sup>26</sup>, por su parte, pertenecen a un ámbito mucho más amplio que el anterior, pero el rigor del conocimiento está en razón inversa de su amplitud. <sup>27</sup> Su ámbito es el de la interacción humana, el de la acción sobre la naturaleza, asuntos sujetos a observación. Y en sentido estricto, su ámbito es el de la experiencia sensible y contingente. Frente a lo que sucede en el terreno de las relaciones de ideas, lo contrario de cualquier proposición relativa a una cuestión de hecho no implica contradicción, porque una afirmación y su contrario pueden ser concebidas por la mente con la misma facilidad y distinción: "Mañana lloverá" o "mañana no lloverá" son proposiciones tan válidas la una como la otra.

Los objetos de esta región no se manifiestan de una vez por todas. Por ejemplo, he aquí este escritorio de cedro, otra vez. Ahora la parte de atrás, o la parte de dentro, no son presentes como es presente la parte situada enfrente de mí. Puede ocurrir que al revisar un cajón me encuentre con lo que no esperaba; por ejemplo, la infame labor de las polillas. Puedo fijarme con más detenimiento y observar que definitivamente este escritorio no goza de la buena salud que suponía. Puedo incluso investigar las causas, y corregir continuamente mi investigación a la luz de los conocimientos cada vez más minuciosos. En definitiva el escritorio, este escritorio, se hace presente en nuevas determinaciones que pueden corregir o negar alguna de las anteriores. Hay que advertir que en todo momento tratamos con la misma unidad mantenida a lo largo de la pluralidad cambiante de las determinaciones; por ello decimos que se trata del mismo escritorio. Si es así, por

---

<sup>26</sup> A los 'hechos', a los que se les atribuye una connotación fiscalista, se han opuesto a lo largo de la historia de la filosofía nociones tales como valor e interpretación. El hecho es destacado de manera importante por la tradición positivista como base ineludible de cualquier investigación científica seria, porque el positivismo sostiene que el hecho está desprovisto de toda significación, que es un dato neutro.

<sup>27</sup> EHU 26 (48).

mucho que prolongue la investigación y por muy detallada que ésta sea, el objeto incorpora el hecho de no agotarse en su aparecer. En el caso de las cuestiones de hecho la posibilidad no se reduce a la efectividad real. Y es que queda abierta la posibilidad de que el escritorio efectivamente real no coincida con el mencionado.

Así pues los objetos de esta región se dan siempre en lados ocultos. Existe distancia entre la mención del objeto, es decir, la presencia como meramente posible, y su efectiva donación. Hay que agregar que puesto que, en la presencia efectiva, no todas las partes están dadas de la misma manera, sino que hay también partes no mencionadas – por ejemplo, los lados de atrás, el interior, etc. – y hemos reconocido la distancia entre mención y presencia efectivamente real, resulta que al objeto le está abierta por principio la posibilidad de hacerse presente realmente de otro modo que el mencionado. Hume sostiene pues que estamos en la región del *conocimiento por pruebas (proofs)* o *conocimiento probable (probability)* <sup>28</sup>. Las cuestiones de hecho se dan en virtud de cierta creencia (*belief*), es decir, en un *sentimiento (feeling)* que no erradica un cierto grado de incertidumbre <sup>29</sup>.

En las cuestiones de hecho no hay demostración propiamente dicha, sino prueba empírica, a posteriori. La verdad de una proposición relativa a cuestiones de hecho consiste en la existencia del hecho que esa proposición afirma. La demostración produce una certeza, mientras que la prueba sólo alcanza, en el plano gnoseológico, el estatuto de asentimiento, basado en un sentimiento de confianza o *belief*. Una afirmación y su contrario son igualmente concebibles, aunque no sean igualmente asentidas. Sin embargo, en las *relations of ideas*, como acabamos de ver, no podemos siquiera concebir la posibilidad de una proposición falsa (si  $a > b$ , es imposible que

---

<sup>28</sup> Mientras que entre *knowledge* y estos dos grados de conocimiento - *proofs* y *probabilities* - existe una división clara, no ocurre lo mismo entre estos dos últimos. No logra verse con claridad qué distingue a una de otras, aunque pareciera que gnoseológicamente aquellas son más ciertas que estas últimas. En lo que sigue usamos indistintamente 'probabilidad' o 'razonamiento probable' para hacer referencia a esta región.

<sup>29</sup> EHU 17 (33) ; T 125 (200).

b > a). Por eso, al estudiar las cuestiones de hecho, "creemos" en unas y rechazamos otras, pero nunca por motivos a priori o por demostración, sino por la experiencia.

Ahora bien, en esta región se puede advertir zonas atendiendo al modo de darse de los objetos: En primer lugar, el *present testimony*<sup>30</sup>, es decir, lo dado aquí y ahora así como siendo percibido, y en segundo lugar, lo presente más allá del aquí y ahora. En el primer caso hablamos de *impresiones* y en el segundo caso de *ideas*. El *present testimony* habla de lo actualmente presente, y he aquí también una ulterior distinción entre aquello que requiere de los sentidos, como las impresiones de calor o frío; y aquello que requiere de la idea previa de placer y dolor, como las impresiones de deseo y aversión. Estas sub regiones, por así decir, son denominadas por Hume impresiones de sensación e impresiones de reflexión respectivamente<sup>31</sup>.

Respecto de las ideas, de nuevo hemos de distinguir dos sub regiones pues tenemos por un lado, las ideas de la *memoria*, cuando lo presente es el objeto de alguna impresión previa, pero dado ahora a través del recuerdo, y por otro lado, las ideas de la *imaginación*, las cuales muestran una unidad objetiva que, además de estar dada de distinto modo que las impresiones, nunca fue ella misma, como unidad, objeto de alguna impresión, aunque sí lo fueron sus ideas componentes. La imaginación permite estructurar y organizar el material del conocimiento como un todo, a despecho de la naturaleza singular e individual de cada parte. Por eso ella produce artificios, puesto que crea nexos y comunicación entre individuos singulares<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> EHU 26 (48).

<sup>31</sup> T 7-8 (50-51).

<sup>32</sup> T 9-10 (52-53) Es posible que, mediante la distinción entre *imagination* y *fancy* se hubieran evitado malos entendidos. La aproximación filológica, apuntada aquí puede ser útil. El griego fantasía, fue recogido por el latín como vicio que desaparecerá en favor de *imaginatio*, y la transliteración *phantasia*. La primera, *imaginatio* tiende, generalmente, a definir la facultad que contiene las formas del sentido común, muy próxima a la *koinè aisthesis* aristotélica, mientras la *phantasia* es la productora de quimeras. Cfr. FERRARIS, Mauricio, *L'immaginazione*, Bologna: Mulino, 1996, p. 7-15. Hume,

Ahora bien, si lo que prueba la verdad de una proposición acerca de cuestiones de hecho es la existencia de unos hechos determinados, éstos han de ser constatados en su presencia real e inmediata. Sin embargo, los razonamientos que utilizamos al conocer cuestiones de hecho se caracterizan por pretender superar los límites de la experiencia inmediata, por "ir más allá del testimonio actual de los sentidos o de los registros de nuestra memoria" <sup>33</sup>.

En este horizonte aparecen las consideraciones humeanas en torno a la relación causal. A decir de Hume, nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho o probables descansan en dicha relación, de modo que el resto de la sección IV de la EHU se consagra al análisis crítico de los razonamientos basados en este tipo de relación.

Ocurre que en los razonamientos de causa y efecto realizamos un tránsito que nos lleva desde un hecho presente hasta otro hecho, del pasado o del futuro, que no está presente. Si tratamos de averiguar cuál es la causa de un hecho o suceso dado, nos hemos de remontar hasta un hecho del pasado, el cual no tenemos presente. Si queremos vaticinar qué efecto se derivará de un hecho dado, *imaginamos* un hecho futuro, el cual –obviamente– todavía no ha podido ser percibido. Y es aquí que se emprende la crítica al principio de causalidad. Determinar el carácter de las tesis de Hume sobre la causalidad es un problema que sobrepasa los límites de esta investigación. En lo que sigue se atiende al énfasis gnoseológico que parece desprenderse de los textos que Hume pues se nos presenta la naturaleza de la

---

además, contrapone la filosofía moderna a la filosofía antigua y señala que esta última apela a conceptos tales como sustancia para referirse a 'cualidades ocultas como espectros de la oscuridad'; la primera, por el contrario, surge de 'principios sólidos consistentes y permanentes de la imaginación'. T 226-228 (323-326). Por lo demás, Hume parece no distinguir entre imaginación y entendimiento, toda vez que la entiende como la constancia de los principios que la mueven o la capacidad de dar vivacidad a las ideas de la memoria. T 104 (173); T 197 (288); T 225 (322).

<sup>33</sup> EHU 26 (48).

causalidad como una relación, que tiene su base en la conexión necesaria, conexión que no sólo se refiere a los objetos del mundo externo, sino también al universo de impresiones e ideas de la conciencia. Dediquémonos a explorar la naturaleza de esta conexión.

## 1.2 Razonamiento causal, *belief* y probabilidad

La causalidad es la única de las relaciones que permite a la mente ir más allá de lo inmediatamente presente a los sentidos e informarnos de objetos que no vemos o que no podemos ver o sentir, como las relaciones: fuego-calor, electricidad-luz, enfermedad-dolor, etc. En consecuencia, la causalidad es el resultado de una secreta conexión que permite a la mente inferir o tener la creencia de la existencia o acción de un objeto cuando es seguido o precedido por otro <sup>34</sup>. ¿Cómo se origina la idea de causalidad? ¿Cuál es la impresión primaria que nos permite inferir que A es causa de B? A este respecto Hume afirma que esta relación no está basada en ninguna de las cualidades particulares de los objetos, y aunque descubre dos relaciones como la contigüidad y la prioridad temporal de A respecto de B, reconoce que el elemento fundante y principal es el de la conexión necesaria <sup>35</sup>. Hume observa que si bien se encuentra ante uno de los temas más elevados y profundos de la filosofía, no encuentra una impresión que le permita dilucidar esta conexión, por lo que tiene que abandonar el examen directo y proceder a analizar dos cuestiones que pueden ayudar a la solución:

---

<sup>34</sup> T 74-76 (132-135); EHU, 28 -29 (50-52).

<sup>35</sup> T 77 (136). Kant comenta que Hume prueba cómo es imposible para la razón pensar a priori una conexión. De aquí, entonces, surge la idea de causalidad únicamente vinculada a la experiencia, a las leyes de la asociación y a la costumbre. Pero si esto es así, señala Kant, la razón no tiene capacidad alguna para concebir tal relación, y si la concibiera sería pura fantasía, equivocada o falsa, lo cual significaría que no hay metafísica, ni podría haberla. KANT, Inmanuel, *Prolegómenos*, México D.F: Porrúa, 1981, pp.22-23.

*“Primera: ¿por qué razón decimos que es necesario que toda cosa cuya existencia tiene comienzo debe tener también una causa? Segunda: ¿por qué concluimos que tales causas particulares deben tener necesariamente tales efectos particulares, y cuál es la naturaleza de la inferencia que hacemos del uno al otro, y de la creencia que en ella depositamos?”*<sup>36</sup>.

En relación a la primera cuestión, el planteamiento y el comentario humeanos sólo dicen que la conexión causa-efecto es oscura. Respecto de la segunda, se usa la tesis según la cual la repetición de casos particulares se fundan en la creencia. Pero, ¿en qué radica la naturaleza de tal inferencia que nos permita concluir efectos particulares de causas particulares? No consiste en la mera repetición mecánica externa, la que por sí misma no llegaría a producir ningún cambio. El problema, entonces, pareciera vinculado a la idea de necesidad<sup>37</sup>. Esto es más consistente con la argumentación gnoseológica de Hume, que repetidas veces ha afirmado que toda idea se deriva de una impresión. Pero de nuevo el problema de la necesidad resulta insoluble, porque ni la contigüidad, ni la sucesión son por ellas mismas suficientemente fundantes de la causalidad. En consecuencia, la idea de la necesidad no proviene de los objetos externos, sino que es pura elaboración de la mente con base en la experiencia de la unión causa-efecto. De aquí, entonces, se sigue que el poder, la eficacia, o la conexión necesaria no se puede observar y si no se puede observar no está al alcance de nuestro conocimiento.

Los razonamientos de causa y efecto (en adelante RCYE) no engendran certeza absoluta; no es legítima la idea de causa porque no hay en la experiencia la posibilidad de un hecho tal que genere la sensación correspondiente. Sin embargo, sí parecen proporcionarnos evidencia. ¿De qué tipo? ¿Cuál es el fundamento de esa aparente evidencia? No se alcanza por razonamientos a priori, porque este tipo de razonamientos es propio de las disciplinas que estudian relaciones de ideas. La relación de causalidad se afirma cuando constatamos que dos objetos o sucesos

---

<sup>36</sup> T 78 (137); EHU, 32 (55).

<sup>37</sup> Cf. FERNÁNDEZ, Clemente, "La causalidad en David Hume", en: *Pensamiento*, LII, 202, (1996) pp.64-65.



particulares están constantemente unidos entre sí, o sea, que se han dado varios casos en los que a un hecho del primer tipo le ha sucedido - 'a continuación' - un suceso del segundo tipo. Pero la presencia de un sólo suceso no asegura a priori la presencia del segundo.

*“Ningún objeto revela por las cualidades que aparecen a los sentidos, ni las causas que lo produjeron, ni los efectos que surgen de él, ni puede nuestra razón, sin la asistencia de la experiencia, sacar inferencia alguna de la existencia real y de las cuestiones de hecho”* <sup>38</sup>.

Por consiguiente, la relación causal no puede descubrirse por la razón, sino por la experiencia. Un objeto o suceso no contiene *per se* la necesidad de otro suceso contiguo. Nada es por sí solo causa mientras no tenga lugar aquello de lo que se dice que es causa. El hábito (repetición de causas y efectos semejantes) nos hace engendrar la creencia en la causalidad a priori. Todo efecto es un suceso distinto de su causa y no puede descubrirse ya en su causa. E incluso después de haber sido sugerida su conexión o conjunción necesaria con la causa, esta relación ha de ser cuestionada como arbitraria, porque puede interrumpirse en cualquier momento. Confiamos en la regularidad de los sucesos de la naturaleza y en poder descubrir todo el transcurso de los acontecimientos con la simple intervención de la razón, pero la mente no puede hallar el efecto 'sin consultar observaciones previas' <sup>39</sup>. No podemos tampoco reducir todos los fenómenos naturales a un único principio con la intención de que ese primer principio desempeñe el papel de causa primera.

La conexión entre causas y efectos no se puede justificar como inviolable e inseparable, porque incluso de haber tenido experiencia acertada en los razonamientos de causa y efecto (por ejemplo, con predicciones exitosas) las conclusiones de los RCYE no están fundadas en una deducción válida. No podemos

---

<sup>38</sup> EHU 27 (50); T 139 (215).

<sup>39</sup> EHU 29 (51). Hume nos propone además que '*imaginemos a una persona que ha adquirido experiencia y ha vivido en el mundo tiempo suficiente como para haber observado qué objetos o acontecimientos familiares están constantemente unidos [...] inmediatamente infiere la existencia de un objeto de la aparición de otro*'. EHU 42 (65).

justificar que lo observado en la experiencia pasada puede extenderse a momentos futuros por razones de tipo lógico y de tipo empírico. Entre las de tipo lógico, podemos aducir que estos razonamientos no son evidentes: no es contradictorio suponer que el futuro cambie la pauta observada anteriormente. En cuanto a las razones de tipo empírico, los RCYE tampoco son probatorios, porque en el momento de formular una predicción todavía no hemos tenido –sería imposible– experiencia de los hechos pronosticados. Además, no hay un número suficiente de experiencias o de casos para asegurar que la conexión sea definitiva. Un solo caso desfavorable anulará la validez de cualquier ley universal que hayamos deducido previamente con un razonamiento inductivo. Si como Hume señala nuestras conclusiones no están fundadas *‘en el razonamiento o en proceso alguno del entendimiento* <sup>40</sup> ¿cuál es el fundamento entonces de estos razonamientos? Esta pregunta permite, metodológicamente, introducir el tema de la *belief*.

Se trata de sustituir la necesidad lógica de los RCYE por otro principio. Ese principio es el hábito; él suple la incapacidad de la razón a la hora de fabricar inferencias causales. Afincada en el hábito, la creencia recibe varias descripciones. Hume sabe que se enfrenta a un problema complicado <sup>41</sup>. La primera característica de la *belief* señala que ella se trata de una actividad:

*“[...] que hace que las realidades nos resulten más patentes que las ficciones, que les confiere un mayor peso ante el pensamiento y que les proporciona una mayor influencia sobre las pasiones y la imaginación”* <sup>42</sup>.

Al representar la realidad, ella es por lo tanto una forma de conocimiento, aunque en el terreno de lo probable <sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> EHU 32 (55).

<sup>41</sup> T 97 (163).

<sup>42</sup> T 97 (163) EHU 49 (72); EHU 50 (73); 57 (81). Véase RABADE, Sergio, *Hume y el fenomenismo moderno*, Madrid: Gredos, 1975, p. 238.

<sup>43</sup> RABADE (1975) p. 235; 242.

En segundo lugar, ella es una idea *'fuerte y vivaz, derivada de una impresión presente relacionada y asociada con ella'* <sup>44</sup>. ¿Pero qué idea es ésta? Sabemos que una idea es una copia pálida de una impresión; la creencia, luego – al ser vivaz – no es esta idea. La vivacidad y fuerza a la que alude Hume, se debe a que en la práctica se la confunde con un sentimiento. La creencia queda identificada como sentimiento y como modalidad peculiar de concebir.

*"Cada vez que un objeto se presenta a la memoria o a los sentidos, inmediatamente, por la fuerza de la costumbre, lleva inmediatamente a la imaginación a concebir aquel objeto que normalmente le está unido. Y esta concepción es acompañada por un sentimiento o sensación distinto de las divagaciones de la fantasía. En esto sólo consiste la naturaleza de la creencia"* <sup>45</sup>.

Así pues, hay un modo de concebir las cosas que las hace creíbles, aunque carezcan de valor demostrativo, son persuasivas, si cabe el término, pues se sienten –la mente las siente– de un modo que las distingue de la fantasía. Recordemos que cuando una demostración nos convence de alguna proposición, no sólo la concebimos como verdadera, sino que no podemos concebir la posibilidad de su contraria. Pero en los *matter of fact*, por fuerte que sea la experiencia siempre puedo concebir otra cosa: y crearemos en aquellas concepciones asentidas. Por eso, la creencia no es un producto de la parte cognoscitiva del hombre sino de la dimensión afectiva e imaginativa del ser humano. Las creencias no tienen origen en la razón, sino en la imaginación. Es ésta última la que construye, por un lado, quimeras y ficciones que dan origen a principios irregulares <sup>46</sup>. Pero, por otro lado, origina creencias comunes básicas <sup>47</sup> que, a través del hábito, nos otorgan un sentido del mundo producido a partir de la reflexión sobre nuestras percepciones imperfectas de la realidad.

---

<sup>44</sup> T 96 (161).

<sup>45</sup> EHU 48 (71); EHU 46 (70); T 97 (163) EHU 49 (72) HUME (1975) 37-40.

<sup>46</sup> EHU 48 (71).

<sup>47</sup> John Biro sostiene que Hume esta diciendo que, como la imaginación puede desbordarse en su poder sobre las ideas, hace falta algo que nos haga distinguir entre lo que no es sino una ficción y aquello a lo que cabe prestar asentimiento. Véase BIRO, John, "Hume's new science of the mind", en: FATE NORTON (1993) p. 42; Juan Andrés Mercado sostiene, por su parte, que *'la tensione fra la*

Los razonamientos causales se basan, entonces, en un sentimiento de confianza o *belief*. Dado que sucesos semejantes A se han visto acompañados de sucesos semejantes B, confiamos que en el curso de la experiencia futura, todo nuevo suceso A traerá necesariamente un suceso B. Los razonamientos causales se basan en la suposición de que la experiencia se comportará de la misma forma, que la experiencia futura concordará con la experiencia pasada <sup>48</sup>. Esta suposición es un término medio indemostrable en todo RCYE <sup>49</sup>.

Es decir, como premisa primera tenemos que en todos los casos conocidos de la experiencia pasada, la ocurrencia de un hecho o la existencia de un estado de cosas del tipo A se ha visto sucedido por un hecho o estado de cosas del tipo B. Pero ocurre que, como término medio, la experiencia futura se desarrollará de manera semejante a como tuvo lugar la experiencia pasada. Hay, pues, una conexión necesaria entre los hechos A y los hechos B. De modo que la conclusión es que toda ocurrencia futura de un nuevo hecho o estado de cosas del tipo A, será sucedida por un nuevo hecho o estado de cosas del tipo B.

La seguridad que proporciona el conocimiento afirmado en la primera premisa se basa en la experiencia directa (*present testimony*). Hablamos de cuestiones de hecho cuya prueba se ha obtenido a posteriori. La segunda premisa, ese 'término medio', pretende obtener certeza a priori acerca de cuestiones de hecho; pero no podemos

---

*ragione e la Natura si risolve nello stesso modo in entrambe le opere -Treatise e Enquiry : la consuetudine o custom genera la credenza segretamente e naturalmente. Alcune idee e ricostruzione dell'immaginazione si presentano come credenze per la loro energia intrínseca e si sentono in modo diverso dalle altre, e possono essere così separate da quelle che sono soltanto prodotto de la fantasia'. MERCADO, Juan Andrés, "Hume: La soluzione scettica allo scetticismo", en: Acta Philosophica, XI, 2 (2002) pp. 267-289.*

<sup>48</sup> EHU 43 (67). EHU 44 (68) : La costumbre, pues, es la gran guía de la vida humana. Tan sólo este principio hace que nuestra experiencia nos sea útil y nos obliga a esperar en el futuro, una serie de acontecimientos similares a los que han aparecido en el pasado. La costumbre determina a la mente a pasar de una impresión a una idea. Esa determinación que experimentamos constituye el vínculo necesario entre la causa y el efecto. Los elementos mentales nos proporcionan la razón de ser de un mundo en que los objetos no están unidos para nosotros por vínculos misteriosos, sino por los principios de la naturaleza humana.

<sup>49</sup> Hume señala que '[...]Lo que este termino medio sea sobrepasa, debo confesarlo, mi comprensión'. EHU 34 (57).

probar a priori ninguna cuestión de hecho. Decir que todo ocurrirá igual que el pasado es una afirmación acerca de hechos que no han ocurrido aún. Una afirmación acerca de hechos venideros (de los que no hemos tenido experiencia) carece del valor probatorio de los hechos pasados (de los cuáles sí hemos tenido, en cambio, experiencia). Además, incluso si fuera cierto que el futuro de desarrollará igual que el pasado, eso no nos garantiza que exista dicha conexión necesaria entre unos hechos y otros. La conclusión del razonamiento no es necesaria, puesto que pasamos a través de un término medio improbable. Ahora bien, eso no quiere decir que la conclusión del razonamiento sea falsa. El término medio carece de valor si consideramos su certeza apriorística (no puede haber conocimiento a priori de cuestiones de hecho), pero no podemos decir que sea falso desde un punto de vista empírico, porque la falsedad de una proposición acerca de cuestiones de hecho, lo mismo que su verdad, ha de probarse a posteriori, en la experiencia. Y no podemos probar la verdad fáctica de acontecimientos venideros en tanto que éstos no ocurran.

Desde el punto de vista lógico, los RCYE poseen una estructura formal aparentemente consistente. Sin embargo, Hume insiste en señalar que, además de que el término medio es una generalización prematura acerca de hechos de la experiencia futura, la propia naturaleza de los razonamientos causales impide que su conclusión sea necesaria, evidente y cierta. La razón es la siguiente. Al hablar de hechos de la experiencia, la mente humana puede elaborar conceptos e ideas y construir razonamientos con ellos; ahora bien, no hay que olvidar que toda idea debe proceder, según Hume, de una impresión. Siendo esto así, ha de reconocerse que los razonamientos causales no son puras relaciones de ideas, sino relaciones de ideas con las que nos referimos directamente a hechos de la experiencia. Por eso mismo, no puede proporcionar la certeza de un razonamiento lógico. Los razonamientos de este tipo hablan de cuestiones de hecho, y acerca de las cuestiones de hecho no puede haber certeza, sino solamente probabilidad. Por consiguiente,

nos estamos aquí ante una certeza absoluta, basada en la necesidad, sino tan solo una certeza probabilística o creencia. No podemos basar nuestros RCYE en la idea de conexión necesaria de causas y efectos, porque esa conexión necesaria, que, de existir, ha de darse en la experiencia, es inexperimentable.

La argumentación de Hume ha puesto énfasis en la provisionalidad y el carácter hipotético y meramente probable de nuestro conocimiento. Nuestra certeza se ha de limitar a la experiencia pasada y presente, pero no puede extenderse al futuro. El incierto soporte <sup>50</sup> de los razonamientos causales pareciera esbozar una valoración poco atractiva de ellos mismos. No siendo posible alcanzar conocimiento seguro alguno, al estar apoyados en un sentimiento de confianza habitual, pareciera que Hume es un escéptico del razonamiento inductivo o de la posibilidad del conocimiento en general <sup>51</sup>. Sin embargo, Hume está proponiendo que el conocimiento, la racionalidad se incarne en la vida común, en el horizonte de los asuntos humanos.

---

<sup>50</sup> T 183 (272). El Appendix, agregado al final del *Treatise*, vincula de manera expresa la *belief* con el sentimiento. Así, dice Hume: '*Podemos pues concluir que la belief (creencia) consiste en un cierto sentimiento; en algo que no depende de la voluntad [...] Cuando estamos convencidos de cualquier cuestión de hecho, no hacemos más que concebirla junto con un cierto sentimiento, diferente que aquel que acompaña a las simples ensoñaciones de la imaginación. Y, cuando manifestamos nuestra incredulidad respecto de un hecho, damos a entender que los argumentos en pro del hecho no producen ese sentimiento*'. T 624 (824).

<sup>51</sup> Iniciada en Grecia, la larga tradición escéptica se nutre de las aporías de Pirrón y los tropos de Sexto Empírico. En esta tradición se incluye también el pensador Nicolás de Autrecourt, quien negaba las nociones de causa y substancia, pilares de la ontología medieval. De esta manera, la radicalidad de Pirrón y el vigor de las tesis de Autrecourt constituyeron antecedentes significativos de Hume. Otras fuentes escépticas no menos importantes son las de Pierre Bayle y de Montaigne. Para un panorama del escepticismo en general, véanse POPKIN, R., *Historia del escepticismo de Erasmo a Spinoza*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1983; STROUD, Barry, *El escepticismo filosófico y su significación*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1991; NADLER, Steven, "The Medieval Roots of the Occasionalist Roots of Hume" en: *The Monist*, Vol. LXXIX, 3 (1996) pp. 448-466. Para una comprensión del escepticismo de Hume véase OLASO, Ezequiel de, *Escepticismo e Ilustración*, Valencia: Universidad de Carabobo, 1981 y STOVE, D.C., *Probability and Hume's inductive skepticism*, Oxford: Oxford Clarendon Press, 1973, en especial el capítulo II.

## 2. Epistemología de las ciencias humanas.

Ocurre que los razonamientos causales o probables son la base misma de nuestro conocimiento de las cuestiones de hecho. En virtud de la introducción de la *belief*, la argumentación humeana se concentrará ahora en mostrar cuál es el ámbito en el que el razonamiento probable tiene lugar. De este modo, son varios los argumentos en favor de una valoración positiva de este razonamiento. En este horizonte aparecerá además el naturalismo de Hume.

### 2.1 El razonamiento probable y la vida ordinaria.

El primer argumento a favor del razonamiento probable o causal consiste en señalar su carácter específico, no reducible al razonamiento demostrativo.

*“Todos los razonamientos pueden dividirse en dos clases, a saber, el razonamiento demostrativo o aquel que concierne a las relaciones de ideas y el razonamiento moral o aquel que se refiere a las cuestiones de hecho y existencia”<sup>52</sup>.*

Hume ofrece por lo menos dos razones para esta distinción. La primera razón pone énfasis en la imposibilidad de reducir los razonamientos inductivos a los deductivos, cosa sólo posible si presuponemos la uniformidad de la naturaleza, esto es, que el futuro seguirá siendo como el pasado; pero esta premisa se justifica inductivamente y el razonamiento se vuelve circular. ¿Son entonces los razonamientos inductivos imposibles de justificar?, ¿Son irracionales?, ¿Solo nos queda el escepticismo?.

---

<sup>52</sup> T 96 (160); 124 (199); 139 (215); 413 (559); 448 (603); 458 (619); EHU 35 (57).

En ningún lugar Hume sostiene que sólo el razonamiento demostrativo sea racional; los razonamientos probables, causales o inductivos lo son aunque se apoyan en otro tipo de evidencia que se denomina moral.

La segunda razón se debe a la distinción entre las reglas ‘para juzgar de causas y efectos’ de aquellas ‘reglas de la lógica formal’<sup>53</sup>. Son las primeras las que Hume conviene usar en sus razonamientos pues le permitirán distinguir entre inferencias causales correctas e incorrectas; de hecho, sólo las primeras darán origen a creencias razonables. Esto quiere decir que no basta con la naturalidad de las creencias, para que las aceptemos racionalmente; es necesario que se respeten ciertas reglas.

El segundo argumento en favor del razonamiento causal consiste en indicar su carácter natural e instintivo. Aquí debemos hablar de lo que se entiende por ‘naturalismo’ en la obra de Hume, pues nuestro autor estaría proponiendo una naturalización de la epistemología<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> La conjunción constante es una condición necesaria del razonamiento causal ¿es también suficiente? La respuesta es negativa. No todo lo que ‘va después’ es ‘causado por’. Esto significa que para establecer causalidad, a la constatación de una conjunción constante hay que exigirle ciertas condiciones que nos permitan determinar cuál es la línea de comunicación entre causa y efecto. Esas condiciones son estas reglas, inspiradas en las reglas de Newton. T 173-175 (257-261); EHU 136-148 (163-175).

<sup>54</sup> La interpretación naturalista se la debemos a Norman Kemp Smith, quien tomó distancia de la posición que sostenía que la principal preocupación de Hume radicaba sólo en cuestiones epistemológicas (este es el llamado ‘punto de vista de Oxford’) y propuso una mirada nueva sobre Hume defendiendo la tesis según la cual la naturaleza humana es pasional antes que cognitiva, esto es, que la *belief*, el sentimiento de confianza, es pieza clave de nuestro dinamismo cognoscitivo, o mejor pasional, toda vez que se apoya en este feeling. Estamos ante una manera de concebir y conocer nuestro entorno que surge de nuestra propia naturaleza. KEMP SMITH, Norman, *The Philosophy of David Hume*, London: Macmillan and Co, 1966, en especial capítulos I y VII; STROUD, B., *Hume*, London: Routledge and Kegan Paul, 1977, p. 222. Fate Norton está de acuerdo con el naturalismo; pero hace dos observaciones. La primera, es que en ocasiones encontramos que la razón encuentra relevancia alternativamente respecto del sentimiento. La segunda tiene que ver con el uso ambiguo que hace Hume del término ‘natural’. FATE NORTON, David, “An introduction to Hume’s thought”, en: NORTON, D. F. (Ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 23.



Al final de la sección V de la EHU, Hume presenta al hábito como un instinto que se nos ha otorgado gracias a la 'sabiduría habitual de la naturaleza', que es, en parte, responsable de la supervivencia de los hombres. Según esta idea, la propia naturaleza nos hace posible la previsión de sus propias regularidades.

*"De la misma manera que la naturaleza nos ha enseñado a usar nuestros órganos sin darnos conocimiento de los músculos y nervios por los cuales son movidos, igualmente ha implantado en nosotros un instinto, que conduce al pensamiento por un curso que corresponde al que ha establecido entre objetos externos, aunque ignoremos los poderes o fuerzas de los que este curso y sucesión regular de objetos depende en su totalidad"* <sup>55</sup>.

Lo que Hume advierte es que el conocimiento de las cuestiones de hecho descansa sobre un fundamento probable, que afirmamos a través de un instinto natural y pasional. En este sentido, los juicios que suponen razonamiento causal contienen en sí mismos un elemento no cognitivo. Es en este orden de ideas que el papel de la *belief* en los asuntos humanos es imprescindible, pues, siendo imposible para la razón justificar los principios últimos del conocer, nos queda guiarnos en la vida ordinaria a través de ella y la *custom*. El hábito, el sentimiento de confianza y la imaginación, fundan y posibilitan creencias básicas para nuestra supervivencia. No estamos ante un abandono del conocimiento sino que por el contrario, debido una

---

<sup>55</sup> EHU 55 (79). La introducción del hábito como un instinto para la supervivencia humana puede considerarse una explicación compatible con la idea de la selección natural esbozada posteriormente por Darwin. Evidentemente Hume no sostuvo que nuestra capacidad instintiva o incluso nuestra capacidad de actuar moralmente emanen de nuestra constitución genética. En lo que concierne a la moral, estas tesis se alejan de Hume y nos acercan, ni si quiera al propio Darwin, si no más bien a P. Kropotkin quien llega a sostener que todo lo natural es moral. Véase por ejemplo su *Origen y Evolución de la Moral*, Jucar, Gijón, 1977. Más contemporáneamente, la sociobiología insiste en que no existe diferencia tajante entre lo humano y lo animal de modo que nos pide además que veamos la vida ética y social humana como un producto evolutivo, integrándolo en la historia evolutiva que nos precede. Aunque el programa de la sociobiología exige que se obtengan conocimientos sobre las bases genéticas del comportamiento, encontrar la base genética de un comportamiento no es lo mismo que declararlo inalterable. Para una historia de la sociobiología véase la obra de WILSON, James, *The Moral Sense*, New York, The Free Press, 1993 y ROSAS, Alejandro, "Filosofía Moral del Naturalismo", en: *Ideas y Valores*, 106, (1998) pp. 122-135. En Hume, hay sin duda una argumentación naturalista; pero una que no pierde de vista las dimensiones sociales y culturales en las que se desarrolla el hombre.

cuestión de prudencia práctica, es preferible conservar la creencia en los razonamientos causales que constituyen una guía de nuestra acción.

Por lo tanto nuestros razonamientos inductivos se deben 'al dinamismo de la naturaleza humana, que nos lleva a hacer este tipo de inferencias'<sup>56</sup>. El que sean naturales le parece a Hume suficiente justificación; pero no olvidemos que no cualquier tendencia de la imaginación o del razonamiento en general va a ser aceptable. Serán aceptables aquellas que nos ayuden a vivir.

*"[...] tengo que distinguir entre principios permanentes, irresistibles y universales, como es la transición debida a costumbre que va de causas a efectos y de efectos a causas, y principios variables, débiles e irregulares. Los primeros constituyen la base de todos nuestros pensamientos y acciones, de modo que, si desaparecieran, la naturaleza humana perecería o se destruiría inmediatamente"*<sup>57</sup>.

Hay un texto muy parecido en la EHU, aunque el énfasis se desplaza a la experiencia:

*"[...] sin el influjo de la experiencia estaríamos en total ignorancia de toda cuestión de hecho, más allá de lo inmediatamente presente a la memoria y a los sentidos. Nunca sabríamos ajustar los medios a fines o emplear nuestros poderes naturales en la producción de cualquier efecto. Se acabaría inmediatamente toda acción, así como la mayor parte de la especulación"*<sup>58</sup>.

El tercer argumento, que supone los anteriores, consiste, finalmente, en señalar que la inferencia causal proporciona un conocimiento válido, aunque probable, pudiendo en algunos casos esa probabilidad ser casi una certeza. Esa certeza probable está en función de la evidencia de cada caso pues cada caso observado y las circunstancias en las que ocurre la observación ofrecen diferente grado de certeza<sup>59</sup>. Y lo más importante que señala Hume, habrá que tener en cuenta el

<sup>56</sup> EHU 46-47 (69-70).

<sup>57</sup> T 225 (322) Hume alude precisamente aquí a las quimeras y ficciones producto de la *fancy*. De este tipo son las ficciones filosóficas que aluden a causas últimas.

<sup>58</sup> EHU 44 (68).

<sup>59</sup> T 136 (212) ; EHU 36 (59).

grado de analogía entre los casos observados: cuanto mayor sea la analogía, mayor será el grado de certeza de nuestra inferencia <sup>60</sup>.

Más que oponerse al proceso general de los razonamientos causales Hume se opone a la utilización incorrecta de los razonamientos inductivos. Por ejemplo, en cuanto a tener cuidado con la analogía nos dice:

*"[...] sólo cuando dos clases de objetos se encuentran constantemente conjuntados, podemos inferir la una de la otra, y si se presentase un efecto completamente singular y que no se pudiera incluir en ninguna especie conocida, no veo que pudiéramos formar conjetura o inferencia alguna acerca de su causa" <sup>61</sup>.*

Así pues, a pesar de que los razonamientos causales descansan sobre una base incierta, ese 'término medio' que Hume critica, confiamos en ellos. Si alguien sostiene que es sólo probable que el sol saldrá mañana, a decir de Hume, haría 'el ridículo' <sup>62</sup>. En tanto cuestión habitual consideramos al razonamiento causal digno de confianza.

## **2.2. La modestia del razonador cabal**

El escepticismo de Hume consiste entonces en la negación de que tengamos conocimiento universal y necesario de las cuestiones de hecho. Tal afirmación niega no sólo que podamos conocer algo que trascienda el campo de la experiencia y de la vida cotidiana sino además que el fundamento de la acción y de los asuntos en este terreno de lo probable sea la razón – esto es la razón demostrativa, tal como Hume

---

<sup>60</sup> T 142 (219); EHU 58 (82).

<sup>61</sup> EHU 48 (71).

<sup>62</sup> T 124 (199). Hume nos está diciendo que es razonable y necesario utilizar estos razonamientos si no queremos pasar por ridículos o tontos. Véase EHU 36 (59) y T 404 (548) donde de manera expresa sostiene que 'no hay filósofo [...] que no reconozca la fuerza de la evidencia moral y que tanto en la teoría como en la práctica no se guié por ella, aceptándola como razonable fundamento'. Por lo demás, Hume suele usar el adjetivo 'razonable' para hacer referencia al razonamiento inductivo. EHU 146 (172).

la entiende - reducida al ámbito de las relaciones de ideas <sup>63</sup>. Por eso es que Guerrero del Amo sostiene que los razonamientos que Hume valora, dada su importancia práctica, son los razonamientos inductivos:

*"[...] porque una parte considerable de nuestras creencias y nuestras acciones están basadas en ellos y sólo valiéndonos de ellos podemos sobrevivir" <sup>64</sup>.*

Por tanto no estamos ante un abandono del conocimiento, ante una duda radical sino ante una moderación o mitigación del escepticismo <sup>65</sup>, fruto del carácter instintivo y pasional que adquiere el conocimiento. Tal mitigación o moderación ejerce por lo menos dos funciones: una en el nivel filosófico y otra en el nivel de la vida común. En este último caso, el escepticismo cumple un papel importante pues

*"La mayoría de la humanidad tiende naturalmente a ser afirmativa y dogmática en sus opiniones y, mientras ven objetos desde un solo punto de vista y no tiene idea de los*

---

<sup>63</sup> T 413 (558) Hay que precisar que Hume hace un uso indistinto de entendimiento y razón y tiende a usar, también indistintamente, la facultad (razón) con las actividad que ella realiza (razonamiento). La razón es para nuestro autor, la facultad encargada del discernimiento de la verdad y falsedad, que opera mediante el razonamiento abstracto o científico, que permite conocimiento. Y en este sentido se trata de un uso restringido. De otro lado, Hume no alude para nada a la razón como facultad de tipo práctico, pero no desestima su participación en el horizonte de la evaluación moral.

<sup>64</sup> GUERRERO, José "El escepticismo de Hume", en: DE SALAS / MARTÍN (1998), pp. 25-39. Además del mismo autor, "La naturalización de la epistemología de Hume", en: *Revista de Filosofía*, XIII, 23 (2000) Universidad Complutense de Madrid: pp. 61-84. Rábade ha señalado en este contexto que 'el escepticismo se ve burlado por el naturalismo'. RABADE (1975) p 281.

<sup>65</sup> La discusión actual sobre el estatuto del escepticismo humeano es un tema que sobrepasa la presente investigación. Sin embargo, puede ser útil la distinción de Fogelin entre distintos niveles de escepticismo. En el primero, se encontrarían los pirrónicos, considerados radicales por recomendar la suspensión del juicio pues no se tienen criterios que permitan distinguir una opinión verdadera de la que no lo es. Y en Hume no encontramos tal recomendación. Si se considera escéptico lo es bajo una segunda acepción: por su crítica a las capacidades de nuestro entendimiento y su discusión respecto de cómo construimos creencias injustificadas. FOGELIN, Robert, "Hume's Scepticism" en: FATE NORTON (1993), pp. 90-117. MacNabb sostiene que Hume es un escéptico radical. MacNabb, D.G.C, *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality*, London: Hutchinson's University Library, 1951, p. 13. Para una discusión sobre el pirronismo o no de Hume, véase OLASO (1981) p. 22; MARTINEZ, José, "El problema del mundo externo en Hume", en: *Pensamiento*, XLVIII, 182 (1992) p. 410; FERNÁNDEZ, Clemente (1996) p. 50., y MERCADO (2002) pp. 270-277. Por su parte, María Montes afirma, en este contexto que nuestro autor puede ser o no escéptico a la vez '[...]porque lo es bajo diferentes perspectivas. Es escéptico en el sentido en que la razón no puede transgredir el límite de lo transfenoménico, pero no lo es en cuanto que la fuerza de la naturaleza nos impulsa a creer en la realidad externa'. MONTES, María "Interpretaciones contemporáneas de la filosofía de Hume en España", en: DE SALAS / MARTÍN (1998), p. 44.

*argumentos que lo contrarrestan, se adhieren precipitadamente a los principios a los que están inclinados y no tienen compasión alguna con los que tienen sentimientos opuestos”* <sup>66</sup>.

Mientras un escepticismo radical no es benéfico <sup>67</sup>, este escepticismo mitigado es importante para la vida social. Al nivel filosófico esta clase de escepticismo tiene un papel fundamental en la lucha contra el dogma y la metafísica irregular. El escepticismo limita nuestras investigaciones a los temas que estén mejor adaptados a la estrecha capacidad del entendimiento humano. Es decir, el escepticismo epistemológico respecto del entendimiento debe ser usado como forma de mejorar la metodología en la construcción de nuestro conocimiento. El escepticismo mitigado parece tener entonces una función pedagógica:

*“En general hay un grado de duda, de cautela y modestia que, en toda clase de investigaciones, debe acompañar siempre al razonador cabal”* <sup>68</sup>.

El razonador cabal sabe que se mueve en el terreno de lo probable, sabe que su reflexión sobre la vida ordinaria, se apoya en la *belief*. Dicho con otras palabras, al reflexionar imaginativamente – al creer – <sup>69</sup> construye un sentido para su mundo sobre la base de la experiencia y la certidumbre, únicas guías de su quehacer.

*“Solo la experiencia nos enseña la naturaleza y límites de causa y efecto y nos permite inferir la existencia de un objeto de la de otro. Tal es el fundamento del razonamiento moral, que*

---

<sup>66</sup> EHU 161 (188).

<sup>67</sup> EHU 158-153 (186-189). Roger Scruton ha afirmado de manera sugerente que el escepticismo no se aplica a todo lo que creemos de modo que separamos los "lujos" de las "necesidades" epistemológicas. Es posible tener creencias fidedignas acerca de algunas cosas, o en ciertas áreas, aunque no en otras. Es posible creer que se tiene la suficiente evidencia para considerar a la ciencia como conocimiento -en un sentido fuerte- y, al mismo tiempo, dudar, por ejemplo, de las creencias religiosas. Entre las necesidades epistemológicas se encuentran la creencia en un mundo objetivo diferente de nosotros y cuya existencia no depende de nosotros. Si abandonamos esta creencia todo el conocimiento científico, y en realidad nuestros juicios de sentido común tendrían también que ser abandonados. Y en el caso de Hume, el razonamiento probable es una necesidad epistemológica: podemos ser escépticos respecto de aquello que rebasa lo empírico y creer, al mismo tiempo, en la fuerza de la naturaleza sin pretender desvelar las leyes últimas que rigen los fenómenos. SCRUTON, Roger, *Filosofía moderna*, Santiago de Chile: Cuatro Vientos, 1999, p. 17.

<sup>68</sup> EHU 162 (189).

<sup>69</sup> T 193-194 (283-284). Que la creencia sea un sentimiento de confianza, una manera de concebir certidumbres básicas no la hace irracional.

*forma la mayor parte del conocimiento humano y es la fuente de toda acción y comportamiento humano”* <sup>70</sup>.

Ahora entendemos por qué Hume se ha comprometido con la empresa de sustituir la metafísica tradicional por una metafísica que aplique el método experimental de razonamiento ‘a las cuestiones morales’, tal como reza el subtítulo del *Treatise* <sup>71</sup>. Aunque reposan en el ámbito de lo contingente, las ciencias morales o humanas <sup>72</sup> son posibles porque se apoyan en la lógica de lo probable y la experiencia y pone coto así a los argumentos ‘metafísicos’ y a las quimeras de los ‘entusiastas’ <sup>73</sup>.

<sup>70</sup> EHU 164 (191). La experiencia tiene en Hume un doble sentido. Por una parte, significa la inmediatez de las impresiones. Pero por otra, la experiencia es una suerte de sedimentación acumulada – expresada en el hábito o *custom* – de un pasado que podemos aprovechar actualmente en el presente y, proyectivamente, hacia el futuro.

<sup>71</sup> La literatura especializada adopta dos perspectivas respecto de la aplicación del método empírico en los asuntos humanos. La primera defiende que los análisis de Hume tienen un marcado carácter psicológico y que, en consecuencia, su epistemología y su crítica de los conceptos de la metafísica tradicional es ilegítima. La segunda perspectiva señala que los análisis semánticos y epistemológicos son independientes de los psicológicos y constituyen el auténtico núcleo de la ciencia del hombre. Se salva así la epistemología de Hume de las críticas a que lleva el adoptar la primera perspectiva. Sin embargo hay aquí dos problemas distintos. Uno es el problema de cuál debe ser la lectura <correcta> de Hume, cualquier cosa que ello signifique. Otro asunto es el de la legitimidad para, desde una filosofía entendida como psicología, fundamentar el conocimiento. Por lo demás, por ‘cuestiones morales’ hemos de entender no sólo la moral propiamente dicha, sino también la antropología, la psicología, la sociología, la filosofía política, temas que en el ámbito de la filosofía del siglo XVIII, comprendían todo lo relacionado al hombre. Una excelente visión panorámica de los estudios en torno a Hume la encuentra el lector en MALHERBE, Michel, “Les Études Humiennes”, en: *Archives de Philosophie*. XLIV (1981) pp. 637-671; PASSMORE (2000), p. 112.; GARCÍA ROCA (1981) p. 60; MONTES, María, “Interpretaciones contemporáneas de la filosofía de Hume en España”, en: DE SALAS / MARTÍN (1998), pp.41-57.

<sup>72</sup> EPM 174 (38). Passmore ha señalado que ‘Le scienze morali [...] si trovano nella necessità di una nuova logica: fornire quella logica è il principale intento che sta dietro al Libro I del Trattato. Senza anacronismi, possiamo pensarlo come la metodologia di Hume delle scienze sociali [che] devono funzionare con una logica di probabilità’. PASSMORE (2000) pp. 104-105. Así pues «cuestiones morales» significaban para Hume no sólo la filosofía moral – tal como la reconocemos hoy – sino lo que hoy llamaríamos ciencias sociales, en la que se incluirían la psicología e incluso a la lógica, a la que concebía como una teoría sobre el funcionamiento de la mente durante el proceso del razonamiento. Cuando Hume habla de introducir el método experimental en ellas, no debemos pensar que trataba de convertirlas en lo que hoy llamaríamos ciencias experimentales. El método experimental, aquí significa sólo un método que se basa en la experiencia y en la observación de los hechos. Cuando los doctos o conversadores, por poner el caso, discuten ‘cuestiones morales’ hacen afirmaciones sin la más mínima evidencia real. Se basan en la elocuencia más que en la argumentación; predicán, cuando lo que deberían hacer es examinar los hechos.

<sup>73</sup> SANFELIX, Vicente, “Del delirio melancólico a la serenidad reflexiva: el escepticismo humeano y la condición humana”, en: MARRADES, Julián / SÁNCHEZ, Nicolás (Eds.), *Mirar con cuidado, filosofía y escepticismo*, Valencia: Pretextos, pp. 55-69. En los “Diálogos sobre la religión natural” se lee: ‘Cuando nos aventuramos más allá de los asuntos humanos [...] nos topamos con algo que está mucho más allá

Mientras el *knowledge* se reserva para el estrecho ámbito de la razón demostrativa, la *belief* se despliega en el horizonte experiencial habitual de nuestra vida. Su tarea será articular un nuevo método – el de la observación, el de la generalización cauta – en el campo de la ciencia del hombre, en concreto en la antropología, la psicología, y a la larga en todo aquello que Hume consideraba dentro de la filosofía moral.

En este escenario los asuntos estrictamente morales – éticos – al pertenecer al terreno de lo contingente, alcanzarán su fundamento, esto es, aquellos principios de los que deriva toda censura o aprobación, no mediante la razón demostrativa, sino, por el contrario, a través de los lineamientos del método experimental que infiere máximas generales a partir de la comparación de casos particulares <sup>74</sup>.

La coherencia le exige a Hume alejarse de la metafísica, pero no negándola de manera arbitraria sino apoyándose en un empirismo y un naturalismo que le exigen un esfuerzo constante para detectar las falacias en que incurren los que postulan fundamentos inmutables – en virtud del cual hace revisiones, amplia sus reflexiones. El escepticismo de Hume constituye un resultado de su investigación, es cierto; pero a través de la utilización de la misma actitud escéptica, de modo que no estamos sólo ante una actitud prudente, sino sobre todo frente al instrumento de lucha contra todas las formas de dogmatismo; es el fruto de una actitud filosófica

---

*del alcance de nuestras facultades. Mientras nuestras especulaciones versan sobre los negocios, la moral, la política...apelamos en todo momento al sentido común y a la experiencia, que refuerzan nuestras conclusiones filosóficas y eliminan, al menos en parte, la sospecha que tan justificadamente abrigamos ante toda argumentación extremadamente sutil y refinada'. HUME, David, Diálogos sobre la religión natural, Madrid: Tecnos, 1994, p. 65.*

<sup>74</sup> Hume reconoce que la filosofía moral, dedicada a los asuntos humanos, tiene una desventaja metodológica respecto de la filosofía natural. Ocurre que la planificación y la premeditación de los experimentos puede influir en los resultados de los mismos. Sin embargo, si nos basamos en una observación cuidadosa de la vida humana tomándola en su curso normal, podremos establecer '*una ciencia que no será inferior en certeza, y que será muy superior en utilidad, a cualquier otra que caiga bajo la comprensión del hombre*'. T XXIII. El método científico, por su parte, donde se establece primero un principio general abstracto, "*puede que sea más perfecto en sí mismo, pero conviene menos a la imperfección de la naturaleza humana, y es una fuente usual de ilusiones y errores*". EPM 174 (38).

cauta y apasionada <sup>75</sup>. Mediante la moderación de nuestro escepticismo fundamos, además, aquel espíritu antidogmático reclamado en la carta que abría este capítulo <sup>76</sup>.

La pesquisa sobre los límites del conocimiento humano nos deja con una antropología que considera al hombre como sensible más que racional. Se trata de una propuesta en la que no solo las operaciones cognoscitivas han de remitirse al dinamismo afectivo sino todas las acciones humanas; es nuestra dimensión afectiva la que proporciona el impulso para la acción y la racionalidad misma - o mejor, razonabilidad - depende de nuestro dinamismo pasional.

A la filosofía moral le concierne pues el estudio del quehacer humano <sup>77</sup>. Allí se dirige la mirada. Son las pasiones, como el orgullo y la humildad, las que guían las relaciones del hombre con su entorno social. Es eso lo que nos corresponde ver ahora.

---

<sup>75</sup> EHU 40 (63).

<sup>76</sup> Hume se ha empeñado en la tarea de hacer posible una metafísica limpia de toda 'vanidad y superstición' pues el 'metafísico' se esfuerza en un ejercicio que es fuente de incertidumbre y error dada su pretensión de develar la estructura última de la realidad. Por el contrario, la 'verdadera metafísica', la del 'filósofo activo', se ajusta a la vida corriente pues 'moldea el corazón' [EHU 7-9 (21-22)] y 'corrige nuestros hábitos' [EHU 40 (63); 162 (189)]. Para Eléanore Le Jalle, el empirismo humeano se presenta como un proyecto para satisfacer la búsqueda de la verdad pero liberando a la filosofía de ciertos peligros propios de *'la superstition et son melange de jargon metaphysique'*. LE JALLE, Eléanore, "La Science de la Nature Humaine de Hume: un Empirisme Autoregulé", en: *Revue Philosophique*, 2 (2001) p. 213- 230.

<sup>77</sup> EHU 161 (189).



## CAPITULO II

### EL DINAMISMO DE LAS PASIONES

El siglo XVIII europeo asiste a la construcción de una moral laica que permita una integración del individuo en el nuevo orden que está naciendo. Frente a aquel mundo jerarquizado donde moral y religión se identifican, la nueva moral busca otro fundamento. Por consiguiente, se arriba a un conflicto con una moral que tiene su estatus y frente a la cual empieza a construirse otra, independiente de toda confesionalidad.

Así, punto de coincidencia de gran parte de la reflexión filosófica generada en el movimiento ilustrado es la discusión en torno al concepto de sociedad civil <sup>1</sup>, que articula la discusión en torno a temas tales como naturaleza humana, individuo, y el refinamiento de las costumbres <sup>2</sup> en tanto comprende dichos temas como

---

<sup>1</sup> GAUTIER, C. , *L'invention de la société civil*, PUF, París 1993, y ROBERTSON, J., "The Scottish Contribution to the Enlightenment", en: <http://www.history.ac.uk/projects/elec/sem12.html>. Para el proceso de *individualización social* se puede consultar RENAULT, A., *L'ère de l'individu*, París: Gallimard, 1989 y DUMONT, L., *Homo Aequalis*, Madrid: Taurus, 1982; PULCINI, Elena, "La pasión del hombre moderno", en: VEGUETI, Silvia (ed.), *Historia de las Pasiones*, Buenos Aires: Losada, 1998, pp. 155-200. Lo que está en juego aquí es la noción de interés, ligada al tema del *amour propre*. Es a lo largo del siglo XVII y el siglo XVIII cuando tiene origen dichos conceptos, que no puede separarse del ascenso de una clase como fue la burguesa y su defensa del *individualismo*.

<sup>2</sup> Para una historia de las costumbres y las buenas maneras de este período véase MORGAN, M., *Manners, Morals and Class in England, 1774-1884*, New York: Sant Martin Press, 1994, pp. 8-31,

necesarios para construir el marco social mediante el cual los seres humanos aspiran a obtener su cuota de felicidad, en tanto convivencia posible, sobre esta tierra.

Para la ilustración escocesa <sup>3</sup>, la imbricación entre las pretensiones individuales <sup>4</sup> y las demandas de la colectividad eran medios, si no para garantizar el progreso material y moral, sí al menos para proteger los logros sociales, políticos y económicos ya obtenidos. Hume cree que entre las ganancias de una vida civilizada sobresalen el conocimiento, 'la industria y la humanidad', factores estos que no sólo son ventajosos para la vida privada sino que a la vez 'difunden su influencia benéfica al público, y convierten a los gobiernos en grandes y florecientes a la vez que hacen a los individuos felices y prósperos' <sup>5</sup>.

Ahora bien, Hume cree que es la pasión la que mueve el mundo social. La sociedad está constituida, pues, por individuos que se relacionan desde su dinamismo pasional. De lo que se trata entonces es de comprender ese dinamismo a partir de la naturaleza humana <sup>6</sup>. Es en el marco de estas ideas que aparece la propuesta

---

<sup>3</sup> La Ilustración escocesa asume tres presupuestos. En primer lugar, no habiendo Dios, la moral ha de fundarse en la *laicidad* del pensamiento que desemboca en la concepción de la naturaleza humana. En segundo lugar una visión antropológica relativamente pesimista en virtud de la cual los hombres tienen motivaciones egoístas aunque habrá de discutirse este egoísmo y, finalmente, una orientación empirista. La empresa que desea construir una *moral laica* requiere introducir una concepción filosófica que se base en la independencia y en la capacidad de los poderes humanos. Se trata de una concepción del hombre distinta - y que para el ámbito político instituye un nombre preciso: *ciudadano*. COLOMER, Josep, "Ilustración y Liberalismo en Gran Bretaña", en: VALLESPIN, Fernando (ed.), *Historia de la Teoría Política*. Varios vols. Madrid: Alianza Editorial, 1990. Vol. III.

<sup>4</sup> GAUTIER (1993) p. 7.

<sup>5</sup> HUME, David, "Sobre el origen y el progreso de las artes y las ciencias", en: HUME, David, *Ensayos políticos*, Madrid: Tecnos, 1994, p. 37.

<sup>6</sup> Hay aquí un derrotero interesante que tiene que ver con el desarrollo diverso de las ilustraciones francesa y británica. Es claro que el muy diferente sistema político y social, la distinta relación de la monarquía con la aristocracia, el diferente papel de la religión en el Estado, son elementos a tener en cuenta; pero también lo son las diferencias filosóficas que subyacen a ambas tradiciones. Los británicos no tenían *philosophes*, sino "*moral philosophers*". Smith y Hutcheson lo fueron. Para ellos, la razón no explicaba suficientemente las virtudes sociales; pero tampoco lo hacía el interés personal o el amor propio. A diferencia de Hobbes, que formuló su filosofía moral sobre la base del interés personal, insistían en que la "humanidad" era desinteresada, que se derivaba de un sentimiento por el prójimo más que por uno mismo. Un dato no irrelevante para el caso de la ilustración británica consiste en la peculiar conjunción entre la filosofía moral, el metodismo, y la naciente economía: la teoría de las pasiones corre al lado de la dinámica del interés y de una incipiente teoría del

humana de establecer una nueva plataforma para las distinciones morales. Es preciso entonces atender las consideraciones de Hume sobre las pasiones porque, asentada en su proyecto de una *science of man*, ella prepara el terreno para la argumentación moral. Empecemos a rastrear dicha conexión.

## 1. Pasiones y Psicología Moral

En un artículo escrito por Marta Nussbaum, en que se somete a discusión la llamada 'ética de la virtud' se esboza un panorama del desarrollo de dos tendencias al interior de la filosofía moral norteamericana <sup>7</sup>. Interesa, para los fines de este apartado, destacar aquella tendencia que se esfuerza en una comprensión de nuestra vida afectiva como importante para nuestra vida moral, y que no admite ya una comprensión de las pasiones, deseos y emociones como una suerte de instintos animales irracionales carentes de todo tipo de contenido cognitivo. Esta tendencia empezó a elaborar un proyecto neo humeano del que forman parte, por ejemplo, autores como Bernard Williams o Annette Baier <sup>8</sup>. Este desarrollo fue posible porque empezó a atender a la psicología moral, esto es, el estudio de las

---

valor. El lector puede remitirse a HAZARD, Paul, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Alianza, 1985; GUSDORF, G., *El cristianismo en el Siglo de las Luces*, Navarra, Verbo Divino, 1977, y HIRSCHMANN, A. O. *Las pasiones y los intereses*, FCE, México, 1978, 146 p.

<sup>7</sup> Nussbaum sostiene que, si bien su clasificación es tosca, puede observarse el común sentimiento de insatisfacción tanto frente al utilitarismo, como con respecto del kantismo. Contra el primero se cuestiona el descuido de la pluralidad de bienes, una concepción estrecha de la razón, y la adopción de una concepción no cognitiva de la emoción y el deseo. La tendencia antikantiana, por su parte está más inclinada a integrar elementos no racionales en nuestro carácter al tiempo que cuestiona el universalismo basado en principios. El <terreno común> de ambos consistiría, entre otras cosas, en el interés por los temas de la motivación, la intención y el deseo del agente. De allí la importancia de la psicología moral. NUSSBAUM, Marta, "La ética de la virtud: una categoría equívoca", en: *Areté*, XI, N° 1-2 (1999) pp. 573-613.

<sup>8</sup> BAIER, Anette, "Extending the Limits of Moral Theory", en: *The Journal of Philosophy*, LXXXIII, 10 (1986) pp. 538-545; y en especial su *A Progress in Sentiments*, Harvard University Press, 1991, y HIRSCHMANN, Nancy, "Sympathy, empathy and obligation", en: JACOBSON, Anne (Ed.), *Feminist interpretations of Hume*, Pennsylvania State University, 2000, pp. 174- 193.

capacidades psíquicas que conciernen a la acción y simpatía morales, tales como las pasiones, deseos y la imaginación, que no son ajenas a la argumentación de Hume.

Es por supuesto posible estudiar la moralidad sin prestar particular atención a temas de índole más psicológico. Pero no puede pasar inadvertido el hecho según el cual en su esfuerzo de gobernar la acción, las normas morales no se eximen de rasgos psicológicos <sup>9</sup>.

Lo que queremos destacar, de la mano de Nussbaum, es que la importancia de la psicología moral pasó inadvertida gracias al acuerdo implícito entre los académicos norteamericanos respecto de una concepción de nuestra vida afectiva como carente de significado. De modo que no se estaba lejos de una concepción no cognitiva de las pasiones, que las redujo a meras reacciones irracionales sin relación con otros estados mentales. Acaso todo esto no era sino remanente de cierta tradición analítica que desatendió en su momento, bajo el estandarte de su carácter no proposicional, nuestras emociones, deseos y sentimientos. Esta desatención hacia que poco o nada pudiera decirse sobre ellas y mucho menos de su relación con la ética <sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Acaso dos sean los caminos para abordar las relaciones entre moral y psicología. En primer lugar, podemos empezar con alguna aspiración normativa, y preguntar por las implicaciones psicológicas que ella supone. En consecuencia, los principios morales son normativos si en su extensión proporcionan razones para la acción, consideraciones que cuentan para o contra acciones prospectivas. La importancia de los principios como razones normativas en este sentido, sin embargo, parece potencialmente dependiente de hechos psicológicos de agentes a quienes se aplican estos principios. En segundo lugar, podemos preguntar por los poderes y capacidades que hacen posible que la gente cumpla con las demandas morales, y considerar si tales factores psicológicos condicionan nuestro quehacer moral. De otro lado, no prestar atención, como señala Blum, a la psicología moral, empobrece nuestra comprensión del fenómeno moral sea porque desatiende nuestra afectividad, sea porque prescinde de un estudio del desarrollo del mismo. Véase, BLUM, Lawrence, *Moral Perception and Particularity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

<sup>10</sup> Más allá de la filosofía analítica, la mirada tradicional respecto de la vida afectiva sostiene precisamente que el mérito del carácter moral no radica en la posesión de emociones apropiadas, sino en la capacidad de dejarlas de lado para que la voluntad pueda ser determinada por principios racionales. Se resiste la idea de que las emociones pueden contribuir de manera positiva en la formación del carácter moral de una persona. Eso es así porque se sostiene que ser una persona que es 'presa' de sus emociones y pasiones la califica a los ojos del resto de manera inmediatamente negativa en doble sentido: como una persona irracional y como una persona incapaz de acceder a un

Este capítulo se consagra a mostrar el dinamismo de las pasiones, en la argumentación de Hume. A través de esta expresión hacemos alusión a dos derroteros que se atienden en esta parte de la investigación.

Nuestra atención se concentrará, en primer lugar, en el contenido significativo, cognitivo o proposicional de las pasiones que nos permite considerarlas ya no como impulsos irreflexivos sino como estados mentales impregnados de racionalidad. ¿Es posible encontrar este derrotero en Hume? Creemos que sí. En virtud de una interpretación flexible es posible encontrar un discurso en que las pasiones se perciben como significativas en las consideraciones de nuestro autor. Por supuesto varios intérpretes no están dispuestos a aceptar esto <sup>11</sup>.

El segundo, lo constituye una consideración respecto de la cual el hombre se comprende como sujeto de pasiones calmas y violentas. Antes de adentrarnos en estos asuntos hemos de atender primero a qué se refería el propio Hume con el término pasión.

---

punto de vista distinto respecto de la propia perspectiva individual. Por supuesto no hay que entender la afectividad como pasiva, sino como disposiciones del sujeto ligadas a la actividad de nuestro conocimiento práctico, esto es, una sensibilidad capaz de percibir la relevancia de determinados rasgos a la hora de actuar razonablemente. Por eso el acento recae sobre el carácter, sobre la construcción de la persona moral. Debo confesar que esta última reflexión ha surgido a partir de la lectura en un artículo que expresamente vincula sensibilidad, carácter y virtud. Véase MACDOWELL, J., "Virtue and reason", en: *The Monist*, 62 (1979) pp. 331-350.

<sup>11</sup> No es difícil adivinar por qué. En primer lugar, porque ha primado una lectura de Hume que, aun cuando ha puesto énfasis en el carácter pasional de su filosofía interpreta a las pasiones como privadas de racionalidad. En segundo lugar, la recuperación de Hume a inicios del siglo XX fue de carácter positivista que, asociada al principio de verificación, le atribuyó una consideración de las pasiones no cognitiva. Es frente a esa mirada que hay que ubicar la obra de autores como Ardal, Baier, Lecaldano y Tasset. Véanse ARDAL, Pall, *Passion and Value in Hume's "Treatise"*, Edinburgh: University Press, 1966, p. 114; LECALDANO, Eugenio, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Roma: Gius-Laterza & Figli, 1991, pp. 145-148; TASSET, José Luis, "Sobre la teoría de la evaluación moral en Hume", *Ágora*, 8 (1989) pp. 53-66.

## 1.1. Pasiones como Impresiones de Reflexión

Los intentos por comprender y clasificar las pasiones, desde Hipócrates, han insistido en términos fisiológicos, de modo que se las ha entendido como humores, espíritus vitales, vapores, etc.<sup>12</sup> Sin embargo es con Hutcheson con quien esta aproximación se deja de lado pues hay que "*dejar a los físicos y anatomistas explicar las diversas mociones en los fluidos o sólidos del cuerpo, que acompañan las pasiones*"<sup>13</sup>.

El libro II del *Treatise*, dedicado al estudio de las pasiones, representa el esfuerzo de Hume para elaborar una psicología de las pasiones que, a su vez, sirva de fundamento a la moral. Tal investigación se inicia con el establecimiento de una distinción entre impresiones de sensación e impresiones de reflexión, de las que tuvimos noticia al distinguir dos regiones en el ámbito del *present testimony*<sup>14</sup>:

*"Las impresiones originales, o de sensación, son aquellas que surgen en el alma, sin ninguna percepción anterior, por la constitución del cuerpo, los espíritus animales o la incidencia de los objetos sobre los órganos externos. Las impresiones secundarias, o de reflexión, son las que proceden de alguna impresión original, sea directamente o por la interposición de su*

<sup>12</sup> Una lista casi completa de las obras hipocráticas, acompañada de comentarios sobre su autoría, la encontrará el lector en REY, Abel, *La madurez del pensamiento científico en Grecia*, México: UTEHA, 1961. Rastreando la historia de la melancolía Stanley Jackson sigue la pista a la doctrina de los humores y de las pasiones desde la antigüedad y a lo largo de la Edad Media. Véase JACKSON, Stanley, *Historia de la melancolía y la depresión*, Madrid: Turner, 1986.

<sup>13</sup> HUTCHESON, Francis, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, Gainesville, Florida : Scholar's, Facsimiles & Reprints, 1969. p.57. Hume hace eco de Hutcheson al reservar estas consideraciones a las "ciencias de la anatomía y la filosofía natural". T 8 (51), 276 (388). A pesar de su rechazo a esas tesis, Hume sugiere que hay un fundamento biológico de los principios de asociación y por lo tanto de las pasiones. T 60-61. (115- 117). Las alusiones de Hume a los <espíritus animales> encuentran su locus clásico en la explicación psicofisiológica de Descartes. Cf. DESCARTES, R., *Les Passions de l'Ame*. Introducción y notas de Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1970, en especial los artículos XVI – XXV; XXXI, dedicados a la glándula pineal.

<sup>14</sup> A la base de esta división se encuentra la tesis de Hume según la cual las ideas difieren de las impresiones por ser menos intensas. Las impresiones de sensación incluyen los cinco sentidos y los apetitos corporales. Hume no dice mucho respecto de la naturaleza de las impresiones de sensación, aunque sostiene que pueden ser: (1) impresiones que conciernen a las figuras, movimiento y consistencia de los cuerpos, (2) impresiones concernientes al color, gusto, etc., y (3) placeres y dolores que surgen de la aplicación de objetos a nuestro cuerpo (T 192) a las que se refiere después como placeres y dolores corporales en T 275.

*idea. A la primera clase pertenecen todas las impresiones de los sentidos, y todos los dolores y placeres corporales. A la segunda, las pasiones y otras emociones semejantes a ellas”* <sup>15</sup>.

¿Son las impresiones de reflexión y las pasiones sinónimos en Hume? Kemp Smith y Ardal coinciden en el uso amplio que hace Hume del término ‘pasión’; pero mientras el primero señala que Hume no las refiere al placer y dolor, el segundo sostiene que su uso se confunde con el de impresiones de reflexión <sup>16</sup>.

De otro lado, la voluntad no está incluida entre las pasiones, sino que se trata de una

*"Impresión interna, sentida y consciente, que surge cuando producimos a sabiendas un nuevo movimiento de nuestro cuerpo o una nueva percepción de nuestra mente”* <sup>17</sup>.

El sentimiento de anticipación causal es, por su parte, un ‘sentimiento o impresión de la cual formamos la idea de poder o conexión necesaria’ <sup>18</sup>, que se clasifica como ‘impresión interna o impresión de reflexión’ <sup>19</sup>. Desafortunadamente, el contexto de este pasaje no deja en claro si las impresiones internas son idénticas a las impresiones de reflexión. De modo que o las impresiones internas (que incluyen a la voluntad y la expectación), son distintas de las impresiones de reflexión (pasiones), o las impresiones de reflexión son idénticas a las impresiones internas e incluye las pasiones, a la voluntad y al sentimiento de anticipación causal.

Nos parece que la primera interpretación es más consistente debido a que desde las primeras páginas del *Treatise* se describen las impresiones de reflexión como ‘pasiones, deseos, y emociones’ <sup>20</sup> sin mencionar a la voluntad y al sentimiento de

<sup>15</sup> T275 (387):. Las impresiones de reflexión tienen por causas próximas sólo las entidades mentales, es decir, de las impresiones o de las ideas. De suerte que la pasión no es una simple reacción a una impresión inmediata, como el placer o el dolor físicos; ella es producto de las ideas, es decir, de las representaciones de las impresiones sensibles.

<sup>16</sup> KEMP SMITH (1966) p. 162; ARDAL (1966), p. 8-11.

<sup>17</sup> T 399 (541); 439 (591).

<sup>18</sup> EHU 75 (100). La *belief* es un sentimiento de confianza; pero no es una pasión sino un modo de concebir y sentir nuestras representaciones.

<sup>19</sup> T 165 (247).

<sup>20</sup> T 8 (51).

anticipación causal. El uso que hace Hume del término 'impresión interna' se restringe a la discusión de la voluntad y la anticipación causal, y no se usa respecto de las pasiones <sup>21</sup>. En lo que sigue identificamos pues pasiones, deseos y emociones con impresiones de reflexión.

Hume divide a las impresiones de reflexión de varias maneras. En primer lugar, se distingue entre impresiones de reflexión directas e indirectas <sup>22</sup>. Si bien el libro II del *Treatise* concede gran parte de su estudio a éstas últimas, las directas, como veremos, son también importantes.

En segundo lugar, otra distinción alude a impresiones de reflexión instintivas y adquiridas <sup>23</sup>. Algunos comentaristas, como Kemp Smith, hablan de pasiones primarias aunque Hume no usa este término. Las impresiones de reflexión instintivas se denominarían "primarias" por ser pasiones fundacionales (en el sentido en que no surgen del placer o dolor), nacidas de un impulso natural. Las impresiones de reflexión secundarias, por el contrario, requerirían del placer o dolor; entre ellas se incluirían sentimientos más complejos como el amor o el odio <sup>24</sup>.

En tercer lugar, se distingue entre impresiones de reflexión calmas y violentas <sup>25</sup>.

<sup>21</sup> El catálogo de Hume en T 276 (288) no incluye la voluntad.

<sup>22</sup> Hume sostiene además que '*las pasiones directas dependen inmediatamente del bien o el mal, del dolor o placer. Entiendo por indirectas, las procedentes de los mismos principios, pero originadas a través de la adición de otras cualidades*'. T 276 (389). Hume también las llama impresiones de *volición o deseo*.

<sup>23</sup> T 8 (51), 218 (313), 417 (564); EPM 201 (69), 301 (192).

<sup>24</sup> KEMP SMITH (1966) p. 168; ARDAL (1966), p 10; MERCER, Philip, *Sympathy and Ethics*, Oxford: Oxford Clarendon Press, 1972, p. 22.

<sup>25</sup> Ya Aristóteles sostuvo la distinción entre pasiones calmas y violentas. Cf. *De Anima*, Oxford: Oxford University Press, 1974, 403a20. Además, *Retórica* 1380 a 5 y *Ética Nicomaquea* 1126a12. Hutcheson, por su parte, sostiene que la 'afección' designa una emoción calma que supone una percepción racional de alguna situación, y el término "pasión" designa emociones violentas basadas en instintos. Así, las cuatro pasiones primitivas (deseo, aversión, alegría y tristeza) son afecciones. Mientras que las *pasiones* surgen "*when more violent confused sensations arise with the affection, and are attendend with, or prolonged by bodily motions, we call the whole by the name of passion*" (Essay, p. 61). Para el desarrollo del trasfondo intelectual de Hume, véase MACKIE, John, *Hume's Moral Theory*, London: Routledgeand Kegan Paul, 1980, pp. 7-43



*“Las impresiones de reflexión pueden dividirse en dos clases: serenas y violentas. El sentimiento de la belleza y fealdad de una acción, de una composición artística y de los objetos externos pertenece a la primera clase”<sup>26</sup>.*

Las impresiones de reflexión se dividen pues en calmas y violentas, directas e indirectas. Cómo se relacionan éstas, no es claro en la argumentación del propio Hume<sup>27</sup>. A continuación nos vamos a detener en la argumentación de Hume en torno a las pasiones indirectas.

## 2. Contenido significativo y dinamismo de las pasiones

El libro II del *Treatise* otorga dos terceras partes al examen de las pasiones indirectas. En ese escenario es posible encontrar su carácter significativo. Hume se permite una amplia reflexión a propósito de ellas, y nos parece que en virtud de su tratamiento es posible rastrear las relaciones que ellas mantienen con otros estados mentales, en especial con las creencias.

<sup>26</sup> T 276 (388).

<sup>27</sup> Kemp Smith y Ardal han intentado esbozar una clasificación plausible de la teoría de las pasiones de Hume. Kemp Smith clasifica las pasiones como primarias o secundarias; éstas últimas se subdividen en directas e indirectas y sólo estas últimas en calmas y violentas. KEMP SMITH (1966) p. 168. Por su parte, Ardal distingue entre pasiones violentas y calmas tanto en el caso de las primarias, como en el de las secundarias a las que ha dividido en directas e indirectas. ARDAL (1966), pp. 10-11. Ardal ha admitido que fuerza el texto de los primeros párrafos del libro II. *“I want to make it quite clear that the classification of the passions that I gave in *Passion and Value* was meant to be an improvement upon the account Hume himself gives at the beginning of Book II. I therefore completely agree... that the reading of the opening of the pages of Book II of the *Treatise* would suggest a classification of impressions of reflection different from the one I suggested”*. ARDAL, P. *“Another Look at Hume's Account of Moral Evaluation,”* en: *Journal of the History of Philosophy*, (1977), p. 410. Puede verse además el artículo de PENELHUM, Terence, *“Hume's moral psychology”*, en: NORTON (1993), pp.117-148.

## 2.1 Causas y objetos de las pasiones

Las pasiones sobre las que Hume concentra su atención son las pasiones indirectas del orgullo y de humildad, de amor y odio, y sostiene que no se puede dar una definición exacta de ellas ya que:

*"[...]. Sólo podemos aspirar a dar una descripción, mediante una enumeración de las circunstancias concomitantes" <sup>28</sup>.*

Estas 'circunstancias concomitantes' remiten a una particular relación que mantienen las pasiones con lo que Hume llama sus 'causas y objetos'. En primer lugar, el objeto de las dos primeras pasiones indirectas - orgullo y humildad - es el 'yo'.

*"Es evidente que aunque el orgullo y la humildad son directamente opuestas, tienen sin embargo el mismo OBJETO. Este objeto es el yo, o esa sucesión de ideas e impresiones relacionadas de que tenemos memoria y conciencia íntima" <sup>29</sup>.*

Según Hume, el yo concentra nuestra atención siempre que nos mueve una de estas pasiones pues

*"según la idea que de nosotros tenemos sea más o menos favorable, sentimos una de estas afecciones ... y nos vemos exaltados por el orgullo y abatidos por la humildad" <sup>30</sup>.*

En segundo lugar, si bien el yo es el objeto de estas pasiones no es sin embargo su causa. Las causas o motivos que excitan las pasiones son muchas y se deben al

---

<sup>28</sup> T 277 (390).

<sup>29</sup> T 277 (391).

<sup>30</sup> T 277 (391). Mantendré el vocablo "humildad" y "orgullo" aunque Macnabb llama vergüenza a la primera (*shame*) y Davidson sostenga que orgullo, por su parte es más afín a términos como autosatisfacción, aprobación de sí. Sin duda Davidson tiene a la vista el texto de que señala al orgullo como aquella 'impresión agradable cuando la contemplación de nuestra virtud, belleza, riquezas o poder nos lleva a sentirnos satisfechos de nosotros mismos' T 297 (416). Baier señala que orgullo y humildad aluden al conflicto entre estar avergonzado y estar orgulloso de sí mismo. MACNABB (1951) p. 185; DAVIDSON (1995), p. 357; BAIER (1991) p.132.

producto de la educación, el arte, la industria, la buena fortuna, <sup>31</sup> de modo que no son un atributo del alma sino que ellas han de entenderse como siendo parte de un complejo conjunto de circunstancias.

Hume distingue, además, en la causa de una pasión 'la cualidad operante y el sujeto en que ésta se encuentra'. Por ejemplo, si con gran esfuerzo logramos reparar la cajonería apolillada de nuestro escritorio de cedro, nuestro orgullo tiene como causa el (nuestro) escritorio reparado; esta causa se divide en la belleza o habilidad respecto del trabajo hecho (nuestra habilidad, eficiencia, etc. ) y en el sujeto en que estas cualidades inhiere, el escritorio <sup>32</sup>.

Por lo tanto, la pasión es aquello que está en medio entre la causa que la produce y el objeto al cual la pasión se dirige. Dicho al revés, la pasión del orgullo - y en general las pasiones - se entiende como la urdimbre en que confluyen la percepción que tengo de mí mismo y las circunstancias que las fomentan, motivan o causan.

Esta urdimbre entre pasión, sus causas y el objeto de la misma suponen lo que hoy se conoce como una estructura proposicional. Es por eso que Davidson sostiene que podemos entender las pasiones, como en el caso del orgullo en que Hume se concentra, como actitudes proposicionales <sup>33</sup>.

Por actitud proposicional hay que entender la creencia en sentido genérico, esto es, creer, temer, querer, esperar, etc., mediante la cual una persona - el 'sistema cognitivo' - interpreta estos contenidos proposicionales a los que confiere

---

<sup>31</sup> T 281 (395).

<sup>32</sup> T 279 (393).

<sup>33</sup> Davidson piensa que la teoría de las pasiones de Hume presenta graves ausencias, y dirige la propia tarea interpretativa no tanto al descubrimiento de lo pensado por Hume a propósito, sino de lo que este habría debido pensar dadas ciertas premisas. DAVIDSON D., "La teoría cognoscitiva del orgullo de Hume", en: DAVIDSON (1995), pp. 345-362.

significación toda vez que pertenecen a un sistema de creencias compartido <sup>34</sup>. Esto quiere decir que en la interacción social es donde interpretamos nuestras pasiones. De este modo cuando un individuo cree, teme, desea algo, mantiene una actitud respecto de una proposición que expresa lo creído, lo temido, etc, que sus interlocutores interpretan y entienden como tales <sup>35</sup>.

Pues bien, Davidson sostiene que la argumentación de Hume respecto del orgullo calza en este esquema. Hume describe el orgullo entonces bajo la forma proposicional 'estar orgulloso de'. Por ejemplo, una persona está orgullosa de que tiene una casa bella. Lo que causa su orgullo es la creencia de que tiene una casa bella. Es claro que la creencia de que una casa es bella no hará orgulloso a un hombre a menos que crea que es su casa (o que tiene alguna u otra relación con él).

Nótese que líneas arriba Hume ha señalado que 'según la idea que de nosotros tenemos' la afección será favorable o desfavorable. Hume sostiene aquí que tenemos creencias sobre, y asociadas con, nosotros mismos. Un hombre que se siente orgulloso de su casa, lo está porque la causa de su orgullo (la casa) mantiene dos tipos de relación con él. La primera consiste en la creencia de que la causa de su orgullo posee propiedades o cualidades que él considera favorables (por ejemplo, su belleza, su disposición, su amplitud, etc). La segunda relación alude a la creencia que expresa la relación de pertenencia o posesión <sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Davidson llama proceso de triangulación para dar cuenta de la racionalidad como rasgo humano. Tal metáfora le permite relacionar, por un lado, la noción de objetividad y, por otro, la comunicación lingüística: dos criaturas interactúan con un objeto, pero aquello que les da el concepto de cómo las cosas son objetivamente –y cómo ellas hacen inteligible sus reacciones- es la línea formada entre ellas y el lenguaje. DAVIDSON, D. "The Emergence of Thought", en: *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 123-134.

<sup>35</sup> La estructura proposicional podría ejemplificarse así: 'X cree que Y', Aquí 'X' designa el sistema cognitivo, el sujeto que cree; 'cree que', es la actitud proposicional, y finalmente 'Y', es el contenido proposicional. Hume no utiliza la noción de creencia en este sentido aunque afirma que 'la creencia es un requisito casi indispensable para excitar la pasión'. T 120 (192).

<sup>36</sup> Davidson apunta que la propiedad frente a la cual el hombre orgulloso deberá tener una actitud positiva no es la propiedad que él cree que tiene la casa sino la propiedad que cree tener él, en este caso la propiedad de ser el dueño de una casa bella. Davidson (1995), p. 348.

Hume, evidentemente usa otro lenguaje y dedica muchas páginas a explicar la génesis de estas pasiones.

Hume se refiere a esta génesis aludiendo a una 'doble relación de ideas e impresiones' en la sección que lleva por título 'Experimentos que confirman este sistema'<sup>37</sup>. La hipótesis que hay que demostrar consiste en que:

*"...nada puede producir una de estas pasiones [indirectas] a menos que experimente una doble relación: de ideas, por lo que se refiere al objeto de la pasión; de sensaciones, por lo que se refiere a la pasión misma"*<sup>38</sup>.

El peso de la argumentación de Hume recae sobre los principios asociativos que permiten esta doble relación. Nosotros no nos vamos a detener en ellos. Nuestra lectura pone énfasis no en los principios genéticos del orgullo sino en el hecho siguiente: esa 'doble relación de ideas e impresiones' es grávida de otros estados mentales como las creencias.

Hume propone varios experimentos - 'a priori' - pero revisaremos sólo uno con detalle. Partimos de una situación neutra en la cual nos encontramos con una persona con quien no nos une pasión alguna 'de amistad u hostilidad'. Tenemos aquí los objetos potenciales de las pasiones indirectas: nosotros mismos para el orgullo y humildad ('yo mismo', dice Hume), la otra persona para el odio y el amor.

En el experimento estamos ante un objeto ('una vulgar piedra') que no tiene relación alguna con ninguna de las dos personas, ni de impresiones ni de ideas. Hume insiste que de aquí no surge ninguna pasión. ¿Por qué? Pues porque la idea de que la piedra es vulgar expresa precisamente la creencia de que ella es nimia, una piedra que <no vale la pena> y por eso no mantiene relación ni con nosotros ni con nuestro interlocutor.

---

<sup>37</sup> T 333 - 347 (459-477).

<sup>38</sup> T 333 (461); 385 (523).

No hay relación de impresiones porque el objeto en su vulgaridad no nos place, ni nos genera displacer; no produce sensación de placer alguna <sup>39</sup>; pero tampoco hay relación de ideas porque al no haber nada en él que nos atraiga -no posee ninguna cualidad o propiedad que nos atraiga - la idea de su posesión nos es extraña. Simplemente no deseamos poseerlo. No nos remite a nosotros mismos como sus dueños. La conclusión de Hume es que:

*“Ningún objeto trivial y corriente [...] podrá originar nunca las afecciones de orgullo y humildad, de amor u odio, sea por su propiedad misma o por otras relaciones con nosotros o con los demás”* <sup>40</sup>.

El experimento tiene dos variantes atendiendo en cada caso a la presencia de una u otra de las relaciones. Dicho en otras palabras, no basta sólo la deseabilidad del objeto, dado su carácter grato (relación de impresiones), ni es suficiente la creencia de que su posesión me será beneficiosa, útil, etc. La creencia de que un objeto tiene cierta propiedad o cualidad puede producir orgullo solo si uno valora la posesión de la propiedad. Es sólo cuando aparecen ambas relaciones que aparece la pasión del orgullo.

Si por fin encuentro una extraña piedra preciosa tras la cual he estado durante mucho tiempo, es difícil que no me sienta atraído por ella - la relación de impresiones ‘no es fría ni pasa inadvertida’ - pues me es grata y eso contribuye a la idea de mí mismo como su poseedor (relación de ideas), esto es, es difícil que no me sienta orgulloso dada mi intención de adquirirla. Es decir, si afirmo ‘estoy orgulloso de esa piedra preciosa’, alguien podría preguntar “¿por qué?”, y estaré obligado a proporcionar una justificación adecuada a mi afirmación.

Así, la pasión del orgullo no nace solamente de la percepción de alguna cosa o cualidad sino que requiere además la conciencia de la persona con que ella se halla

---

<sup>39</sup> T 287 (403).

<sup>40</sup> T 334 (462).

en relación. Esto muestra cómo el orgullo, sea por la posesión de una 'casa bella' o de 'finas telas' –que son los ejemplos de Hume- es susceptible de vincularse a la creencia de que si uno desea y tiene alguna propiedad – Hume habla de cualidad - estamos ante una condición para sentirnos orgullosos de ella y podemos ofrecer razones para justificar tal pasión.

Hay que concluir entonces que las pasiones, que se dirigen a personas y estados de cosas, no pueden someterse al examen de sus constituyentes más simples sino más bien a las creencias y circunstancias que las propician y acompañan <sup>41</sup>.

Ahora bien, Hume sostiene que entre pasión, su causa y objeto se establecen relaciones naturales. Es decir las pasiones están determinadas a tener naturalmente por objeto al yo. Pero también las causas que excitan la pasión son naturales <sup>42</sup>.

## **2.2. La naturalidad de las pasiones**

*"el objeto peculiar del orgullo y de la humildad viene determinado por un instinto originario y natural, y que, dada la constitución primaria de la mente, es absolutamente imposible que estas posiciones vayan más allá del yo, o persona individual de cuyas acciones y sentimientos es íntimamente consciente cada uno de nosotros" <sup>43</sup>*

Esta afirmación no es tan subjetivista de lo que podría parecer a primera vista. Más adelante agrega:

*"La causa que suscita la pasión se relaciona con el objeto que la naturaleza ha asignado a la pasión [...] Y esto es así debido a esa [...] doble relación de ideas e impresiones de donde se deriva la pasión." <sup>44</sup>*

---

<sup>41</sup> T 227 (390). Estas circunstancias 'concomitantes' incluso otorgan un cierto talante evaluativo a las pasiones. Ellas pueden entenderse como estados mentales que una persona experimenta al evaluar los eventos que lo rodean, en tanto que resultan relevantes para una meta que es importante; ellas se perciben como positivas cuando un objetivo es alcanzable y favorable, por ejemplo. Véase CASACUBERTA, David, *¿Qué es una emoción?*, Barcelona: Crítica, 2000, p. 128.

<sup>42</sup> T 281 (396).

<sup>43</sup> T 286 (402).

<sup>44</sup> T 286 (403).

Una cierta idea o una cierta impresión fácilmente se trasforman en impresiones e ideas que son más afines y que se corresponden mejor. Sobre esta transformación la mente no tiene poder. Las impresiones e ideas están determinados por la naturaleza y constitución de nuestra mente, y de las relaciones entre objetos e impresiones que la mente considera como naturales <sup>45</sup>.

Esto quiere decir que las pasiones muestran conexiones entre sus causas y objetos, que están unidas naturalmente. Si es así, debemos preguntarnos si Hume distingue entre conexiones contingentes y conexiones naturales. La respuesta es afirmativa.

*“Quizás podamos plantearnos el problema más amplio de si las causas que producen la pasión son tan naturales como el objeto a que ésta se dirige y si toda esa gran cantidad de causas se deben al capricho de la mente o a su propia constitución. Pero para que desechemos toda duda nos bastará dirigir nuestra atención a la naturaleza humana”.*<sup>46</sup>

Entonces hay algo de natural en la mente que favorece el aparecer de determinadas pasiones; y no puede ser el capricho de una naturaleza incontrolada.

¿Qué se entiende aquí por ‘natural’?. Hay pasajes en los que parece que Hume entiende ‘natural’ como sinónimo de ‘regular’. Por ejemplo, el curso normal de la imaginación implica tal regularidad que hay que considerarla ‘juez supremo de todos los sistemas filosóficos’ aunque hay que:

*“...distinguir en la imaginación entre principios permanentes, irresistibles y universales, como es la transición debida a la costumbre que va de causas a efectos y de efectos a causas; y principios variables, débiles e irregulares [...]. Los primeros constituyen la base de todos nuestros pensamientos y acciones, de modo que, si desaparecieran, la naturaleza humana perecería y se destruiría inmediatamente”* <sup>47</sup>.

Las segundas no son ni necesarias, ni indispensables para el género humano y, por el contrario, se afirman sólo en las mentes débiles. ‘Natural’ significa aquello que es

<sup>45</sup> Reaparece aquí el naturalismo de Hume para indicar una posición en la que la mente no se opone a la naturaleza. Hume echa manos aquí de las leyes de asociación. Sobre el naturalismo de Hume, véanse KEMP SMITH (1966) p. 11-44; RABADE (1975) p. 237; GUERRERO (1998) p. 37.

<sup>46</sup> T 280 (395).

<sup>47</sup> T 225 (322).



lícito esperar sobre la base de lo repetidamente observado: en este sentido es sinónimo de 'normal'.

A diferencia de Descartes, Hume no da cuenta de este pasaje sobre la base de la naturaleza de 'su' mente, es decir sobre el hecho de estar introspectivamente seguro de ser una sustancia pensante intelectualmente guiada por las *regulae ad directionem ingenii*. Es más bien, la observación de la comunidad humana la que lo guía en el análisis. 'Natural' significa entonces perteneciente al género humano <sup>48</sup>, la regularidad de la constitución del género humano. En el caso de las pasiones.

*"Consideramos en todo momento la fuerza natural y usual de las pasiones cuando juzgamos del vicio y la virtud; y si las pasiones se apartan mucho por uno de los extremos de las medidas comunes son siempre censuradas por viciosas"* <sup>49</sup>.

Entonces 'natural' e 'inseparable da la comprensión del género humano' poseen significados que se superponen indicando aquello sin lo cual el género humano no sería lo que actualmente es. Y esto que actualmente es, no está separado de la capacidad de sentir determinadas pasiones, que aparecen entonces en contextos públicos y cuya interpretación y justificación guarda relación con el horizonte de creencias en que aparecen.

*"Las mentes de los hombres son similares en sentimientos y operaciones [...] ninguna pasión ajena se descubre directamente a la mente: sólo percibimos sus causas y sus efectos"* <sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Los principios de la naturaleza humana son establecidos en virtud de la experiencia y la observación y están aplicados para el fenómeno concreto del hombre en sociedad en la que los principios generales son modificados por la variedad de circunstancias. Hume cree en la uniformidad, pero ésta no quiere decir inalterabilidad. La naturaleza humana está formada de percepciones, hábito, etc., pero también de pasiones y de la cultura en que se vive, y que además varía de acuerdo con el tiempo y la educación.

<sup>49</sup> T 483 (651). Las condiciones que generan las pasiones están conectadas con naturalidad, pero esta conexión no parece ser ni universal ni necesaria. Es cierto que *"podemos decir que las mentes son espejos unas de otras, y esto no sólo porque cada una de ellas refleja las emociones de las demás, sino también porque la irradiación de las pasiones, sentimientos y opiniones puede ser en muchas ocasiones reverberada, e ir decayendo por grados imperceptibles"* T 365 (499) empero esto no significa que las conexiones de pasiones, objetos, opiniones sean siempre idénticas. Las pasiones se pueden manifestar en una multiplicidad de modos muy diversos: Nos resentimos con una persona pero, eso no significa que queramos humillarla o que no sea posible perdonarla. En el capítulo siguiente atenderemos a la relación entre pasiones indirectas y aprobación moral.

De este modo las pasiones aparecen al interior de redes de relaciones intersubjetivas, y por lo tanto tienen carácter público, eso que Hume ha llamado 'sus circunstancias concomitantes'.

### 3. Pasión contra pasión

Los contextos públicos en los que nos movemos son pues pasionales. Esto, como hemos visto no quiere decir que no sean significativos. ¿Cómo construir el nosotros moral a partir de las pasiones? ¿No es ese ámbito exclusivo de la razón? Para Hume la construcción del nosotros moral requiere reconocer que no es la razón la que nos mueve. Son las pasiones sin duda; pero unas que han de ganar matices <sup>51</sup>. Este no es un dato irrelevante: desde ya hay que apuntar que, aunque Hume se compromete con la importancia del rol de las pasiones en el ámbito evaluativo-moral-, no las exalta negando la razón, sino que establece, o se esfuerza por hacerlo, una articulación entre ambas en este ámbito. Es eso lo que nos corresponde discutir ahora.

La tercera parte del libro II del *Treatise* se consagra al rechazo del racionalismo moral. La razón 'sola' no puede influenciar la voluntad, pero la razón puede influenciar las pasiones. Las pasiones presuponen creencias. Las pasiones son racionales o irracionales según que las creencias en las que se basan sean racionales o no.

*"El razonamiento abstracto o demostrativo no influirá nunca en ninguna de nuestras acciones, sino solamente en cuanto guía de nuestros juicios concernientes a causas y efectos"*  
<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> T 576 (766).

<sup>51</sup> Hume llama a este procedimiento el tránsito de la delicadeza de pasión a la delicadeza de gusto. Véase su "Of the delicacy of Taste and Passion", ESS 3-9. Hay traducción castellana "Sobre la delicadeza del gusto y la pasión", en: HUME (1995), pp. 61-68

<sup>52</sup> T 414 (560).

Por consiguiente, si la razón debe ser la guía de la voluntad, deberá actuar en relación con las cuestiones de hecho, basadas en la relación causal.

*“Es obvio que cuando esperamos de algún objeto dolor o placer, sentimos una emoción consiguiente de aversión o inclinación, y somos llevados a evitar o aceptar aquello que nos proporciona dicho desagrado o satisfacción. Igualmente es obvio que esta emoción no se limita a esto, sino que, haciéndonos volver la vista en todas direcciones, percibe qué objetos están conectados con el original mediante la relación de causa y efecto. Aquí pues, tiene lugar el razonamiento para descubrir esta relación, según varíe nuestro razonamiento, recibirán nuestras acciones una subsiguiente variación”<sup>53</sup>.*

Estamos aquí, hay que advertirlo, ante el primer elemento de su ataque contra el racionalismo moral que se desarrollará por extenso en el libro III del *Treatise*. Este elemento se concentra en la capacidad de la razón para motivar la acción

*“Nada es más corriente en la filosofía, e incluso en la vida cotidiana, que el que, al hablar del combate entre pasión y razón, se otorgue ventaja a esta última, afirmando que los hombres son virtuosos únicamente en cuanto se conforman a los dictados de la razón. Toda criatura racional, se dice, está obligada a regular sus acciones mediante la razón. Y si algún otro motivo o principio desafía la dirección de la conducta de esa persona, ésta tendrá que oponerse a ello hasta someterlo por completo, o por lo menos hasta conformarlo con aquel principio superior (...) La eternidad, invariabilidad y origen divino de la primera han sido presentadas (por S. Clarke) para hacerla más ventajosa (...) A fin de mostrar la falacia de toda esta filosofía, intentaré probar, primero: que la razón no puede ser nunca motivo de una acción de la voluntad; segundo: que la razón no puede oponerse nunca a la pasión en lo concerniente a la dirección de la voluntad”<sup>54</sup>.*

Hume acusa a los racionalistas morales de defender una competencia ‘exclusiva’ de la sola razón, concebida como la yuxtaposición y comparación de ideas. Su rechazo parte de la premisa empírica según la cual resulta indudable que la moralidad influye en las acciones y pasiones humanas.

*“Creo que difícilmente podrá afirmarse que la primera especie de razonamiento es por sí sola causa de acción. Dado que su ámbito apropiado es el mundo de las ideas, mientras que la*

---

<sup>53</sup> T 414 (560).

<sup>54</sup> T 413 (558-559).

*voluntad nos sitúa siempre en el de la realidad, la demostración y la volición parecen, por esta razón, destruirse mutuamente por completo”* <sup>55</sup>.

Pero nos queda una segunda forma de razonamiento. La perspectiva del sufrimiento o del placer producido por un objeto cualquiera está al origen de una emoción de aversión o propensión que mueve a la acción. Consecuentemente, en virtud de las relaciones de impresiones e ideas, esta emoción se extiende a todo aquello que está en conexión con el objeto original y comprende la relación de causa y efecto.

*“Aquí, pues, tiene lugar el razonamiento para descubrir esta relación (...) El impulso no surge de la razón, sino que únicamente es dirigido por ella . [...] Si los objetos mismos no nos afectan, su conexión no podrá nunca conferirles influencia alguna, y es evidente que, como la razón no consiste sino en el descubrimiento de esta conexión, no podrá ser por su medio como sean capaces de afectarnos los objetos”* <sup>56</sup>.

Por lo tanto, la razón no puede jamás oponerse a la pasión para dirigir la voluntad puesto que ella es ‘inerte’:

*“Dado que la sola razón no puede nunca producir una acción o dar origen a la volición, deduzco que esta misma facultad es tan incapaz de impedir la volición como de disputarle la preferencia a una pasión o emoción Esta consecuencia es inevitable”* <sup>57</sup>.

En el contexto empirista de Hume las ideas son copias débiles de impresiones sensibles nacidas de la experiencia, asociadas y combinadas por la imaginación. Es imposible entonces que la verdad y la razón puedan oponerse a la pasión, pues esta contradicción solo es posible en el desacuerdo de las ideas con los objetos que ellas representan.

---

<sup>55</sup> T 414 (560).

<sup>56</sup> T 414 (560).

<sup>57</sup> T 415 (562).

Las pasiones pueden oponerse a la razón solo en dos casos particulares <sup>58</sup>. En primer lugar, cuando una pasión - esperanza, miedo, alegría, etc. - está basada en la suposición de la existencia de objetos que en realidad no existen.

*“Una persona puede verse afectada por una pasión “al suponer dolor o placer en un objeto que no tiene la menor tendencia a producir ninguna de estas sensaciones” <sup>59</sup>.*

En segundo lugar, cuando, al poner en acto alguna pasión elegimos medios insuficientes para realizarla, y nos engañamos nosotros mismos en nuestros juicios de causas y efectos. De modo que una persona puede hacer difícil con su ‘estúpida conducta la ejecución de algún proyecto en vez de favorecerlo’ <sup>60</sup>.

*“Si una pasión no está fundada en falsos supuestos, ni elige medios insuficientes para cumplir su fin, el entendimiento no puede ni justificarla ni condenarla” <sup>61</sup>.*

En sentido estricto, la razón sólo critica si nuestras creencias son falsas o inferidas erróneamente. Hume sostiene que la irracional es la creencia y no la pasión <sup>62</sup>. Así por ejemplo, la condición que satisface la pasión puede no estar realmente presente, es decir es erróneamente adscrita a una causa. Puedo estar orgulloso porque creo sentirme en capacidad de ejecutar un difícil ejercicio de *aikido*, pero fallo en mi ejecución. Las condiciones que me debieron permitir dicha ejecución no están simplemente en mi mente, sino que son condiciones objetivamente existentes que imagino - y preveo - harán surgir dicha pasión en mí.

De lo expuesto se deduce que nunca podrá plantearse un conflicto real entre la razón y las pasiones ya que

---

<sup>58</sup> Hume señala que en estos casos puede decirse que la afección es irrazonable.

<sup>59</sup> T 459 (621).

<sup>60</sup> T 459 (621).

<sup>61</sup> T 416 (563), 459 (621).

<sup>62</sup> T 416 (563).

*“En el momento mismo en que percibimos la falsedad de una suposición o la insuficiencia de los medios, nuestras pasiones se someten a nuestra razón sin oposición alguna”* <sup>63</sup>.

El motivo por el que surge la polémica *razón-pasión* radica en que en ocasiones la razón, tal como Hume la entiende, se confunden con la pasión calma. Toca pues ver qué se entiende por ella.

### 3.1. Las calm passions

El término *calm passion* es usado en dos sentidos. En primer lugar, para referir a una cierta disposición natural o instinto. En segundo lugar para hacer referencia a ciertos sentimientos reflexivos, en particular sentimientos morales y estéticos <sup>64</sup>. Las pasiones calmas producen poca emoción en el alma, y son más conocidas por sus efectos que por su sentimiento inmediato <sup>65</sup>. Las pasiones calmas pues remiten a un conjunto de impresiones de reflexión que se experimentan de manera serena cuyo efecto más importante es el de dirigir la voluntad. En el contexto que discutimos, ocurre que ciertas pasiones son atribuidas por error a la razón cuando surgen en realidad de las pasiones calmas tales como la ternura para con los niños, la benevolencia y el apetito general por el bien <sup>66</sup>.

Ahora bien, Hume señala que la persona de ‘espíritu fuerte’ <sup>67</sup> es guiada por el ‘apetito general hacia el bien’, de modo que esta fortaleza consiste entonces en una disposición para regular la fuerza de nuestras pasiones de acuerdo con su gravedad

---

<sup>63</sup> T416 (563).

<sup>64</sup> T 417 (564); 472 (637). Hume incluye “el deseo de buscar la verdad” T 448 (602). Ardal sostiene que algunas pasiones directas son pasiones calmas ARDAL (1966), p. 97.

<sup>65</sup> T 417 (564).

<sup>66</sup> T 417-418 (563-565). Hume hace empero un uso indistinto de los términos. A veces usa ‘pasión’ e incluye impresiones de reflexión calmas y violentas por ejemplo en T 276 (388) ó T 437 (588); pero a veces usa ‘pasión’ al referirse a impresiones de reflexión violentas en tanto que ‘razón’ refiere a impresión de reflexión calma como en T 419 (566) ó 470 (635).

<sup>67</sup> T 418 (565); EPM 237 (112).

o fuerza natural. Es esta disposición a la que se entiende por razón, en tanto se trata de

*“una serena determinación de las pasiones, fundada en alguna consideración o reflexión sobre algo distante”* <sup>68</sup>.

Hay que advertir dos cosas: Primero, se trata de una determinación de las pasiones que influye la voluntad. Segundo, esta determinación posee carácter reflexivo. Estamos aquí ante una concepción amplia de la razón – que contiene a la razón demostrativa que ha quedado excluida del ámbito de la experiencia y de la vida ordinaria <sup>69</sup>. Por ‘razón’ hay que entender aquí, en sentido amplio, la tendencia humana a inferir habitualmente sobre la base de la costumbre que en tanto pasión calma y serena es reflexiva <sup>70</sup> no porque contemple algo distante sino que en su serenidad es capaz de más bien tomar distancia.

Aparece aquí el conocido *slave passage* <sup>71</sup> según el cual la razón es, y sólo debe ser esclava de las pasiones. Esta observación no debe ser interpretada como si se nos estuviese exhortando a abandonarnos a una vorágine pasional y arbitraria. Hume no está prescribiendo nada, sino describiendo aquello que, en su opinión, está o no, dentro del campo de alcance de la razón entendida pero ahora en un sentido limitado. Aunque sus palabras han generado variadas interpretaciones, para los propósitos del presente trabajo será suficiente con destacar algunos de sus principales supuestos e implicaciones. Más adelante importará subrayar su

---

<sup>68</sup> T 436 (587).

<sup>69</sup> Hume usa indistintamente los términos *entendimiento* y *razón*. Tampoco distingue entre la facultad (razón) y la actividad que ella realiza (razonamiento). La descalificación de la razón como actividad cognitiva no desestima su noción y uso ordinarios. Los *Essays* y las *Enquiries*, están llenos de alusiones a situaciones conformes a la razón: ella se opone al entusiasmo, a la superstición, a la violencia de la pasión. Es en su uso adjetivo que se descarta del ámbito de la acción. Entendida como manera de ser, como modo de conducirse, se entiende como pasión calma, como moderación.

<sup>70</sup> EHU 46 (70); T 179 (265); 417 (565); 437 (589): “Entendemos por razón [...] las afecciones que actúan de un modo apacible, sin causar desorden en el temperamento”.

<sup>71</sup> T 415 (561).

vinculación con el principio que actúa como adhesivo de las virtudes sociales, esto es, la simpatía <sup>72</sup>.

En primer lugar, el texto expresa un punto de vista alternativo al de los racionalistas morales: el entendimiento humano se restringe a la capacidad de juzgar por 'demostración o probabilidad' <sup>73</sup>. Pero con vista en la acción, el radio de influencia del razonamiento demostrativo no tiene cabida aunque es cierto que si el texto se lee sin estas cautelas da la impresión de extirparse todo tipo de razonamiento - no olvidemos, por lo demás, que en esta psicología moral, las pasiones son impresiones de reflexión. La razón no nos mueve sino que nos informa acerca de las situaciones en las cuales actuamos, o acerca de los posibles resultados de nuestras acciones. Una persona razonable será entonces, nos atrevemos a decir, aquella que es movida por sus pasiones moderadas; no por razones. Para Hume no podemos siquiera afirmar con certeza que una persona que consideramos perversa sea irracional. Apenas podemos afirmar que el curso de acción de tal persona es guiado por un tipo errado de pasión. La hipérbole, empero, era necesaria para resaltar, en contra de los racionalistas, el papel primordial de las impresiones antes que de las ideas en las evaluaciones morales <sup>74</sup>.

En segundo lugar, de lo que aquí se trata es que la razón demostrativa no puede aventurarse en el campo moral. Es cierto que Hume está definiendo la razón de un modo estrecho aunque no arbitrario, pues hay que recordar que desde el libro I del *Treatise* se ha comprometido en el análisis de nuestros poderes cognitivos, resultando así que las únicas fuerzas propulsoras de la voluntad son las pasiones.

---

<sup>72</sup> Kemp Smith defiende este estatuto de la razón como sierva de las pasiones. KEMP SMITH (1966) p. 155. Por el contrario, insisten en el talante complementario de pasión y razón Guisán, Baier y Sutherland. GUISAN, Esperanza, "Sentimiento Moral", en: CORTINA, Adela (Coord.), *Diez Palabras clave en Ética*, Navarra: Verbo Divino, 2000, pp. 377-411; BAIER (1991) p. 279-280; SUTHERLAND, S., "Hume on Morality and The Emotions", en: *The Philosophical Quarterly*, XXVI, 102 (1976) pp.1-23.

<sup>73</sup> T 455 (615).

<sup>74</sup> En EPM, se delimitará con claridad los respectivos ámbitos de competencia de la razón y los sentimientos. EPM 294 (182).



Siendo así, la razón ha de entenderse como impresión de reflexión generalmente calma, pues

*“Existen ciertos tranquilos deseos y tendencias que, a pesar de ser verdaderas pasiones, producen poca emoción en el alma, y son más conocidos por sus efectos que por su sentimiento o sensación inmediata. (...) cuando alguna de estas pasiones esta en calma muy fácilmente se confunde con las determinaciones de razón”* <sup>75</sup>.

Consecuentemente, aquí lo que es impropiaamente descrito como el conflicto entre razón y pasión no es sino el conflicto entre las pasiones calmas y las pasiones violentas <sup>76</sup>.

*“Podemos observar, en general, que ambos principios (las pasiones calmas y violentas) actúan sobre la voluntad. Y que, allí donde se oponen directamente, uno de ellos prevalece, según el carácter general o la disposición actual de la persona. Lo que llamamos fuerza de espíritu implica el predominio de las pasiones apacibles sobre las violentas”* <sup>77</sup>.

La introducción de la *calm passion* parece no sólo dejar escaso espacio a la razón y al razonamiento probable sino también considerar innecesario apelar a algún tipo de razón práctica. Volveré sobre este punto más adelante.

La originalidad del planteamiento de Hume reside pues en la importancia que concede a las pasiones, situándolas por encima de la razón, como rectoras de la voluntad.

Ya vimos que el contenido cognitivo o proposicional de una determinada pasión comprende siempre un objeto al que la pasión se dirige. De esta manera las llamadas impresiones de reflexión o pasiones involucran, a través de otros estados mentales como las creencias y pensamientos, elementos cognitivos que las hacen significativas. De ahí que se diga que pueden justificarse o no. Esto implica que las pasiones no son datos últimos, reacciones viscerales, completamente inmunes a la crítica y al escrutinio intersubjetivo. Los mismos acontecimientos pueden dar lugar

---

<sup>75</sup> T 418 (565).

<sup>76</sup> T 417-418 (564-565) ; EPM 239 (114); BAIER (1991) p. 167.

<sup>77</sup> T 418 (565).

diversas emociones, dependiendo de las creencias que tenga el individuo y de la interpretación aneja a ellas.

No podemos entonces hablar de las pasiones –en general– sin desarrollar un discurso sobre sus causas y sus objetos. Causas y objetos pueden variar, pero no más allá de un determinado límite, sino no serían naturales. ¿Son el objeto y causa de la pasión constituyentes de la pasión misma? ¿Se trata de una relación sólo contingente? Este punto es de particular importancia porque desde aquí es posible establecer una conexión entre teoría de las pasiones y moral. Si el juicio moral está unido a la capacidad de reconocimiento de determinadas cualidades, entonces, desde el momento en que algunas pasiones se vinculan a la aprobación y desaprobación morales, necesitamos sostener que este contenido significativo no está ausente en ellas. Es decir, ellas hacen parte de una urdimbre de la que también forman parte las creencias y las intenciones en virtud de las cuales explicamos las acciones de los demás <sup>78</sup>. Las pasiones se nos presentan como formas de relación del sujeto consigo mismo y con los demás. Esto habla de su carácter intencional <sup>79</sup> y por lo tanto de que son susceptibles de crítica intersubjetiva.

---

<sup>78</sup> Es claro que aquí se subraya el carácter fundamental de la creencia en la emoción toda vez que explicamos acciones mencionando emociones o a éstas últimas dando razones, toda vez que no podemos dar cuenta de las emociones humanas sin considerarlas como parte de una red que incluye estados proposicionales como creencias, deseos, intenciones. DAVIDSON (1995) p. 348; HASNBERG, O, “Las emociones y la explicación de la acción”, en: *Isegoría*, 25 (2001) pp. 5-17.

<sup>79</sup> Daniel Dennet sostiene que la naturaleza de la intención concierne a las situaciones públicas en las que decimos de alguien que tiene o no la intención de hacer algo. La actitud intencional es así la capacidad humana de interpretación en términos de estados mentales, creencias, sentimientos y deseos, con el fin de otorgar sentido a las acciones de los demás. DENNET, D, *The Intentional Stance*, Cambridge: The Mit Press, 1987 pp. 13-34. Donald Davidson sostiene que las acciones intencionales se explican en términos de razones al menos bajo dos presupuestos. Primero la razón ha de estar constituida por una actitud favorable del agente para realizar cierto tipo de acciones en la medida que tengan una propiedad y la creencia según la cual una determinada acción posee dicha propiedad. Segundo, la razón que justifica la acción es una razón por la cual ésta se lleva a cabo. Esto es, esta razón es causa de la acción. DAVIDSON D., “Acciones, razones y causas”, en: DAVIDSON D., *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Barcelona: Critica, 1995, pp. 17-36.

Hasta aquí hemos discutido cómo en el horizonte de preocupaciones de Hume no es posible rebasar el campo de la experiencia y de la vida cotidiana. Tampoco podemos afirmar que la razón demostrativa sea el fundamento de la acción y la moral. De manera análoga a como se produce la idea de necesidad a partir de que la imaginación determina a la mente a pasar de la conjunción constante de dos objetos a la conexión uniforme y regular entre ellos por la inferencia, en la experiencia moral cuando los objetos de la mente son otros hombres, la imaginación conecta las acciones -lo percibido- con los motivos, caracteres y circunstancias.

Las pasiones desarrollan una función indispensable para la supervivencia humana, porque indican el valor de los objetos: sin ellas el hombre no podría salir de aquella soledad en la que caería si no se relaciona con el mundo, al cual da un valor sobre la base de sus necesidades <sup>80</sup>. Por eso en la socialización, el rol de las pasiones es fundamental: el amor y el odio (que tienen por objeto a otra persona) o la humildad y el orgullo (más auto referenciales) hacen posible los vínculos entre los hombres, más aún si, impregnadas por el deseo del bien y la aversión del mal, permiten la moderación de la conducta y la capacidad de juzgarla. Esta capacidad se ganará justamente en ese escenario en el que los espectadores con 'buen sentido', entre quienes fluye la conversación, desarrollan competencias para juzgar el carácter de las personas.

---

<sup>80</sup> T 492 (662).

### CAPITULO III

## LA CONTEMPLACIÓN DEL CARÁCTER

Si en el ámbito del entendimiento, como hemos apuntado, la obra conjunta de *belief* e imaginación era conectar percepciones mediante la inferencia causal su papel en el nosotros de la moral, es tener por objeto las impresiones de reflexión, las pasiones.

Este dinamismo pasional e imaginativo hace posible el fenómeno moral en el que todos somos actores y espectadores a la vez, de modo que nos vemos en el ejercicio de aprobar o censurar un carácter.

Así, el marco social es requisito para desarrollar un estándar compartido en virtud del cual es posible realizar evaluaciones morales que precisan que se construya un mecanismo valorativo.

Este capítulo se consagra a presentar cómo se desenvuelve el proceso de la evaluación moral y cómo las pasiones y la 'razón', la *calm passion*, participan en dicho proceso.

## A. PRIMERA PARTE

### 1. Cuestiones preliminares

Son dos las metas que se plantea Hume en este horizonte de preocupaciones. Por un lado, desea explicar la moralidad, sus orígenes, la articulación de sus principios y la contribución para la vida humana y social. Por otro lado, espera que su teoría tenga éxito no solo en la explicación de estos asuntos sino en su justificación, de tal modo que espera que su argumentación demuestre que nuestra práctica moral tiene el propósito de armonizar nuestra convivencia. Estas dos ambiciones aparecen precisamente al interior de la consideración sobre la evaluación moral.

En las líneas que siguen identificaremos y mantendremos separadas las razones que Hume tiene para introducir lo que él denomina un *general point of view* en tanto forma en que se construye el proceso evaluativo, y las razones para adoptar esta particular posición como criterio para nuestros juicios morales.

El primer lugar en que aparecen las preocupaciones morales de Hume es el libro III del *Treatise*. Sin embargo, sin bien tendremos en cuenta este texto, apelaremos a la EPM, en la que se presentan dichas preocupaciones de un modo más preciso <sup>1</sup>.

Así, cuando se inicia la lectura de la EPM, uno puede creer que la ética es sólo una disciplina estrictamente empírica pues se nos indica que la argumentación se desarrolla

*“...siguiendo el método experimental y deduciendo máximas generales mediante una comparación de casos particulares con el fin de observar el particular elemento en que todas las cualidades estimables coinciden”* <sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Publicada en 1751, según nos cuenta él mismo, estamos ante aquel que de sus textos es “*incomparablemente el mejor*”. HUME (1985) p. 20

Dicho de manera más amplia.

*“A lo largo de esta investigación consideramos, siempre en general, qué cualidades son objeto de alabanza o de censura [...]Es evidente que todo aquello que es despreciado, también disgusta [...] aquí procuramos tomar los objetos según sus manifestaciones y aspectos más simples. Estas ciencias son demasiado propensas a resultar abstractas para los lectores ordinarios, a pesar de todas las precauciones que podamos tomar para liberarlas de especulaciones superfluas y ponerlas al alcance de todas las capacidades”*<sup>3</sup>.

Hay que advertir que aún antes de empezar su indagación empírica Hume esboza un criterio para elaborar un elenco de virtudes. Dicho criterio consiste en que la cualidad del carácter sea estimable o aprobada colectivamente. Así, la investigación empírica es una parte del proceso. En el Primer Apéndice de la EPM se lee:

*“La hipótesis que nosotros abrazamos es clara. Mantiene que la moralidad es determinada por el sentimiento. Define la virtud diciendo que es cualquier acción mental o cualidad que da al observador un grato sentimiento de aprobación; y el vicio, lo contrario. Después procedemos a examinar una simple cuestión de hecho, a saber: qué acciones tienen esta influencia. Consideramos todas las circunstancias en las que estas acciones concuerdan, y a partir de ahí, tratamos de deducir algunas observaciones respecto de estos sentimientos”*<sup>4</sup>.

Si tomamos la cita precedente como nuestro hilo de lectura para comprender la moral de Hume queda claro que la teoría -la hipótesis, como la llama- tiene dos partes. En primer lugar, una parte analítica que se reserva la definición o significado de la virtud. En segundo lugar, la parte empírica en la cual se revisan qué cualidades de carácter son virtudes y qué tienen en común. La organización de la EPM se estructura teniendo en cuenta esta última parte, si bien la parte analítica se

---

<sup>2</sup> EPM 174 (38).

<sup>3</sup> EPM 317n (211n).

<sup>4</sup> EPM 289 (176) EPM; 173; 312; T 473. Hume se preocupa de establecer los principios que gobiernan nuestros juicios de virtud, no de explicar el origen de la idea de virtud. A Hume se le critica por carecer de una teoría normativa del juicio moral. Sin embargo, en la conclusión de la EPM, después de haber discutido la aprobación moral que acompaña al mérito o virtud, Hume indica que tenemos “obligación hacia ella”. EPM 278 (163) RAWLS (2001) *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Moral*, 56. Rawls llega a decir que Hume atiende la cuestión normativa en tanto se esfuerza en mostrar “que deberíamos estar contentos con nuestra naturaleza y aceptarla tal cual es” p. 100

discute a lo largo de todo el texto <sup>5</sup>. Antes de seguir el hilo propuesto es necesario atender dos cuestiones preliminares. La primera de ellas concierne a la pretensión humana de superar el racionalismo moral. La segunda, al horizonte de la libertad y el compatibilismo.

### 1.1 La promesa de superar la moral racionalista.

Hume ofrece una serie de argumentos que pretenden superar la moral racionalista según la cual las distinciones morales son posibles sobre la sola base de la deducción racional <sup>6</sup> de modo que la virtud consistiría en aquella pretendida conformidad con la razón:

*“[...] que existe en las cosas una eterna adecuación o inadecuación y que ésta es idéntica para todo ser racional que la contemple, que las medidas inmutables de lo justo y lo injusto imponen una obligación no solamente a las criaturas humanas, sino hasta la misma Divinidad; quienes dicen todas estas cosas sostienen unos sistemas que coinciden en afirmar que la moralidad, como la verdad, se discierne meramente por medio de ideas [...] no necesitamos pues, sino considerar si es posible distinguir entre el bien y el mal morales en base a la sola razón, o si resulta necesaria la intervención de otros principios para poder realizar dicha distinción” <sup>7</sup>.*

Hay aquí elementos superpuestos y que es necesario separar <sup>8</sup>. En efecto, se confunden en este contexto cuestiones de epistemología moral –he aquí el segundo

<sup>5</sup> En lo que concierne al libro III del *Treatise* la parte analítica se reserva y discute en la Primera Parte, “De la Virtud y el Vicio en general”, en cuyas secciones se presentan las tesis contra el racionalismo moral, al tiempo que se toma distancia de la escuela del *common sense*, y en la Tercera Parte en sus secciones primera – *locus* de la evaluación moral - y tercera, dedicada a la Benevolencia.

<sup>6</sup> T 456-457 (617-618) La discusión contra el racionalismo moral se inició en T 413 (558)

<sup>7</sup> T 457 (618) Un asunto que hay que inscribir aquí es el del conocimiento de unas pretendidas relaciones morales eternas. Para nuestro autor, la empresa racionalista es insólita al otorgar carácter a priori a aquellas.

<sup>8</sup> No está demás recordar (a) que ya se ha empezado a desechar la existencia de algún tipo de razón práctica al negar que ella pueda trazar fines y pueda motivar nuestra acción (T 416) y (b) que las percepciones, siendo impresiones e ideas, nos obligan a interrogarnos si juzgamos en el ámbito moral por medio de nuestras ideas o impresiones (T 456)

elemento de su ataque - y de motivación moral <sup>9</sup>. Debemos ser cautelosos y discernir los dos sentidos en que Hume sostiene que la razón no se opone a la pasión. Nótese que el problema de la motivación salta a primer plano, y constituye un pretexto para considerar cómo participan de modo complementario la razón y las pasiones, aunque no hay duda de que ellas adquieren un protagonismo mayor de lo que sería tolerable para muchos de sus contemporáneos <sup>10</sup>.

Decíamos pues que hay que ser cautos para discernir los sentidos en que se sostiene que la pasión y la razón se oponen. En un primer sentido, las pasiones no pueden ser contrarias a la razón pues ésta no nos mueve a la acción por sí sola. Este problema nos remite al asunto de la motivación moral que se empezó a discutir en T 415, de modo que las pasiones no son racionales si se basan en una creencia errada de su objeto o elegimos medios insuficientes para alcanzar un fin previsto, esto es,

---

<sup>9</sup> Es decir, a nivel epistemológico, la pregunta relevante es en qué consisten las llamadas verdades morales y cómo las conocemos. Otro asunto es el de nuestras motivaciones para actuar. Para los racionalistas morales comprender estas *relacione eternas*, en tanto principios racionales inalterables aún para Dios, era ya motivación suficiente. Por el contrario, la escuela del *common sense*, sostenía que percibimos las verdades morales a través de un sentido moral interno. Cf. KORNSGAARD, K, "Scepticism About Practical Reason", *The Journal of Philosophy*, LXXXIII, 1, (1986), pp. 5-25; FIESER, James, "Is Hume a Moral Skeptic?" *Philosophy and Phenomenological Research* (1989), 50, pp. 89-106 Ya hemos visto cómo las pasiones, directas o indirectas, suponen relaciones con otros estados mentales en la filosofía de Hume. Rachel Cohon sostiene, de otro lado, que es insuficiente, decir que el tema de la motivación sea una argumentación por sí misma contundente para adjudicar a Hume un no cognitivismo. Cf. COHON, Rachel, "Is Hume a noncognitivist in the motivation argument?" en: *Philosophical Studies*, 85, (1977) pp. 251-266.

<sup>10</sup> He aquí un derrotero que va más allá de nuestras actuales pretensiones. La motivación moral es eje de una amplia discusión entre los llamados cognitivistas y no-cognitivistas morales. Estos últimos defienden una posición que se ha denominado internalista - pues ella dependería de los deseos del agente. Defender esta posición no equivale a decir que solo las acciones con las cuales se satisfaga un cierto deseo tengan valor moral. Fundar la motivación en deseos no es necesariamente una concepción instrumentalista de la racionalidad práctica. La acción puede ser un medio constitutivo para un fin: al cumplirla el agente satisface un deseo, por ejemplo el deseo de vivir una vida moralmente buena. Hacer depender la fuerza motivadora de los juicios morales de los deseos del agente priva la acción de valor moral solo si se asume alguna forma de hedonismo psicológico. Evidentemente si fuese racional cumplir cualquier acción para satisfacer un deseo del agente - acaso un deseo despreciable - el concepto de racionalidad práctica no tendría relevancia pues no habría distinción entre acciones racionales y no racionales. Véase FOOT, Phillipa, *Bondad Natural*, Barcelona: Paidós, 2002, p. 37. La distinción entre internalismo y externalismo no coincide necesariamente con la distinción entre no cognitivismo y cognitivismo. Véase TILLEY, John, "Motivation and practical reason", *Erkenntnis*, 47, (1997) pp. 105-127.



si la pasión que acompaña a la acción se deriva de una creencia errada para cumplir con sus fines.

En un segundo sentido, las pasiones y acciones pueden ser contrarias a la razón - y así ser moralmente criticables - por producir creencias irracionales <sup>11</sup>. Así, las acciones son interpretadas por otros de modo tal que origina en ellos un juicio falso. Y esta tesis es la que Hume critica: la tendencia a causar el error no es fuente de inmoralidad.

Dividamos la argumentación de Hume. En primer lugar, la moralidad es una cuestión práctica de modo que la razón, en sentido estricto y limitado, queda fuera de este ámbito. Los racionalistas, a decir de Hume, se enfrentan a un problema insoluble. La moral, arguye Hume, 'naturalmente tiene influencia sobre las acciones y pasiones humanas'; pero si esto es cierto, es decir si ella influencia y regula la conducta, se sigue que no podrá derivarse de la razón, porque ella 'no puede tener nunca tal influencia' <sup>12</sup>. Esta idea es, sin embargo, compatible con la hipótesis según la cual las distinciones morales pueden ser descubiertas por la razón aunque ésta no nos dé motivos. Hay aquí una confusión problemática al unir ambas tesis (referidas a la motivación y a la epistemología moral) pues los racionalistas sostienen que la razón (sola) descubre relaciones morales.

En segundo lugar, la razón da cuenta de la verdad o falsedad de las proposiciones, que no es sino el acuerdo o desacuerdo con relaciones reales de ideas, o con la existencia de hechos reales. Lo que no es susceptible de estas relaciones no es capaz de ser verdadero o falso y por ende no es objeto de nuestra razón; la moralidad responde a otro asunto: a la aprobación o desaprobación de sus objetos, de modo

---

<sup>11</sup> T 461 (622)

<sup>12</sup> El lugar en que se señaló que la razón no tiene influencia sobre nuestras pasiones y acciones es la sección titulada "Motivos que influyen en la Voluntad" en T 413-418 (558-566)

que las pasiones, al ser completas en sí mismas <sup>13</sup>, son incapaces de acuerdo o desacuerdo, de modo que no son susceptibles de verdad o falsedad <sup>14</sup>.

Por último, si la razón sola fuera pertinente para el descubrimiento de las distinciones morales, éstas tendrían que consistir en relaciones, de ideas o de objetos, que es lo que la razón puede descubrir; pero las relaciones de ideas son solamente de cuatro tipos <sup>15</sup>, y en ninguno de ellos se puede basar la moralidad.

Veamos qué pasa con el razonamiento probable de las *matters of fact*, ámbito de la interacción humana y donde apelamos a las RCyE <sup>16</sup>. Recordemos que en este terreno (a) no hay demostración propiamente dicha, sino prueba empírica, (b) se trata de la región contingente de (c) asuntos de hecho que se apoyan en el sentimiento de anticipación causal. Pues bien, si bien es posible hallar principios de acción del carácter evaluado, como en seguida veremos, ¿cómo es posible establecer relaciones entre objetos? La aprobación moral de un rasgo del carácter no es un hecho, un dato, que aparezca en la descripción del carácter evaluado <sup>17</sup>.

En una acción, en una situación o carácter a evaluar lo que tenemos son cuestiones de hecho tales como ‘pasiones, voliciones, circunstancias’ <sup>18</sup>; pero el sentimiento de aprobación o no que hace que consideremos la acción virtuosa no está allí, en los rasgos evaluados; está en la valoración que de ellos hacemos. Parece aquí que se está esbozando un contraste entre cuestiones de hecho, de una parte, y cuestiones

---

<sup>13</sup> T 458 (619); T 415 (561) Decir que las pasiones son completas en sí mismas es una expresión paradójica pues antes se ha establecido una articulación entre creencias, causas y objetos de las pasiones. El énfasis está puesto aquí en la capacidad de que ellas sean impresiones y no ideas- léase copias. En T. 366 (500) se señala que las pasiones son susceptibles de relación y unión.

<sup>14</sup> Algo puede ser falso sólo si tiene una cualidad representativa, esto es, si pretende representar la realidad en un sentido y lo hace de modo falso. Pero las pasiones y las acciones no poseen esta cualidad.

<sup>15</sup> T 70 (128). Semejanza, contrariedad, grados de cualidad y proporciones en cantidad y número.

<sup>16</sup> Nótese la analogía con la *belief*. Los razonamientos causales, se apoyan en ella. La moral es también un asunto de sentimiento.

<sup>17</sup> T468 (632).

<sup>18</sup> EPM 287 (174); 468 (632).

de valor, de otra parte, y pensar que la razón sólo nos permite descubrir hechos y no valores. Este es un paso ilegítimo que cometen la mayor parte de los sistemas morales <sup>19</sup>.

*“En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: es y no es, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un debe o un no debe. Este cambio es imperceptible pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este debe o no debe expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que, al mismo tiempo, se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes [...] estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón”* <sup>20</sup>.

En este pasaje no se está negando el que se pueda ir desde la consideración de los hechos objetivos a la emisión de juicios morales sin prestar atención a los sentimientos. Siempre que evaluamos algo, lo hacemos sobre la base de sus rasgos.

---

<sup>19</sup> He aquí lo que Max Black bautizó como la ‘guillotina de Hume’. BLACK, Max, *Margins of precisions. Essays in logic and language*, Ithaca, Cornell University Press, 1970, p 24; HUDSON, W D. *La filosofía moral contemporánea*, Madrid, Alianza Editorial, 1974, 237-308; MACKIE (2000) p.76. En nuestro medio la investigación que aborda este problema temática e históricamente es el de SANZ ELGUERA, Julio (1972) *La Guillotina de Hume*. Tesis (Br.) Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima. Evidentemente es iluso pretender que pueda haber una descripción del mundo que no contenga valoraciones, así como valores que no se sostengan en creencias fácticas acerca de la realidad. En esa línea de reflexión se inscribe la argumentación de John Searle para intentar probar que sí se puede deducir enunciados valorativos a partir de enunciados fácticos. Y es que la derivación podría realizarse en algunos casos, a saber: aquellos que se sitúan dentro de instituciones cuya sola definición incluya determinadas obligaciones para sus participantes. En el caso de la institución de la promesa, cuando se pronuncian las palabras “Yo prometo...” se está efectivamente llevando a cabo la acción de prometer. La proposición tácita que permite pasar del juicio descriptivo al juicio prescriptivo en este caso es “se deben cumplir las promesas”. La conclusión viene impuesta por el uso lingüístico de ciertos términos que generan determinados compromisos y responsabilidades. La relación entre el ‘es’ y ‘debe’ queda acuñada por el uso del lenguaje y, por tanto, tiene que ser válida para los usuarios de dicho lenguaje. Cfr. SEARLE, John., *Actos de habla : ensayo de filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 1980, capítulo viii.

<sup>20</sup> T 469-470 (633-634) Nótese la advertencia respecto de la subversión de aquellos sistemas corrientes de moralidad, y el énfasis en la incapacidad de la razón en estos asuntos. La interpretación estándar es anti naturalista: no podemos pasar de lo fáctico a lo moral; pero si esto es así la propia moral de Hume sería ‘corriente’ pues incurriría en una contradicción dadas sus afirmaciones en el *slave passage*, y su proyecto de corregir nuestros hábitos y conductas.

Precisamente porque nuestra evaluación es del objeto, de sus rasgos, el valor que otorgamos al objeto no puede ser uno de sus rasgos. A través de nuestro uso de razón nos informamos sobre el objeto de evaluación, a cerca de sus rasgos y los hechos del mismo. Pero esto es todo lo que la razón puede hacer; ella no puede adicionalmente informarnos del valor del objeto, o de la moralidad de la pasión, porque eso no es un rasgo del objeto o una cuestión de hecho que pueda ser captada por la razón. Nótese la sugerencia en el párrafo inmediatamente anterior:

*“Mientras os dedicuéis a considerar el objeto, el vicio se os escapara completamente. Nunca podréis descubrirlo hasta el momento en que dirijáis la reflexión a vuestro propio pecho y encontréis allí un sentimiento de desaprobación que en vosotros se levanta contra esa acción. He aquí una cuestión de hecho: pero es objeto de sentimiento no de razón. Esta en vosotros mismos, no en el objeto”* <sup>21</sup>.

Los asuntos morales que reposan en el ámbito de la inferencia probable y se fundan en el terreno de la dinámica de la vida social y la conversación son asuntos sentidos <sup>22</sup> y es el sentimiento el que decide.

*“Nuestras decisiones sobre la rectitud o depravación morales son evidentemente percepciones; y como todas nuestras percepciones son impresiones o ideas, la exclusión de unas constituye un convincente argumento a favor de las otras. La moralidad es, pues, más propiamente sentida que juzgada”* <sup>23</sup>.

Que Hume quiera negar que la ética se base en hechos objetivos no nos parece que obste su deseo de que la ética se base también en la subjetividad. W. D. Hudson sostiene que Hume estaría negando o bien que la moral se basa en hechos objetivos o bien en sentimientos, pero no ambas cosas <sup>24</sup>. Parece que Hume sostiene que la ética no se basa exclusivamente en la razón (demostrativa) y apela en parte, como veremos, al razonamiento causal.

---

<sup>21</sup> T 469 (632-633).

<sup>22</sup> EHU 164 (191).

<sup>23</sup> T 470 (635).

<sup>24</sup> HUDSON (1974) p. 241.

Hume no está creando un abismo entre 'es' y 'debe' puesto que por definición los juicios morales son equivalentes con ciertos enunciados de hecho; aunque de ciertas características. Y es que ellos no son necesariamente cuestiones concernientes a los sentimientos reales de una persona: la virtud es una cualidad mental que evoca un sentimiento de aprobación en el observador si es que está informado y desinteresado. La parte analítica de la hipótesis de Hume nos conduce desde el 'es' al 'debe'; pero el 'es' no necesariamente se refiere a algún sentimiento real del eventual observador, sino que remite a los sentimientos de un observador calificado<sup>25</sup>.

Si la razón, por sí sola es insuficiente para hacernos abrazar la virtud, hay que buscar otro elemento. Esto es lo que Hume plantea en la Sección II cuyo título remite a Hutcheson<sup>26</sup>. En la argumentación de este autor, se entiende el sentido moral como una disposición fundamental, original, que Hume rechaza por absurda. Si hubiese un instinto original, este sería sumamente complejo, raro, no conforme con las 'máximas usuales' por las que se conduce la naturaleza y su simpleza (donde pocos principios producen toda la variedad que observamos en el universo).

No se trata de un sentido moral original, sino que alude a algunas de las pasiones ya descritas, en especial las indirectas, que constituyen formas de aprobación o desaprobación<sup>27</sup>. Pero ¿por qué? Porque ambas formas de aprobación tienen como constituyente y rasgo básico el producir placer.

---

<sup>25</sup> Hume ejemplifica el carácter benevolente y sereno de Cleantes. Este personaje es un "un hombre de carácter humanitario", que "posee, penetración y precoz conocimiento de los hombres y de los negocios", es "el alma y la vida misma de nuestra conversación". Tal carácter se mantiene a lo largo de la vida en la que conserva "perpetua serenidad". EPM 270 (152).

<sup>26</sup> Hume bebe no sólo de este autor sino también del "sutil Lord Shaftesbury". La perspectiva hutchesoniana se ofrece como una suerte de cuarta vía tanto respecto del racionalismo de S. Clarke y W. Wollaston, así como del egoísmo de Hobbes, y del cinismo moral de B. Mandeville. Cf. NORTON, D.F. "Hume, Human Nature, and the Foundations of Morality", en: NORTON (1993) pp.148-155.

<sup>27</sup> T 336-337 (464-465).

Las causas del sentimiento de vicio y virtud son las mismas que las de las pasiones indirectas:

*"Ahora bien, dado que toda cualidad que, existiendo en nosotros o en los demás produzca placer, causa siempre orgullo o amor – y si produce desagrado suscita humildad u odio-, se sigue que en estos dos extremos deberán ser considerados como equivalentes por lo que respecta a nuestras cualidades mentales; es decir, la virtud corresponderá al poder de producir amor u orgullo, y el vicio, al poder de producir humildad u odio" <sup>28</sup>.*

Pero esta 'equivalencia' debe atenderse con cautela. Recordemos que en el horizonte de las pasiones indirectas se mantienen relaciones, entre la pasión, sus causas y sus objetos, en lo que concierne a lo favorable o agradable, y eso corre el peligro de confundirlas con las que llamaremos, sólo ahora, pasiones morales. El riesgo se debe a que las pasiones indirectas están parcializadas, corren el riesgo de 'interesarse', y ser arbitrarias en el momento de la evaluación.

*"No todo sentimiento de placer o dolor surgido de un determinado carácter o acciones pertenece a esa clase peculiar que nos impulsa a alabar o condenar" <sup>29</sup>*

Esa 'peculiaridad', en el contexto de la censura o alabanza, de la que habla Hume, está constituida por su carácter sereno. Sólo las pasiones serenas serán susceptibles de ser morales y de atemperar nuestro juicio de caracteres. Por eso Hume opera aquí un giro sutil: ya no las llama pasiones sino sentimientos morales.

Hume recoge ahora una discusión del libro II del *Treatise*. Se trata de la naturalidad de los sentimientos morales. Ya sabemos que natural significa aquello que es lícito esperar sobre la base de lo repetidamente observado en el quehacer y comprensión

---

<sup>28</sup> T 575 (764). La esencia misma de la virtud, dice Hume, es 'producir placer' T 296 (414).

<sup>29</sup> T 473 (638).

del género humano de modo tal que, en efecto, los sentimientos morales 'se hallan arraigados en nuestra constitución y carácter' <sup>30</sup>.

En medio de las disputas entre racionalistas y sentimentalistas <sup>31</sup> el enfoque moral humeano se esfuerza claramente, dada su perspectiva antimetafísica, para probar la incapacidad de la razón, tal como la entienden los racionalistas, para motivar a la acción y para explicar el proceso evaluativo en asuntos morales <sup>32</sup>.

Así, la conclusión es que la razón no puede ser nunca motivo de una acción de la voluntad puesto que ella sólo nos permite formar creencias por demostración o probabilidad. Al mismo tiempo ninguna acción o pasión puede ser juzgada por la razón puesto que ella sólo juzga de lo verdadero o falso. Sin embargo, la reflexión, bajo la forma de la deliberación, tiene un papel que cumplir en la evaluación moral <sup>33</sup>.

El tono polémico aparece empero porque la argumentación de Hume comprende de una manera peculiar la relación entre razón y pasiones. En contra de la visión tradicional que hace de una y otras antagonistas irreconciliables, cuando se trata de responder a la pregunta por los fundamentos de la moral, Hume establece una ligazón. Su punto de vista es que el menosprecio de las pasiones va parejo a un

---

<sup>30</sup> T 474 (640). Hume discute tres sentidos de natural: (a) opuesto a milagroso (b) opuesto a poco habitual (c) opuesto a artificial. Es el segundo sentido en que los sentimientos morales son naturales, es decir son habituales.

<sup>31</sup> EPM 171 (33). Unos y otros han intentando explicar las distinciones morales mediante razonamientos metafísicos, o bien sostienen que la razón sola no puede generar los hábitos necesarios para abrazar la belleza de la virtud.

<sup>32</sup> T 456 (617).

<sup>33</sup> Hume usa la expresión '*moral deliberation*' una vez. Pero las alusiones al 'buen juicio' o el 'buen gusto' están impregnadas de elementos asociados con la deliberación, como veremos. De otro lado, si en el Fedro (246 a-b) la razón dirige y evita los desvaríos de las pasiones e impulsos irracionales, desde un punto de vista humeano, cuando llamamos a una persona racional no debemos concebirla de esta manera. La racionalidad se desplaza a la razonabilidad: una persona razonable es aquella que es movida por sus pasiones serenas o calmadas. La razón no nos mueve sino que nos informa acerca de las situaciones en las cuales actuamos, o acerca de los posibles resultados de nuestras acciones.

rígido esquema racionalista para el que resulta inadmisibles cualquier intervención, menos aún cooperación de la parte supuestamente irracional del ser humano. Pasemos a la otra cuestión preliminar.

## 1.2 Causas, motivos y acciones

Hemos apuntado ya que la imaginación construye creencias básicas. Es al interior de ellas que se inscribe la doctrina de la necesidad <sup>34</sup> pues suponemos la uniformidad de la naturaleza. Para efectos del tema que nos ocupa da la impresión de que Hume quiere mostrar que este es el caso también para las acciones humanas <sup>35</sup>. Análogamente al mundo físico, la idea de la necesidad en el mundo moral se da por la observación de la uniformidad y constancia de la conjunción de ciertos motivos y acciones. Esta uniformidad que observamos en la conjunción entre los motivos y las acciones de los hombres 'forma la esencia misma de la necesidad' <sup>36</sup>. La vida social se mueve debido a esa certeza causal que nos hace contar con conductas y reacciones que se corresponden con nuestras expectativas.

De la misma forma que constatamos la conjunción constante entre motivos y acciones, también procedemos a inferencias de unos a otros; esto es todos los hombres cuentan con una conexión regular entre motivos y acciones voluntarias, cuando ella se muestra tan regular cuanto aquella que se verifica entre causa y efecto natural.

---

<sup>34</sup> EHU 82 (106).

<sup>35</sup> EHU 83 (107). La posición de Hume tiene rasgos reconciliatorios a lo largo de la sección VIII de EHU. El compatibilismo de Hume permite espacio para la libertad y la responsabilidad precisamente al objeto de nuestra evaluación moral: el carácter de una persona. Véase en este sentido el artículo de KLAUDAT, A., "Hume, Liberty and the Object of Moral Evaluation", en: *Kriterion, Revista da Faculdade de Filosofia da Universidade de Minas Gerais*, 108, (2003), pp. 191-208.

<sup>36</sup> T 403 (546).



*“¿Dónde estaría el fundamento de la moral si cada carácter no tuviese poder seguro y determinante de producir ciertos sentimientos, y si éstos no ejercieran un influjo constante sobre nuestras acciones”<sup>37</sup>.*

Se puede replicar que la conducta humana es gobernada por el capricho y la inconstancia, que los deseos de un hombre oscilan siempre; pero Hume sabe que la operación de las causas es constante y regular. No hay contingencia en las causas, por lo tanto el filósofo atribuye sin titubear la operación secreta de causas, objeto de su investigación tanto para los fenómenos naturales como para las acciones humanas. Cuando en estas encontramos excepciones no estamos ante la manifestación de una irregularidad pues:

*“Algunas causas no están unidas a sus efectos con la misma uniformidad. Un artesano, que maneja sólo materia inerte, puede fracasar tanto como el político que dirige la conducta de agentes sensibles e inteligentes”<sup>38</sup>.*

Lo que puede parecer un fenómeno accidental no es sino efecto cuya causa nos es desconocida, una irregularidad que se debe a alguna causa particular, pero que no invalida nuestra concepción de uniformidad y necesidad. Así, quien examina las acciones de los hombres no se deja engañar por las irregularidades aparentes:

*“Una persona servicial contesta irritadamente; pero es que tiene dolor de muelas o no ha comido...Incluso en el caso que se da de cuando en cuando, de que no puede explicarse una acción ni por la persona en cuestión ni por otros, sabemos que, por lo general, los caracteres de los hombres son en determinada medida inconstantes e irregulares. Tal es en cierta manera, el carácter constante de la naturaleza humana...A pesar de esa aparente irregularidad, puede ser que los principios y motivos internos operen de manera uniforme...como se supone que la lluvia, los vientos...están gobernados por principios constantes aunque la sagacidad e investigación humanas no los descubren fácilmente “<sup>39</sup>.*

Ocurre con la conducta lo mismo que con los fenómenos meteorológicos: detrás de las irregularidades aparentes, suponemos que ambos tipos de fenómenos son gobernados por principios constantes y uniformes. Si desconocemos las causas de

---

<sup>37</sup> EHU 90 (114).

<sup>38</sup> EHU 86 (110).

<sup>39</sup> EHU 88 (112).

ciertos fenómenos, o si efectos diferentes parecen ocurrir de esas mismas causas, esto se debe al desconocimiento que tenemos de todas las circunstancias envueltas en la producción del evento. Así entendido el principio de causalidad permite explicar las acciones, condición fundamental para la ciencia del hombre que Hume pretende construir.

La importancia de afirmar la regularidad causal entre motivos y acciones está en hacer posibles no solo los juicios morales, sino principalmente la construcción de hipótesis generalizadoras de las ciencias morales o humanas.

Esta interpretación se sustenta porque no incurre en la paradoja según la cual la necesidad - o el determinismo - es compatible con la teoría de la causalidad. Recordemos que se está criticando a la metafísica tradicional que siempre atribuye a las causas el poder de producir efectos; según tal concepción, causas y efectos están ligados por una *conexión necesaria*. La argumentación de Hume, como vimos, se preguntaba por el origen y fundamento de los razonamientos causales, mostrando que no tienen demostración y que dependen de la experiencia. Entre un evento denominado causa se sigue otro que llamamos efecto, la máxima ligazón que podemos establecer es la de conjunción constante. Los principios de nuestra naturaleza hace el resto: atribuimos una relación causal a esta conjunción constante entre eventos, y pasamos a contar con que, en el futuro, los mismos eventos serán seguidos de otros análogos, por el sentimiento de expectación causal.

No podemos hablar de conexión necesaria, y mucho menos de una determinación objetiva como fundamento de nuestro conocimiento por experiencia: todo aquello de que disponemos como garantía de certeza de este tipo de razonamiento es la fuerza y vivacidad del sentimiento de creencia que nos hace inferir, por la conjunción habitual de dos fenómenos en el pasado, su repetición futura. A pesar de todo, nada se puede decir sobre casos del futuro no examinables. Y sin embargo nos

es imposible renunciar a la causalidad – o inducción –, pues nos es necesaria para vivir.

Por fundar el conocimiento del mundo y de los hombres en las disposiciones de la naturaleza humana, Hume sólo puede referirse al determinismo en un sentido débil <sup>40</sup>. Se nos habla así del encadenamiento causal para ligar todos los fenómenos porque, de hecho, hay secuencias de eventos cuya naturaleza nos es oculta. Se trata del modo cómo organizamos nuestra experiencia del mundo: nuestras creencias comunes son compartidas, y constituyen un conjunto de convicciones básicas. Para el caso de la interacción humana Hume dirige tanto al agente como al observador de la acción. Aquel, al actuar, experimenta una especie de autonomía de la voluntad, una falsa sensación de indeterminación: el agente *siente* la libertad, en forma de alternativas posibles de acción <sup>41</sup>.

La voluntad es causada por muchas circunstancias personales y ambientales. La discusión se concentra no en el origen del proceso, sino en su destino: alguien es

---

<sup>40</sup> MACKIE (2000) pp. 251-257.

<sup>41</sup> Hume entiende por libertad “*el poder de actuar o de no actuar de acuerdo con las determinaciones de la voluntad*” EHU 95 (119). Se denomina compatibilistas a quienes intentan conciliar el determinismo físico y libertad humana. En “Libertad y Resentimiento” Strawson, encarando el problema con respecto de si es posible demostrar nuestra libertad de elección y, consecuentemente, inquiriendo si podemos fundamentar la noción de responsabilidad moral, vincula esta cuestión con el funcionamiento de ciertas emociones y la forma en que este funcionamiento permite definir la noción de una comunidad. Strawson distingue dos tipos de deterministas, al *pesimista*, quien cree que nuestra libertad es una ficción y al *optimista* que sostiene que nuestra responsabilidad no se ve excluida por el hecho de que nuestras acciones están determinadas causalmente. Una clave para salir del embrollo consiste en sostener lo que se ha llamado la “doctrina de los dos aspectos” según la cual la realidad puede ser descrita por lo menos de dos maneras diferentes, es decir, mediante una descripción física o una descripción intencional. En este último caso, explicamos una conducta intencionalmente aduciendo como causas los deseos, las motivaciones o creencias que tiene un agente para actuar de un modo y no de otro. Podemos apelar a estos dos tipos de descripciones respecto de un mismo hecho; lo que no podemos hacer es reducir una descripción a otra dado el carácter de los términos que cada una involucra y los aspectos de los mismos hechos que cada una considera. Hume defiende una posición compatibilista al sostener que no hay inconsistencia en sustentar la tesis determinista de que las acciones humanas son causadas, al mismo tiempo en que son libres. Cfr. STRAWSON, Peter, F, *Libertad y Resentimiento*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 37-68; DAVIDSON (1995) en especial “Acciones, razones y causas” y “sucesos mentales” pp. 17-36 y 263-287, respectivamente.

libre cuando las circunstancias permiten la realización de su voluntad, y deja de serlo cuando sufre coacción de algún tipo. Hume deja de lado la investigación de tipo metafísico acerca de la libertad y dirige su atención a circunstancias de acciones de los hombres, esto es a las libertades civiles o políticas. Un agente no tiene libertad cuando es impedido de actuar según su elección o es obligado a actuar contra su voluntad. Esta concepción tiene consecuencias para la evaluación moral toda vez que es evidente que no se puede responsabilizar a quien es obligado –de algún modo – a, por ejemplo, cometer un crimen, de modo que la pasión violenta, la locura o la deficiencia mental, son considerados factores atenuantes para la imputación moral o penal <sup>42</sup>.

Una persona es responsable de sus acciones solo si ellas proceden de algo duradero en él <sup>43</sup> que conecta las acciones de dicha persona con sus cualidades de carácter. El carácter tiene un rol explicativo, pues él señala el conjunto de cualidades y disposiciones en los agentes que hace que ellos actúen de cierto modo. Hume no duda que los rasgos del carácter explican las acciones. Nunca podremos explicar la acción humana, sostiene Hume, sin admitir la argumentación – la ‘doctrina’ – de ‘la necesidad, y esta inferencia que va de los motivos a las acciones voluntarias, de los caracteres a la conducta’ <sup>44</sup>.

La permanencia de los rasgos del carácter en la que descansa su predictibilidad será, pues, un aspecto crucial de nuestros juicios morales. Sin el aspecto durable del carácter, la evaluación moral sería imposible:

---

<sup>42</sup> T 412 (557).

<sup>43</sup> T 349 (480).

<sup>44</sup> EHU 90 (114). Podemos imaginarnos libres, pero quien nos observa puede inferir nuestras acciones de nuestros motivos y carácter. T 408-409 (551-552); EHU 94 (118).

*"Donde estaría el fundamento de la moral, si cada carácter no tuviese poder seguro y determinante de producir ciertos sentimientos, y si estos sentimientos no ejercieran un influjo constante sobre nuestras acciones?"* <sup>45</sup>.

Las acciones pueden agruparse y podemos entonces mirar sus tendencias generales y dirigir nuestros sentimientos en dichas tendencias. Hume mismo señala que las reflexiones sobre las tendencias de las acciones humanas 'tienen con mucho una influencia superior, determinando las líneas maestras de nuestro deber' <sup>46</sup>.

Así pues las acciones son elegidas, pero las elecciones son a su vez causadas – por circunstancias previas, características de temperamento, etc. Por eso el determinismo tiene adversarios entre los defensores de la religión y la moral: si hay factores determinantes en las elecciones, nadie es moralmente responsable por sus actos. Y Hume tiene en cuenta esta objeción pues defiende que tal determinismo débil es compatible no sólo con la moral – haciendo posible nuestra capacidad de elección y responsabilidad - sino que es necesario para hacerla posible.

El observador, por su parte, al contemplar las mismas acciones, siempre las interpreta como causadas por motivos y disposiciones del agente <sup>47</sup>. Así, como el agente desea actuar de manera libre, el espectador inferirá que el deseo de hacerlo es justamente el motivo de tales actos.

*"Por más que imaginemos sentir tal libertad, un espectador normalmente podría inferir nuestras acciones de nuestros motivos y carácter e, incluso, cuando no puede, concluye en general que podría, de estar perfectamente familiarizado con todas las particularidades (circunstancias) de nuestra situación y temperamento, y con las más secretas fuentes de nuestra disposición y carácter"* <sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> EHU 90 (114) Estas acciones dependen "de principios estables de la mente" que forman "parte del carácter personal" T 575 (764).

<sup>46</sup> T 590 (783).

<sup>47</sup> Es decir, por aquello que Hume entiende bajo el nombre de carácter: principios constantes, un conjunto de causas estables que explican las acciones de los hombres. T 575 (764); EPM 248 (125)

<sup>48</sup> EHU 94n (118n)

El observador se forma expectativas de comportamiento de modo que esta especie de necesidad causal para las acciones de los hombres es reconocida por todos en el mundo social. Empero, muchos insisten en la suposición de la libertad de la voluntad como causa primera de toda acción. Esta interpretación es coherente con la teoría de la causalidad entendida no como atributo del mundo sino como condición de conocimiento. En las acciones de los hombres, como en los eventos físicos, las regularidades causales no son atribuidas a la naturaleza interna de los objetos, sino al modo como se relacionan para nosotros, es decir, sometidos a las condiciones de observación y cognición del espectador. Hume opera aquí un giro. Sorprende al afirmar que la novedad de su teoría acerca de la causalidad se refiere más a los fenómenos físicos que al de las acciones humanas <sup>49</sup>. No se trata de afirmar que las acciones humanas estén ligadas a sus motivos por la misma determinación que conecta las causas y sus efectos en el mundo físico. Por el contrario, ahora los eventos del mundo físico son reducidos a la misma necesidad débil, admitida en la explicación de las acciones de los hombres. Es por eso que los fenómenos físicos y morales pueden ser considerados como haciendo parte de un mismo encadenamiento de evidencias causales; porque son organizados a través de los mismos mecanismos de la naturaleza humana <sup>50</sup>. Así, nuestra aprobación moral tiene que ver con las intenciones del agente más que con su conducta actual. Juzgamos de las acciones según la intención, y según que esta sea buena o mala, se convertirán dichas acciones en causa de amor u odio, orgullo o humildad, pasiones que adoptan la forma de aprobación moral.

Llegados hasta aquí, retomemos el hilo de la madeja. La definición de la virtud, ofrecida por Hume, merece precisarse. Y es que ella parece vincular cualquier cosa que de placer o sea grata al observador tal es el caso de la apreciación musical o la bebida de una copa de vino, por ejemplo. Dar a la definición de Hume el contexto

---

<sup>49</sup> EHU 97 (121).

<sup>50</sup> EHU 88 (112); 90 (114)

apropiado supone distinguir entre el fenómeno que uno observa y la pasión aprobatoria o sentimiento que se suscita mientras se observa el fenómeno.

Un fenómeno que puede ser moralmente evaluado ha de tener los siguientes atributos. En primer lugar, el fenómeno ha de ser externo al observador; hablamos pues de la cualidad de un agente externo, con el término cualidad, además, se indica que el fenómeno no tiene que ser algo que el agente hace, puede ser una cualidad de su carácter, su tendencia <sup>51</sup>. Finalmente, esta acción o cualidad es mental es decir supone que los juicios morales pueden sólo referirse a agentes intencionales <sup>52</sup>.

Así, la virtud es aquella acción intencional del agente o cualidad del carácter que promueve sentimientos de aprobación. Esto no solo excluye el gusto de una copa de vino o la apreciación de una película, sino también juicios referidos a accidentes, situaciones en las que el agente no tiene control sobre sí. Dicho esto, es tiempo de concentrarnos en el proceso evaluativo

## **2. El proceso de evaluación moral**

En lo que toca al proceso de la evaluación moral en Hume, Pall Ardal ha señalado que es preciso delimitar qué clase de problemas están involucrados en este horizonte <sup>53</sup>.

En primer lugar, la naturaleza general de la evaluación, que incluye la cuestión de la elaboración de un procedimiento evaluativo general y la discusión del carácter de

---

<sup>51</sup> EPM 180 (44); EHU 98 (122).

<sup>52</sup> DENNET (1987) pp. 13-34. La adscripción de creencias sirve para hacer ininteligible la conducta de las personas.

<sup>53</sup> ARDAL (1966) p. 194

los objetos de aprobación. En segundo lugar, la interpretación del lenguaje valorativo, que incluye las cuestiones de su estatus y función. Este segundo aspecto, es el que ha promovido ciertos paralelismos con los tratamientos neo positivistas del tema de la evaluación.

Es un asunto no desarrollado por Hume de manera explícita, y que por una cuestión de orden discutiré después en el siguiente capítulo.

### **2.1 La construcción de un mecanismo valorativo.**

El problema que nos ocupa ahora es el de la construcción de un mecanismo valorativo. La definición del estatuto de los objetos que este mecanismo aprueba es un asunto que veremos ulteriormente. Pieza medular de este mecanismo evaluativo es sin duda el sentimiento:

*“Tener el sentimiento de la virtud no consiste sino en sentir una satisfacción determinada al contemplar un carácter. Es el sentimiento mismo lo que constituye nuestra alabanza o admiración. No vamos más allá ni nos preguntamos por la causa de la satisfacción. No inferimos la virtud de un carácter porque éste resulte agradable; por el contrario, es al sentir que agrada de un modo peculiar cuando sentimos de hecho que es virtuoso. Sucede en este caso lo mismo que en nuestros juicios relativos a toda clase de gustos y belleza”<sup>54</sup>.*

Es claro que, en opinión de Hume, las valoraciones son hechas de acuerdo con ciertas pasiones y que dependen de ellas. Ahora bien, no nos apresuremos al decir que Hume incurra en una suerte de instintivo sentimentalismo. Pensar que Hume nos invite a abandonarnos a cualquier género de pasiones sería un error. Para Hume los sentimientos morales son pasiones, pero no todas las pasiones son morales. Por tanto, la cuestión crucial del procedimiento de evaluación moral será determinar, desde ahora, aquellas características que diferencian a las pasiones o

---

<sup>54</sup> T 471 (636); 581 (771).



sentimientos morales de otros sentimientos y pasiones. Enumeremos entonces estas características.

La primera consiste en su objetividad. El placer y el dolor morales – susceptibles de generar sentimientos morales – se distinguen por ser cualitativamente distintos, y por la actitud y posición de la persona que realiza el juicio moral <sup>55</sup>. Así, para que nuestro sentimiento se haga moral es necesario adoptar un punto de vista objetivo, sino seguirá siendo un sentimiento personal, aunque grato ciertamente. Este punto de vista ‘firme y general’, con el que se ilustra el concepto de objetividad moral, no puede concebirse como algo inmutable y definitivamente establecido, tal como lo hace B. Stroud <sup>56</sup>. No es esa la concepción de la objetividad moral que parece sostener Hume. No se trata de un observador omnisciente.

Hume parece referirse a un observador que conoce los hechos relevantes respecto de la acción mental o cualidad en consideración. Para él, el este punto de vista se define por ser más estable, en el sentido de estar en una posición más informada, como veremos. La objetividad moral, por tanto, consistirá no en llegar a una posición definitiva sino a una posición sólida libre de algún modo de los cambios situacionales particulares y el prejuicio.

Ahora bien, desde el punto de vista de la interacción nos encontramos con el fenómeno de que nuestra autopercepción y autoevaluación -el orgullo o la humildad- encuentran una fuente importante en ese vernos reflejados en lo similar, en virtud de que nos vemos determinados a dejar que las aprobaciones y censuras de los otros expresadas en gestos, palabras y conductas, nos afecten a tal punto que tornan maleables nuestros rasgos de carácter. Esta suerte de imaginación simpática

---

<sup>55</sup> T 581 (772); 472 (638); EPM 272 (156).

<sup>56</sup> STROUD (1977) p.190.

permite construir la imagen de uno mismo así como de la comunidad moral a la que se pertenece <sup>57</sup>. Así la simpatía o

*[...] el sentimiento humanitario de un hombre es el sentimiento humanitario de cada hombre, y el mismo objeto despierta esta pasión en todas las criaturas humanas" <sup>58</sup>.*

Por eso, una segunda característica de los sentimientos morales es su carácter social, el hecho de ser comúnmente compartido; esto explica por qué esperamos que otros estén de acuerdo con nuestros juicios. Sólo nuestra capacidad de simpatía <sup>59</sup> cumple este requisito toda vez que ella nos hace interesarnos de manera efectiva por los intereses de otros <sup>60</sup>. Lo que interesa resaltar aquí es que en tanto es una cualidad de la naturaleza humana, ella nos permite la comunicación sentimental con los demás, aún tratándose de sentimientos diferentes y hasta contrarios a los nuestros.

<sup>57</sup> T 339 (469); 385 (524) . Para las relaciones entre imaginación y pasiones véase MERCER (1972) capítulo II.

<sup>58</sup> EPM 273 (157). Hume usa en ocasiones, simpatía, benevolencia y humanitarismo indistintamente. En EPM 298n (188n) se distinguen dos clases de benevolencia, general y particular. La benevolencia universal se ha ridiculizado en T 481 (648) . Además en T benevolencia refiere a un instinto original; aunque limitado. La preocupación por la felicidad general remite más bien a la simpatía, que adopta en EPM la forma de humanitarismo.

<sup>59</sup> T 576 (765); 581-585 (771-777) Las consideraciones sobre la simpatía ha aparecido ya en T 317 (439) y T 363 (496). Su tarea explicar cómo es posible el ir de la idea de los sentimientos de alguien a los propios sentimientos. Hume parece usar el término en tres sentidos que remiten tres aspectos en que uno "recibe" o "entra en" los sentimientos de otros. En primer lugar, Hume usa 'simpatía' para identificar el mecanismo cognitivo mediante el cual una persona "entra en" el sentimiento del otro. Dice, por ejemplo, que ella no está siempre limitada al momento presente sino que frecuentemente sentimos, al comunicarnos, el daño o placer en otra persona cuando todavía no se ha producido, y que lo anticipamos por la fuerza de la imaginación. Si observo a una persona totalmente desconocida, que mientras descansa está en peligro de ser pisada por una bicicleta y corro en su auxilio actúo por el principio de simpatía que me hace que ese peligro me concierna [T 385 (523)]. En segundo lugar, ella es el *sentimiento* que se comunica por dicho principio. Cuando una persona "entra en" el sentimiento de otra, ella se forma la idea del sentimiento ajeno y esta idea se "convierte en impresión". T 386 (524). Por último, Hume dice que "*simpatía...no es sino la conversión de una idea en impresión por medio de la fuerza de la imaginación*". T 427 (576).

<sup>60</sup> T 317 (439); EPM 217 (87) No se trata del egoísmo no porque sea un sentimiento débil sino porque no se dirigen con propiedad hacia el propósito del bienestar social. EPM 271 (151).

La simpatía empero no nos remite automáticamente a tomar parte por el 'partido de la humanidad' pues nuestros juicios son parciales. De manera que se requiere corregirla. Hume repara en el hecho según el cual la simpatía varía de acuerdo con la cercanía y la vivacidad del objeto, de modo que estamos más comprometidos - y simpatizamos más- con un carácter cercano <sup>61</sup>.

La inconstancia de la simpatía, que se expresa en los sentimientos de aprobación, compromete, sin embargo, la estabilidad del juicio moral. Además, parece razonable que cada quien se someta a sus sentimientos 'sin pretender regular los de los otros' <sup>62</sup>. ¿Qué hacer entonces?

### 2.1.1 El "general point of view"

La solución de Hume a estos problemas de explicación y justificación no descansan en el rechazo del papel del sentimiento, la simpatía - o en general las pasiones - sino más bien en la búsqueda de una salida no arbitraria a través de la cual podamos regular su influencia. Hume cree que tenemos buenas razones para ajustar las apreciaciones de la simpatía de acuerdo con una 'regla fija de lo justo' <sup>63</sup> que explica a la vez la relativa estabilidad del juicio moral y sirva para caracterizar el sentimiento de la moral.

---

<sup>61</sup> EPM 230 (103); T 581 (771). Asumido el point of view, dejado de lado nuestro interés, Hume sostiene que dos personas con la misma tendencia de carácter son igualmente virtuosas independientemente de su cercanía con nosotros.

<sup>62</sup> NG 10.

<sup>63</sup> EPM 272 (156).

Nuestros juicios morales, cree Hume, están usualmente, y apropiadamente, guiados no por cómo nos sentimos individualmente, sino por cómo todos nos sentimos al asumir este *general and steady points of view* <sup>64</sup>.

Para asumir esta posición debemos cumplir dos requisitos: en primer lugar, debemos ignorar nuestro propio interés para eliminar las parcialidades que nos impedirían alcanzar un juicio común; y segundo, debemos tomar 'distancia' respecto de la persona evaluada. De modo que :

*"Cuando se juzga acerca de un carácter, el único interés o placer, que a todo observador le parece idéntico es el que tiene para la persona misma cuyo carácter se examina o para las personas que tienen alguna relación con ella"* <sup>65</sup>.

Para prevenir las parcialidades que puedan surgir de nuestras simpatías actuales, Hume señala que 'liberados de nuestra situación' asumimos un punto de vista 'fijo y general' <sup>66</sup> para eliminar esas contradicciones y hacer nuestros sentimientos sean mas abiertos y sociales <sup>67</sup>. La necesidad de asumir este *point of view* desinteresado depende del hecho respecto del cual los juicios morales se usan en contextos sociales <sup>68</sup>. Es a través de la conversación y la discusión social que desarrollamos dicha competencia evaluativa.

*"Cuanto más conversamos con los seres humanos, y cuanto más amplias son las relaciones sociales que mantenemos, más nos vamos familiarizando con esas preferencias y distinciones generales, sin las cuales nuestra conversación y nuestro discurso apenas podrían resultar*

<sup>64</sup>Que se apele a un punto de vista sugiere que Hume cree que la asunción del mismo significa un modo de ver o pensar algo, no de ocupar una posición particular para ver algo. T 169 (252); 356 (489); 389 (528).

<sup>65</sup> T 591 (784) Estos requisitos no son restrictivos porque un punto de vista general ha de ser uno que sea susceptible de ser alcanzado. De otro lado, y como veremos más adelante, el *general point of view* no es, como sugiere Roderick Firth, la perspectiva de un único espectador ideal desde cuya posición se realizan los juicios morales. Cfr. FIRTH, Roderick, "Ethical Absolutism and the Ideal Observer," en: *Philosophy and Phenomenological Research* 12 (1952) pp. 317-345.

<sup>66</sup> EPM 272 (156).

<sup>67</sup> EPM 101 (229).

<sup>68</sup> T 582 (773); 591 (784); EPM 228 (100) Por lo demás Hume no está señalándonos cómo debemos hacer nuestros juicios. Cree que así los hacemos.

*inteligibles para los otros. [...] es necesario que en nuestros juicios y razonamientos reposados acerca de los caracteres de los hombres, eliminemos esas diferencias y hagamos que nuestros sentimientos sean mas abiertos y sociales" [...] "El intercambio de sentimientos, en la vida de sociedad y en la conversación nos obliga, pues, a formar una suerte de norma general inalterable, guiándonos por la cual podemos aprobar o rechazar caracteres y modos de conducta" <sup>69</sup>.*

Pero hay que advertir una ambigüedad. ¿Qué significa un grato sentimiento de aprobación?. La interpretación al respecto se vuelve oscura por -lo que creemos es - el descuido humano de no hacer explícita una distinción que él mismo supone. Se trata de la distinción entre sentimientos de aprobación y juicios de aprobación.

*"En las deliberaciones morales debemos tener de antemano un conocimiento de todos los objetos y de todas las relaciones que éstos mantienen entre sí; y basándonos en una comparación del todo, determinamos nuestra aprobación o elección (...) todas las circunstancias del caso están ante nosotros antes de que podamos formular algún juicio de censura o de aprobación. Y si alguna circunstancia material nos es todavía desconocida o dudosa, debemos todavía emplear nuestra capacidad de investigación y nuestras facultades intelectuales en asegurarnos respecto de ella; y debemos, durante, ese tiempo, suspender toda decisión o sentimiento. Mientras no sepamos si un hombre ha sido o no ha sido el agresor, ¿cómo podemos determinar si la persona que lo mató es criminal o inocente?" <sup>70</sup>.*

Hay un pasaje bastante similar en el *Treatise*:

*"En general, todos nuestros sentimientos de censura o alabanza son variables y dependientes de nuestra proximidad o lejanía con respecto de la persona censurada o alabada, así como de la disposición de nuestro ánimo en ese momento. Sin embargo, en nuestras apreciaciones generales hacemos abstracción de esas variaciones y seguimos aplicando las expresiones que muestran nuestro agrado o desagrado de la misma manera que si permaneciéramos en un punto fijo. La experiencia nos enseña bien pronto cómo corregir nuestros sentimientos, o, por lo menos, nuestro lenguaje allí donde los sentimientos son más tenaces e inalterables" <sup>71</sup>.*

<sup>69</sup> EPM 228 (100).

<sup>70</sup> EPM 290 (177). Nótese el uso indistinto entre 'decisión' y 'sentimiento'. En otro lugar se señala que "un hombre de estado (...) que sirve a nuestro país en nuestro propio tiempo, disfruta siempre de mayor consideración que aquellos cuya influencia beneficiosa se dejó sentir en épocas lejanas; pues el bien que resultado de su generoso humanitarismo, al estar menos conectado con nosotros, parece más borroso y nos afecta con una simpatía menos intensa. Y puede que reconozcamos que el merito es igual de grande en ambos casos; pero no por ello nuestros sentimientos serán elevados a una altura igual. En esto el juicio corrige las desigualdades de nuestras emociones y percepciones internas". T 227 (99). En otra obra Hume señala que "en virtud de una propensión natural, si no es ésta corregida por la experiencia y la reflexión, adscribimos malicia o buena voluntad a cada cosa que nos daña o que nos agrada" HUME, David, *Historia Natural de la Religión*, Madrid: Tecnos, 1992, p.18.

<sup>71</sup> T 582 (773), 602 (798); EPM 217 (88).

Los sentimientos de aprobación y censura dependen de la simpatía actual, que como es lógico varían de persona a persona., mientras los juicios de aprobación o censura dependen de una simpatía desinteresada del observador calificado, que asumiendo una posición más estable, se guía por la imaginación de las expectativas de acción <sup>72</sup>. Hume sugiere que tenemos sentimientos de aprobación o censura basados en una variante simpatía que cambia según las personas y las circunstancias; y que elaboramos juicios de aprobación en virtud de la corrección de nuestros sentimientos, en virtud de imaginarnos como si fuésemos desinteresados. En otras ocasiones sostiene que habiéndonos imaginado primero a nosotros mismos en una posición desinteresada luego tenemos sentimientos de aprobación que no necesitan corrección:

*“Pero después de cada circunstancia y cada relación son conocidas, el entendimiento no tiene ya más espacio en el que operar(...) La aprobación o la censura que entonces tienen lugar no pueden ser obra del juicio, sino del corazón; y no consisten en una proposición o afirmación especulativa, sino en un sentimiento activo”* <sup>73</sup>.

Hay que señalar, empero que esta segunda descripción -la idea de una simpatía ideal imaginaria - que no requeriría de corrección parece inconsistente con otras consideraciones de Hume, sobre todo cuando se quiere refutar la idea de que los juicios morales están basados en un imaginario interés por uno mismo <sup>74</sup>. Es más consistente que el sentimiento actual de aprobación o censura derivados de una simpatía variante necesita ser corregido en orden de emitir juicios de aprobación o desaprobación. De este modo:

---

<sup>72</sup> Nos enfrentamos a un problema ineludible: Si decimos que se trata de sentimientos imaginados entonces la evaluación moral parece basarse en una inducción. Se trata de sentimientos que no tenemos actualmente y que creemos tendríamos si asumimos un *general point of view*. Esto contradice la idea según la cual la evaluación moral es más sentida que juzgada. Rachel Cohon ofrece una salida: la respuesta consiste en entender que no se tratan de sentimientos imaginados sino de sentimientos y disposiciones que tenemos y que se asocian a las pasiones calmas. Pero si la mayor de las veces que adoptamos esta posición sentimos pasiones calmas, entonces el juicio moral precisamente expresa esta serenidad. Desarrollaremos esto con más detalle al hablar del juez calificado o juicioso. COHON, Rachel, “The Common Point of View in Hume’s Ethics, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol LVII, 4, (1997) pp. 827- 850.

<sup>73</sup> EPM 177 (290).

<sup>74</sup> EPM 217 (87).

*“Sólo cuando un carácter es considerado en general y sin referencia a nuestro interés particular causa esa sensación o sentimiento en virtud del cual lo denominamos moralmente bueno o malo”<sup>75</sup>.*

Sin embargo, tomar distancia de nuestro interés particular no elimina suficientemente la variación de nuestro punto de vista. Si limitamos nuestras respuestas a aquellas animadas por la simpatía, nos encontramos afectados de un modo distinto respecto de nuestros juicios morales. Para explicar por qué es que nuestros juicios no varían junto con estos sentimientos, Hume sostiene que los corregimos a través de los efectos de la distancia y la perspectiva<sup>76</sup>. Haciendo esto, privilegiamos un punto de vista que fija su atención en la disposición o las tendencias más que en las instancias actuales del carácter que se juzga. Así

*“...para juzgar un determinado carácter moral limitamos nuestra atención a ese estrecho círculo en que se mueve todo hombre. Cuando la tendencia natural de las pasiones de una persona hace a ésta servicial y útil, dentro de su esfera, aprobamos su carácter”<sup>77</sup>.*

El proceso, sin duda, a veces falla cuando es tiempo de pronunciarse<sup>78</sup>.

*“No siempre las pasiones siguen nuestras correcciones, pero éstas sirven suficientemente para regular nuestras nociones abstractas; y son esas correcciones las únicas tenidas en cuenta en nuestras apreciaciones generales de los grados de vicio y virtud”<sup>79</sup>.*

Al hacer estas correcciones, gracias a la asunción de este *general point of view*, alcanzamos y establecemos una base estable y común para la evaluación. Parece entonces que en los asuntos morales podemos cambiar nuestra posición a través de

<sup>75</sup> T 472 (638); EPM 273 (157).

<sup>76</sup> En otro lugar Hume sostiene: *“Sucede aquí lo mismo que en nuestros juicios sobre cuerpos externos. Todos los objetos parecen hacerse más pequeños según se van alejando. Pero, aunque la apariencia sensible de los objetos sea el criterio original por el que juzgamos de ellos, no decimos, sin embargo, que realmente disminuyan con la distancia, sino que corregimos su apariencia mediante una reflexión, llegando así a hacernos juicios más estables y constantes sobre ellos”*. T 603 (799).

<sup>77</sup> EPM 225n (96n); 228n (100n); EHU 98 (122); T 316 (438). Baier se percató que Hume usa indistintamente ‘estrecho círculo’ y más adelante ‘aquellos que están en relación con’ la persona juzgada T 591 (784). Véase BAIER (1991) pp. 181-82.

<sup>78</sup> Hume es muy cauto en este sentido. Una cosa es lo que decimos y otra es la que sentimos. Lo que ocurre es que nuestro juicio moral aunque se funda en el sentimiento, no es un mero reflejo de cómo nos sentimos. T 582 (773).

<sup>79</sup> T 585 (777).

la reflexión, esto es, podemos llegar a tener sentimientos apropiados sin tener que cambiar nuestras circunstancias externas.

Es gracias a la reflexión entonces que asumimos tal punto de vista. Pero uno puede preguntarse cómo sentir sentimientos gratos o no en una posición en la que parece prima la reflexión ¿Debemos concluir que los juicios morales son producto de la reflexión y no de las pasiones? Si realizamos las correcciones apropiadamente, necesitamos saber cuanta felicidad tiende a ser producida por qué suerte de carácter en que clase de circunstancias, y no podemos saber esto sino recordamos y reflexionamos sobre la experiencia pasada, que nos indica qué caracteres son ‘provechosos para la sociedad’<sup>80</sup>. Si esto es así, puede pensarse que Hume ha dado a los racionalistas morales argumentos suficientes para insistir en que las distinciones morales se basan en efecto en la razón. Sin embargo, aun cuando Hume presupone la existencia de ‘deberes y obligaciones de la moral’ que ‘deben existir de antemano’<sup>81</sup> hay que buscarlos en el ‘propio pecho’ de tal manera que si nuestros propios sentimientos de placer y malestar son favorables a la virtud y desfavorables al vicio, ‘no cabe exigir más a la hora de regular nuestra conducta y comportamiento’<sup>82</sup>. Pero para poder sentir semejantes respuestas parece ser absolutamente necesario ser una persona con dominio de sí misma, capaz de elogiar ‘aquello que lo merece’<sup>83</sup>. Y eso supone que el observador tiene una educación previa del sentimiento y de la reflexión<sup>84</sup>.

---

<sup>80</sup> T 585 (777).

<sup>81</sup> T 468 (632).

<sup>82</sup> T 468 (632).

<sup>83</sup> T 472 (638).

<sup>84</sup> Es decir, a que se adquiera y cultive la habilidad para asumir tal *general point of view*.



### 2.1.2 *Calm passion y deliberación.*

Se ha negado a estas alturas la existencia de una razón práctica <sup>85</sup>, nos detuvimos también en la promesa de superar la moral racionalista. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos humanos para explicar cómo las distinciones morales se vinculan con nuestras pasiones y la simpatía parece aún quedar espacio para algún tipo de razonamiento. ¿En qué consiste este? ¿Es posible vincularlo al carácter? En lo que sigue me detengo en la consideración humana respecto de la reflexión moral a la que él alude como *moral deliberation*.

Si el proceso de evaluación moral, articula el temple de las pasiones y la reflexión <sup>86</sup>, Hume debe decirnos cómo es posible desarrollar este temple y cómo se logra la habilidad para ser un observador y juez competente. Esto es importante pues a través del proceso de deliberación, podemos alterar nuestras tendencias de temperamento y disposición <sup>87</sup>.

Para esto recurrimos a Aristóteles <sup>88</sup>. Huelga decir que hacemos abstracción deliberada de otros aspectos de su filosofía práctica. Esta decisión no es arbitraria

---

<sup>85</sup> T 416 (562).

<sup>86</sup> T 416 (563).

<sup>87</sup> EPM 293 (181).

<sup>88</sup> El pensamiento de Hume está muy cerca de las consideraciones aristotélicas. Como el griego, Hume cree que muchas virtudes son expresión del carácter de las personas e incluye virtudes intelectuales en el elenco de cualidades que constituyen el mérito personal, aunque para el escocés la distinción entre virtudes intelectuales y de carácter no es fundamental. Hume, como Aristóteles, cree que a través de la educación y el hábito podemos ser mejores y alcanzar la reforma gradual de carácter: “*Dejad que un hombre se proponga a sí mismo el modelo de un carácter que aprueba; dejadle conocer bien aquellos aspectos en los que su propio carácter se aparte de este modelo; dejadle mantener una observación constante de sí mismo e inclinar su mente, con un continuo esfuerzo, desde los vicio hacia las virtudes y, no dudo que, sólo con el tiempo necesario, descubrirá en su temperamento una alteración para mejor*”. D 224 (253). Para el tema de la deliberación sigo aquí las consideraciones de NUSSBAUM, M., *La fragilidad del Bien*, Madrid, Visor, 1995, pp. 373-401; SINNOTT, Eduardo, “Narración y deliberación en Aristóteles”, en: *Stromata*, LI, 1-2 (1995) pp. 123-130; VERBEKE, Gerard, *Moral Education in Aristotle*, Washigton DC, The Catholic University of America Press, 1990, pp. 53-54. Estos autores están de acuerdo en que la deliberación es una actitud que exige flexibilidad, imaginación, y no excluye los deseos.

pues nos parece no sólo oportuno sino legítimo, aprovechar, las consideraciones aristotélicas en tanto nuestro interés no es filológico sino que descansa en el deseo de ilustrar aspectos del carácter y la deliberación que aquí queremos resaltar.

Aristóteles presenta sus consideraciones como opuestas a la pretensión de subsumir la acción bajo las exigencias de universalidad y necesidad, de modo que los rasgos constitutivos del terreno moral son la contingencia y la particularidad de las opciones empíricas de los agentes mismos. En este contexto, se discute si Sócrates está en lo cierto cuando sostiene que el agente incontinente es ignorante. Aristóteles caracteriza al incontinente como quien yerra en el conocimiento de la última premisa del silogismo práctico <sup>89</sup> de modo que parece suscribir la posición de Sócrates. Empero, más adelante se sostiene que la incontinencia supone la irrupción del apetito en el proceso deliberativo normal del agente. La pregunta que cae por su peso es cómo entender esta descripción de la incontinencia. ¿Debemos concentrarnos en la ignorancia y entender la incontinencia como una falta de deliberación y razonamiento, o acaso podemos concentrarnos en la presencia del deseo contrario y entender la incontinencia como una falta del carácter, esto es como una carencia en el desarrollo de actitudes y deseos constitutivos del carácter virtuoso?

Si el proceso deliberativo normal se interrumpe, entonces se yerra en el conocimiento, de algo que –ordinariamente– se sabe. Pero aquí ocurre que el incontinente puede desconocer algunos principios generales de la acción correcta, o algunas aplicaciones específicas de dicho principio, por ejemplo, cómo y en qué circunstancias ser prudente. Desafortunadamente, ninguna de estas posibilidades sirve adecuadamente para distinguir a la persona virtuosa respecto de la incontinente. Si ésta última falla al conocer el principio general de la acción correcta,

---

<sup>89</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos, 1995. (en adelante EN) Traducción y notas de J. Palli Bonet EN 1147b9; EN 1147b18; EN 1142a23

será más afín a una persona viciosa. Y, si yerra al conocer una aplicación específica de la prudencia, entonces la persona virtuosa, aparece algo distorsionada respecto de la descripción aristotélica del buen deliberador <sup>90</sup>.

¿Qué ocurre si explicamos la incontinencia como falta de carácter? La inconsistencia del razonamiento se explica por la aparición del deseo contrario y no por una deliberación deficiente del agente. Tanto el continente como el incontinente participan de la deliberación, pero difieren en que uno sucumbe ante el deseo contrariando lo que ha deliberado; mientras que el otro actúa conforme a lo deliberado, pero vive en constante conflicto con sus deseos, pues éstos son opuestos a sus deliberaciones <sup>91</sup>.

---

<sup>90</sup> EN 1151a29-b4.

<sup>91</sup> Davidson sostiene que hay tres principios que subyacen a la acción. En primer lugar, el principio de intencionalidad consiste en que si un agente quiere hacer A más de lo que quiere hacer B, y además se cree libre para hacer A entonces hará A intencionalmente. El principio de preferencia, por su parte, consiste en que si alguien juzga que sería mejor hacer A que hacer B, entonces tal persona quiere hacer más A que B. Esto ocurre en condiciones normales, pues puede ocurrir que el agente intencionalmente hace A aún sabiendo que hay por lo menos una posibilidad alternativa de acción B y si piensa que, una vez considerados los factores relevantes, es mejor hacer B que A actúe irracionalmente. Por último, el principio de racionalidad, en el campo práctico, es el de la justificación de las propias acciones. Hay aquí un tema más complejo. Para Davidson las razones son causas, y la irracionalidad consiste en que hay acciones que tienen causas que no son razones. Si la causa, propia del lenguaje físico describe un acto físico, la noción de creencia transforma el lenguaje físico en lenguaje intencional. ¿Son las razones para actuar causas de nuestras acciones? Davidson cree que sí, de modo que tenemos una explicación causal de la acción. De otro lado, el deseo parece introducir un elemento de irracionalidad (de no justificación) en la acción. ¿Es acaso la irracionalidad una fractura en la racionalidad misma? Si deseo algo, no hay “razón”, es decir, ninguna razón más que mi deseo; de modo que el deseo constituye una razón, una de las razones constitutivas de mi acción. Es posible que esta razón entre en conflicto con otras, pero entonces el problema de la irracionalidad se reduce a una integración inconsistente de mis diversas razones. Hay un ejemplo de Freud comentado por Davidson: Se trata de una persona que coge flores de un jardín público, temiendo que alguien se hiera con las espinas, pero vuelve al jardín y las devuelve. La irracionalidad consiste en la contradicción entre ambas valoraciones de la situación. El psicoanálisis ofrece otra respuesta. Si tomar las flores significa evitar que alguien se hiera eso significa que se desea que alguien se hiera, aunque este deseo no es confesable. Cfr. D. Davidson, “Paradoxes of Irrationality”, en WOLLHEIM, Richard / HOPKINS, James (eds.) *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 289-305; Davidson (1995) en especial “¿cómo es posible la debilidad de la voluntad?” y “acciones, razones y causas” pp. 17-36 y 37-62, respectivamente.

Deliberar consiste entonces en el esfuerzo de esbozar un proyecto de acción que adquiere sentido en virtud de la subordinación a un fin, de modo que es como una narración compuesta por el agente antes de actuar. Y es que el agente tiene en cuenta no sólo sus acciones presentes o las que ha de tomar sino aquellas decisiones y elecciones ya hechas <sup>92</sup>.

Consideremos ahora cómo opera todo esto en el caso del amante de sí mismo <sup>93</sup>. Esta persona goza de sus capacidades humanas y persigue por lo tanto placeres nobles. Aquí el carácter es entendido como el goce o aversión asociados al amor de sí mismo, de modo que la ausencia de amor a sí mismo produce en el agente una percepción errada de las situaciones en las que se encuentre. Si esta es una interpretación plausible de las relaciones entre deliberación y los deseos no racionales del carácter, entonces el deseo de ejercitarse en la virtud será continuo con el gozo natural que tenemos en el desarrollo de nuestros talentos y habilidades. El carácter puede proporcionar más que motivos para la acción si las emociones, afectos y actitudes que lo constituyen, no restringen la deliberación del agente y ayudan a determinar aquello que es bueno - o mejor - hacer. Hasta aquí Aristóteles. Veamos, de la mano de Hume, la situación en la que se ve envuelta la asamblea ateniense <sup>94</sup>.

Se trata de aceptar la estrategia de Temístocles para asegurar el bien público de Atenas. Como la eficacia de la estrategia depende de su carácter secreto, la asamblea ordena a Temístocles que revele el plan solo a Arístides, conocido por su discreción. Arístides refiere que el plan es sumamente ventajoso, pero también injusto. La asamblea delibera y rechaza el plan, actuando contra el bien público.

---

<sup>92</sup> Verbeke señala lo siguiente: *"Everybody feels responsible not only for his present conduct, for what he chooses and implements in the present situation, but also for his former behavior and his future projects (EN 1113 b 6-17)"* VERBEKE (1990) p. 53; SINNOT (1995) p. 127.

<sup>93</sup> EN 1169a2-3. Esta persona goza de sus capacidades humanas y persigue placeres nobles, pues hay placeres defectivos, propios más bien de los animales, los esclavos y las mujeres. EN 1166a18, 1095b6.

<sup>94</sup> T 425-426 (574-576).

Pues bien, la explicación de Hume es que debido a que los atenienses saben del plan de modo vago e impreciso, su deliberación desestima las ventajas que ofrece, contrariamente a lo que hubiese ocurrido si hubiesen conocido los detalles del mismo. La idea es la siguiente: si deliberamos cuidadosamente con información apropiada y detallada, y si usamos dicha información para hacer específico lo vago, entonces la deliberación significa que tenemos serenidad de juicio, en otras palabras la deliberación entendida como carácter invoca las pasiones calmas para hacerlas influyentes. Esta idea parece confirmar la explicación de Hume respecto de la fuerza de espíritu.

Una persona de espíritu fuerte es aquella en quien prevalecen las pasiones calmas sobre las violentas <sup>95</sup>, pues están ‘refrendadas por la reflexión y secundadas por la resolución’ <sup>96</sup>. Cuando las pasiones calmas nos mueven a deliberar su ejercicio refuerza y confirma su misma influencia en nuestra conducta. En efecto, al ejercitar la práctica de la deliberación, ganamos una inclinación o hábito.

*“La repetición produce gradualmente una facilidad, que constituye otro muy poderoso principio de la mente, y una infalible fuente de placer”* <sup>97</sup>.

En las personas con fortaleza de ánimo, las pasiones serenas ocupan un lugar central en la configuración total de las pasiones de modo que atemperan el carácter y permiten una adecuada deliberación <sup>98</sup>.

---

<sup>95</sup> T 418 (565); EPM 237 (112) Cfr. RAWLS, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 59-60. En EPM 239 (114) puede leerse: *Es admitido que todos los hombres están igualmente deseosos de alcanzar la felicidad, pero que pocos tienen éxito en el empeño. Una causa considerable de ello es la ausencia de fuerza de espíritu que podría capacitarlos para resistir la tentación de una comodidad o placer inmediato, y hacerlos seguir adelante en busca de un beneficio o una satisfacción muy distantes. Nuestros afectos, tras una consideración previa y general de sus objetos, forman ciertas reglas de conducta y ciertas medidas de preferencia de un objeto sobre otro; y estas decisiones, aunque realmente son el resultado de nuestras pasiones en un estado de calma, se dice sin embargo, que provienen de la razón y la reflexión”.*

<sup>96</sup> T 437 (589).

<sup>97</sup> T 423 (572).

Ahora bien, Hume sostiene que el carácter es un conjunto de causas estables que motiva las acciones de los individuos.

*“Por su naturaleza misma, las acciones son temporales y perecederas y, si no procediese de alguna causa en el carácter y disposición de la persona que las realiza, no podrían ni contribuir a su gloria si fuesen buenas o a su deshonra, si fuesen malas”* <sup>99</sup>.

El carácter precisamente apoya la posibilidad de repetición del acto, ya que se trata de una causa estable. Que nos guste deliberar y que nos apliquemos en dicho ejercicio es una señal, entonces, de que las pasiones calmas influyen nuestra conducta.

Si una persona en quien predominan las pasiones calmas, ha desarrollado sus disposiciones a lo largo del tiempo a través de un gozo que comprende la deliberación en sí misma, entonces tal persona estará más dispuesta para asumir una posición más objetiva. Por lo tanto, hacer las correcciones necesarias y asumir el *general point of view* será más fácil para una persona de temperamento calmo, en tanto se preserva de las ilusiones y contradicciones que facilitan la confusión de los sentimientos de interés personal y los sentimientos morales <sup>100</sup>. Veamos ahora las consideraciones de Hume con respecto del problema del estatuto de los objetos de aprobación.

## **2.2. El objetos de evaluación: la contemplación del carácter:**

Los problemas de interpretación, en este contexto, aparecen porque el objeto de aprobación, si bien es el carácter, se asocia con el vicio o virtud del mismo. La interpretación se complejiza porque Hume señala que estas cualidades – por

---

<sup>98</sup> EPM 239 (114); 271 (155). También el hábito, la imaginación, respaldadas por el dinamismo de la vida social y pasional, desempeñan un importante papel en la fortaleza de ánimo.

<sup>99</sup> EHU 98 (122); T 316 (438).

<sup>100</sup> T 534 (714).

ejemplo, la virtud - no son nada en el objeto <sup>101</sup> ; pero más adelante habla de la 'impresión que surge de la virtud' <sup>102</sup>.

La virtud, sería así una cualidad objetiva. Vicio y virtud serían ciertos rasgos del carácter o de una acción que hacen aparecer en nosotros ciertos sentimientos al observarlos; serían algo en el objeto. Pero esto contraviene lo sostenido por Hume pues se trataría de un rasgo que sería susceptible de ser descubierto por la observación y el razonamiento <sup>103</sup>. Además, al ser algo en el carácter, serían independientes de que las observemos o no. Y esto es contradictorio: daría pie a que se suscriba la idea según la cual el proceso de evaluación es sólo un proceso racional.

Una forma de evitar la contradicción la ofrece el proyectivismo, defendiendo que se trata de la atribución o proyección de cualidades de las que en realidad carece el objeto evaluado. Discutiremos en el siguiente capítulo los alcances y límites de dicha posición; por el momento concentramos nuestra atención en la importancia del carácter.

Con la palabra 'carácter' Hume quiere indicarnos aquella causa estable que apoya la posibilidad de repetición de nuestro quehacer. La palabra indica no sólo algún aspecto de la persona que es reconocido por quienes le rodean sino que remite al conjunto de rasgos que caracterizan a la persona, tal era el caso de Cleantes <sup>104</sup>. Ahora bien lo que juzgamos son las tendencias del carácter, independientemente de si, en efecto, la tendencia realice o no una acción que contribuya al bienestar social.

*"Cuando alguien es de un carácter tal que su tendencia natural beneficia a la sociedad, juzgamos que esa persona es virtuosa,... aunque no le sea posible hacerse patente por*

---

<sup>101</sup> T 469 (689).

<sup>102</sup> T 470 (691).

<sup>103</sup> STROUD (1977), p. 182.

<sup>104</sup> Véase supra nota 25.

*circunstancias particulares que incapaciten a esa persona para prestar servicios a sus amigos, y país”* <sup>105</sup>.

Así pues todo aquello que sea virtud cae en una de las siguientes categorías: útil y agradable para nosotros mismos y / o para los demás <sup>106</sup>. Hume sostiene que el mayor objeto de nuestros sentimientos morales son las acciones o cualidades de carácter que son públicamente útiles <sup>107</sup>.

*“Parece un hecho que la circunstancia de la utilidad es una fuente de alabanza y de aprobación; que es algo a lo que constantemente se apela en todas las decisiones relacionadas con el mérito y el demérito de las acciones [...] en una palabra que es el fundamento general de la moral que se refiere al género humano y a nuestros prójimos”* <sup>108</sup>.

El criterio de utilidad nos indica la tendencia de cualidades y acciones, y señala sus consecuencias benéficas para la sociedad <sup>109</sup>. Hume cree que siempre que vemos caracteres que fomenten el bienestar social, tenemos los correspondientes sentimientos de aprobación o censura. Sin embargo, a pesar de que este criterio es importante, no es el único <sup>110</sup>. Es decir, no todas las virtudes derivan su mérito por

---

<sup>105</sup> T 584 (775). Hume señala que ‘Las tendencias de acciones y caracteres, no sus reales consecuencias accidentales, es lo único que miramos en nuestras determinaciones morales’. EPM 228n (100n). En otro lugar insiste en que ‘La mente humana esta formada por la naturaleza de forma tal que, ante la aparición de ciertos caracteres, disposiciones y acciones, inmediatamente experimenta el sentimiento de aprobación o censura [...] Las clases de personas que logran nuestra aprobación son principalmente las que contribuyen a la paz y a la seguridad de la sociedad humana, de la misma manera que las clases de personas que provocan nuestra censura principalmente son las que tienden al perjuicio de y trastorno públicos. Por lo cual es razonable suponer que los sentimientos morales surgen de una reflexión sobre estos intereses contrarios’. EHU, 102 (126).

<sup>106</sup> T 591 (784).

<sup>107</sup> EPM 180 (44).

<sup>108</sup> EPM 231 (103) EPM 181 (46); 203 (71); EPM 285 (172) sin embargo en T 578 (768) es la simpatía la que se tiende al bien de la humanidad.

<sup>109</sup> T 585 (777). El mérito de la benevolencia, surge – al menos en parte, dice Hume – ‘de su tendencia a promover los intereses de nuestra especie y a procurar felicidad a la sociedad humana’. T 591 (784). Hume no ofrece ningún mecanismo de maximización de la utilidad ni mucho menos de cálculo racional de ella. Para la caracterización de Hume como utilitarista véase AYER (1988)p. 133-135. Para la historia del utilitarismo puede revisarse la obra de HALEVY, Elie, *The Growth of Philosophic radicalism*, Londres: Faber& Faber, 1972, 554 pp. Discuten la consideración de Hume como utilitarista ARDAL (1966) p. 168; BAIER (1991) p. 205; y TASSET, José Luis, “Hume y la ética (contemporánea)”, en: DE SALAS / MARTÍN (Eds.) (1998), pp. 95-120.

<sup>110</sup> Hume habla también de la utilidad privada EPM 234 (109). Por ejemplo, cuando vemos que alguien tiene ciertos talentos, nos sentimos felices por él y aprobamos su carácter. Pero esto es curioso: la utilidad ‘privada’ sigue inscrita en el horizonte social.



ser parte de un esquema convencional de bienestar social aunque Hume insiste en que se trata de uno que está mezclado en nuestras decisiones morales con elementos más afectivos.

*“Pero cuando se ve cumplidamente asistida y mejorada, sea suficiente para instruirnos acerca de si las tendencias de las cualidades y de las acciones son perniciosas o útiles, no es por si sola suficiente para producir ninguna censura o aprobación moral. La razón nos instruye acerca de las variadas tendencias de las acciones, y el humanitarismo hace una distinción a favor de aquellas que son útiles y beneficiosas”* <sup>111</sup>.

Existen además lo que Hume llama cualidades agradables, que son por ejemplo, los rasgos que admiramos en aquellas personas tales como la jovialidad, y la inteligencia <sup>112</sup>.

## B. SEGUNDA PARTE

Es turno de discutir por qué razones hemos de adoptar el punto de vista general que Hume describe como criterio para el juicio moral.

### 3. El general point of view como criterio

A Hume le preocupa, el que nos juzguemos sin tener en cuenta los efectos de la perspectiva: nos topáramos con la frustración. De modo que debemos ser capaces de comunicarnos con otros de tal manera que se resuelvan los conflictos. Hume insiste en que necesitamos algún criterio estable para ser capaces de hablar de modo inteligible con los demás sobre nuestras evaluaciones:

*“...sería imposible hacer uso siquiera del lenguaje, o comunicarnos nuestros sentimientos unos a otros, si no corrigiéramos las apariencias momentáneas de las cosas y no viésemos más allá de nuestra situación presente”* <sup>113</sup>.

---

<sup>111</sup> EPM 286 (173.)

<sup>112</sup> EPM 269 (151).

<sup>113</sup> T 582 (773).

*“[...] nosotros mismos cambiamos frecuentemente nuestra situación a este respecto: diariamente coincidimos con personas que se hallan en situación diferente a la nuestra, y que jamás conversarían con nosotros en términos razonables si nos empeñásemos en permanecer en esa posición y punto de vista que nos son peculiares”<sup>114</sup>.*

Empero, reflexionar sobre nuestra necesidad de comunicación no dice nada respecto de qué punto de vista particular hemos de privilegiar como criterio, y ciertamente no justifica la asunción de este *point of view*. Cualquier criterio sería suficiente para hacernos inteligibles unos a otros, incluso uno que nos permitiese simplemente hablar el lenguaje variable de la simpatía. Dicho criterio se parecerá, por su sensibilidad a la peculiar situación del hablante, al criterio que usamos para hablar de interés individual inteligible entre nosotros: un lenguaje que podemos usar para describir la tendencia de la gente para actuar en beneficio propio. Así, la inteligibilidad por sí sola no es suficiente para justificar la adopción de este punto de vista que nos saque de nuestra particular situación.

¿Por qué debemos tomar distancia de nuestro interés personal y particular situación? ¿Por qué atender las tendencias del carácter de una persona más que sus efectos actuales, y limitar nuestra vista a aquellos que tienen conexión con la persona en cuestión? La respuesta de Hume reconoce los propósitos que motivan la introducción del razonamiento moral: ella es crucial para la vida social:

*“Para que no se produzcan esas continuas contradicciones y podamos entablar un juicio más constante sobre cualquier asunto, convenimos en mirarlo desde algún punto de vista estable y general, de modo que en nuestros razonamientos nos situamos siempre en él, con independencia de nuestra real situación”<sup>115</sup>.*

Además:

---

<sup>114</sup> T 603 (799); EPM 228 (101).

<sup>115</sup> T 583 (775). Más adelante señala que ‘cuando nos hacemos una idea de alguien sobre la mera base de la tendencia de su carácter a contribuir a nuestro propio provecho o al de nuestros amigos, encontramos tantas contradicciones a los sentimientos que experimentamos en la conversación y en la vida en común, y tal incertidumbre por los incesantes cambios de nuestra situación que buscamos otro criterio de mérito o demérito, que no admita tan grandes variaciones’.

*“Nos vemos prontamente obligados a olvidar nuestro propio interés cuando hacemos juicios de este género, y esto en razón de las continuas contradicciones que encontramos en la conversación y compañía de otras personas que no están en nuestra misma situación ni les mueve el mismo interés que a nosotros”* <sup>116</sup>.

El punto de vista correcto, cualquiera que este sea, debe ser uno que elimine o mitigue estas contradicciones. Sin embargo, no se trata del tipo de contradicciones cuando se dice por ejemplo, que a X le agrada algo que a Y no. Aunque sus sentencias no se contradigan, son sus actitudes las que entran en conflicto. Y es a este conflicto al que Hume se refiere. ¿Por qué el que aparezca el conflicto es problemático? Podemos, después de todo, vivir con conflictos o diferencias de actitud. Pero hay circunstancias y contextos en que las diferencias pueden ser problemáticas.

La respuesta de Hume respecto de qué es problemático y por qué estamos en esa situación, tiene que ver con el reconocimiento de que nuestra aprobación y desaprobación juegan un rol en cómo nos esforzamos en dar consistencia a nuestras propias vidas. Y es que nuestros juicios de aprobación o censura tienen en cuenta precisamente las tendencias del carácter, de tal modo que están unidas a la manera en que las personas lo construyen <sup>117</sup>: de allí el conflicto pues los planes y proyectos que emprendemos son distintos <sup>118</sup>.

<sup>116</sup> T602 (798). En T 591 (784) Hume advirtió ya que *‘siendo diferentes los placeres e intereses de cada persona en particular, es imposible que los hombres puedan convenir en sus sentimientos y juicios, a menos que elijan algún punto de vista común desde el que examinar su objeto y que pueda ser causa de que este último les parezca idéntico a todos ellos’*.

<sup>117</sup> T 575 (764)

<sup>118</sup> Sin embargo, no hay aquí una interrogante sobre la excelencia humana. El mismo Cleantes si bien es caracterizado como hombre de virtud, no es modelo de perfección. Cuando se invoca a la naturaleza humana en conexión con los sentimientos morales de lo que se trata es de ofrecernos una descripción de nuestras respuestas comunes más que orientarnos a un conjunto de fines últimos. El método empírico de razonamiento se presenta como alternativo respecto de una argumentación teleológica que funda la moral en fines invisibles. La idea de que los juicios morales aparezcan cuando se percibe la perfección suena sospechosa, pues no hay fines humanos como parte de un orden cósmico. A diferencia de Aristóteles, Hume no sugiere que las variadas formas de excelencia humana expresen un conjunto armonioso, o representen un modelo de perfección humana. Los varios fines humanos son variados y suficientes y cada uno expresa un criterio de perfección, y naturalmente aprobamos acciones o cualidades de carácter que sirven a ello. En este orden de ideas,

Esto significa que tenemos razón, primero, para abrazar un criterio que comprometa nuestra naturaleza afectiva mientras deja de lado aquellos sentimientos que son idiosincrásicos. Un número de sentimientos son virtualmente universales e indudablemente poderosos. La ambición y la avaricia, por ejemplo, satisfacen estos requisitos, pero ellos conducen al conflicto. Para Hume, la simpatía es suficientemente universal, y satisfactoriamente fuerte <sup>119</sup>.

La simpatía parcial, produce el conflicto tanto como nuestras respuestas egoístas que expresan nuestra peculiar situación y nos conducen al conflicto. Esto significa que tenemos razón, para adoptar un criterio que controle las variaciones de la simpatía sin perderla, empero, como recurso. El camino para hacer esto, según Hume, es introducir un punto de vista accesible y estable. En orden a establecer un criterio que sea accesible, necesitamos un punto de vista que descansa en la

---

dilucidando la relación entre los ámbitos moral y ético, Strawson sostiene que la diversidad y multiplicidad de imágenes de vida atrayentes caracterizan al campo ético, mientras que la moral tiende, más bien, a impulsar una cierta homogeneidad en la observancia de determinadas reglas y sanciones que disciplinan la conducta humana, sea que ésta se dé en grupos específicos o sea que abarque toda la humanidad. Strawson arguye que los seres humanos “*se forjan para sí mismos imágenes de formas de vida ideal*”. Estas imágenes, en ocasiones diversas, se oponen e incluso en diferentes momentos. Una y la misma persona puede quedar cautivada por imágenes diferentes y radicalmente opuestas entre sí. Entre tales imágenes se cuentan las ideas del servicio a los demás, el honor, la solidaridad, el poder, etc. Ellas pueden cambiar con el paso del tiempo de acuerdo con factores tan variados como la edad, y la experiencia. Si bien la relación entre el ambas dimensiones es compleja, hay un rasgo importante de su estructura: la capacidad de enriquecerse con la noción de ‘*interés*’ de los individuos por su sistema moral. Dicho interés se apoya en el hecho de que el individuo se sienta partícipe del bando sancionador de la sociedad, sólo así puede surgir una auténtica *obligación moral*, base de la “*moralidad social*”. Recordemos, además, que Strawson ha señalado el significado social de la comunicación mutua de sentimientos entre las personas de modo que los individuos pueden asumir alternativamente las actitudes “*participativa*” y “*objetiva*”, manifestaciones del “*marco general de la vida humana*”. STRAWSON (1995), “*Moralidad Social y Ética Individual*” pp. 69-71; “*Libertad y resentimiento*”, pp. 48-53; URBAN WALKER, M, “*Ineluctable feelings and moral recognition*” y NODDIGS, N, “*Thinking, Feeling, and Moral Imagination*” en *Midwest Studies in Philosophy*, XXII, (1998) pp. 62-81 y 135-145, respectivamente. De otro lado, Ruth A. Putnam, comentando la idea según la cual una imagen moral es una descripción de cómo se relacionan nuestros ideales y nuestras virtudes, señala que es preciso reconocer que personas con imágenes morales diferentes pueden llevar vidas morales igualmente buenas. No quiere decir que todas las imágenes morales sean igualmente buenas, sino que hay imágenes morales alternativas con las que la gente ha llevado vidas buenas y que podemos aprender de sus imágenes como ellos pueden aprender de las nuestras. PUTNAM, Ruth Anna, “*Imágenes morales e imaginación moral*”, *Dianoia* 38 (1992), p. 188.

<sup>119</sup> EPM 271 (155).

información mutuamente compartida. Esto es posible porque atendemos los efectos del carácter <sup>120</sup>.

En este sentido eliminamos las variaciones de nuestra relativa proximidad a la persona juzgada. Aun aquí, debido a que la gente tiene distinto acceso a los efectos del carácter de una persona se requiere atender al tipo de carácter más que a su instancia particular. Eliminamos las variaciones de manejar diferente información acerca de los efectos actuales del carácter de una persona particular.

*“El único punto de vista desde el que nuestros sentimientos coinciden con los de los demás es el que se toma cuando advertimos que una pasión tiende al daño, o al provecho, de quienes tienen una inmediata relación o trato con la persona que posee la pasión” <sup>121</sup>.*

#### **4. Tomar partido por la Humanidad**

Hume desestima la posibilidad de que dos personas que han asumido, con éxito, el punto de vista moral, difieran en sus apreciaciones <sup>122</sup>. Dejado de lado el interés personal, y superadas las distorsiones de perspectiva se aprobará el carácter.

<sup>120</sup> Aunque estable, y presumiblemente unívoco en sus apreciaciones, el punto de vista de un *Observador Ideal* no es suficientemente accesible. Este observador estaría en condiciones ideales frente a la acción X si y sólo si: (a) es imparcial, (b) posee un conjunto unificado y coherente de deseos y (c) dispone de una información completa y sensible acerca de las alternativas y consecuencias en relación con X. Obviamente la primera condición parece estar ya moralizada. Sin embargo esta no parece una objeción insuperable. La mayor capacidad de despegarnos de nuestros prejuicios morales, nos acerca a las condiciones ideales para la evaluación moral. Versiones de esta posición calificada son el <Preferidor racional> de Muguerza, <el Espectador Imparcial u Honrado> de Smith o el <método de la actitud calificada> de Brandt. Véanse MUGUERZA, Javier, *La Razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1977, pp. 242-259; SMITH, Adam, *Teoría de los Sentimientos Morales*, México, FCE, 1978, pp. 100 y BRANDT, Richard, *Teoría Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, pp. 294-296, respectivamente. El lector puede revisar además el texto de Philipp Petit precisamente para el tema de las condiciones ideales de evaluación. PETTIT, Philipp, “A Theory of Normal and Ideal Conditions”, en: *Philosophical Studies*, 96 (1999), pp. 21-44.

<sup>121</sup> T 603 (798)

<sup>122</sup> Existe otra posible causa para las diferencias en sentimientos morales: diversos entornos culturales. Hume sostiene que el contexto cultural afecta las cualidades particulares del carácter que un individuo dado pueda aprobar, pero no afecta el principio general según el cual lo agradable y lo útil para la persona misma u otros será aprobado. Cfr. A Dialogue, en EPM 324-330 y ABRAMSON, Kate, “Hume on cultural conflict of values”, en: *Philosophical Studies*, 94 (1999) pp. 173-187.

El *point of view* concentra la atención en un objeto común y limita nuestras respuestas simpáticas para tomar forma parte del partido de la humanidad. Podemos, sin embargo, considerar la posibilidad de una criatura absolutamente maliciosa que desapruera todo carácter beneficioso para la humanidad <sup>123</sup>. Tal criatura, debido a sus sentimientos 'invertidos', es incapaz de adoptar el *point of view*. Imaginemos no obstante a varias de estas criaturas estableciendo un criterio de evaluación que refleje su disposición. Puede acaso tratarse de una posición que ofrezca razones para su asunción y tales criaturas deben ser capaces de persuadirnos.

Hume no tiene recursos para criticar la adopción de su criterio; pero si sostiene que un criterio es mejor que otro dependiendo de su tendencia al beneficio social, o humano. Es posible que dada su naturaleza maliciosa, el criterio de estas criaturas, sea susceptible de obtener nuestra aprobación desde el punto de vista general. Pero precisamente su criterio merece nuestra condena porque su adopción tiende a socavar el bienestar de los afectados.

No es vano interrogarnos ahora si, dado que nuestros juicios morales surgen de nuestra naturaleza pasional, el relativismo es ineludible. Hume se percata de la preocupación por un posible – dicho en términos más actuales – etnocentrismo toda vez que nuestra simpatía tiene límites naturales en nuestra familia, amigos y sociedad. Si el criterio del juicio moral fuese motivado - y limitado - por el interés mutuo, ¿no resulta de allí una norma que reproduce los límites de este interés? ¿no aprobará esta clase de argumento un criterio que demanda -inapropiadamente- en nombre de la moral sólo aquello que sirve al interés de quienes han adoptado dicho criterio? Hay que reconocer la diferencia entre las circunstancias de la justicia, formadas por nuestra limitada benevolencia e interés personal y las circunstancias

---

<sup>123</sup> Sin embargo, piensa que una malicia absoluta, arbitraria y desinteresada quizá no ha tenido lugar jamás en corazón humano.

de la moral, formadas por nuestra naturaleza simpática y la capacidad de alcanzar una posición objetiva. <sup>124</sup> Mientras el argumento para introducir el *point of view* se asemeja a la introducción de las reglas de la justicia en el sentido en el que apela al interés mutuo, el interés difiere. Las reglas de justicia, para Hume, son entendidas como respuesta a nuestro interés personal, mientras que el criterio del juicio moral es respuesta al interés que tenemos por el bienestar de la humanidad <sup>125</sup>.

Tenemos buenas razones, sostiene Hume, para establecer juntos un criterio estable y mutuamente accesible al que apelar para resolver nuestras diferencias. Lo cual no significa que se resuelvan siempre. Pero lo hará mejor que cualquiera de sus adversarios <sup>126</sup>. Sin embargo, tal como nuestro autor lo entiende, dadas nuestra naturaleza y circunstancias tenemos razón para regular nuestras evaluaciones morales, y para hacer esto efectivamente debemos reconocer nuestras limitaciones, dejar nuestro propio interés apelando a este *general point of view*.

*“Y aunque tales intereses y placer nos afecten con menor intensidad que los que nos son propios, como son, en cambio, más constantes y universales contrarrestan a éstos incluso en la practica y son los únicos criterios de virtud y moralidad”* <sup>127</sup>.

Podemos incluso distinguir aún dos problemas. El primero concierne a que personas diferentes hacen diferentes evaluaciones sea porque tienen diversos puntos de vista, sea porque su naturaleza afectiva es diversa. Esto significa que tenemos diferencias irreconciliables aun cuando se asuma un punto de vista que se supone ofrece un criterio para nuestros juicios. En segundo lugar, en tanto la naturaleza humana pudo haber sido otra, Hume no pierde de vista la posibilidad de

---

<sup>124</sup> T 477-501 (643-673) ; EPM 183-204, (47-72).

<sup>125</sup> Sin embargo, el ámbito de la moral, permanecerá, al parecer de Hume, limitado por el alcance de nuestras respuestas simpáticas. No estamos en condiciones de decir qué sea este alcance, pero es claro que nos compromete en la aspiración del bienestar de todos los seres humanos.

<sup>126</sup> El método de la actitud cualificada sin duda es un avance respecto de otras teorías; el problema sigue siendo el de la inaccesibilidad de este criterio de evaluación. Quien defiende la hipótesis de un *Observador Ideal*, introduce un criterio que Hume no propone.

<sup>127</sup> T 591 (784)

que su argumento pueda recomendar un criterio diferente que de fe de diversas e incompatibles evaluaciones. ¿Qué hacer? Tenemos o bien respuestas incompatibles, o bien, distintos criterios. Hume aparentemente no tiene respuesta, a menos que apelemos, dada la amenaza relativista, a un *Observador Ideal* al precio de ser un criterio inaccesible <sup>128</sup>.

Sin embargo, el observador al juzgar tendencias, responde a tipos de carácter más que a instancias específicas. Si el observador, respondiese equisimpatéticamente a todos los beneficiados por el tipo de carácter, seguiría siendo un criterio inaccesible. No podemos saber, dado un tipo de carácter, de qué clase son sus efectos puesto que para saber esto debemos saber cuales son los efectos en cada una de sus instancias. Supongamos, por el contrario, que el observador responde de manera simpática sólo a los efectos de un tipo de carácter. Tal observador sí nos ofrece un criterio accesible.

Hume nos pide reconocer los papeles que cumplen la razón y el sentimiento – *taste*– en la evaluación moral. Ahora bien, aunque la razón disponga de todos los argumentos a favor, por ejemplo, de la utilidad de un cierto curso de acción, se necesita aún de aquel resorte de las pasiones para decidir su puesta en práctica. No basta, pues, reconocer o distinguir las cualidades útiles de las perniciosas, es preciso que brote el “sentimiento humanitario” fundamental que mueva a preferir unas en vez de otras <sup>129</sup>. La mera reflexión objetiva sobre las distintas circunstancias que rodean la actuación de las personas es del todo inerte para motivar la evaluación moral por parte de un espectador. Éste ya debe contar de antemano con el equipamiento afectivo o sentimental necesario para experimentar aprobación o censura ante la virtud y el vicio.

---

<sup>128</sup> El segundo problema al que nos enfrenta el relativismo muestra que en un nivel más alto de evaluaciones el conflicto emerge. Este se resuelven, sin duda, como algunos creen, si apelamos al arbitraje final de un *Observador Ideal*.

<sup>129</sup> EPM 287 (173).



La insistencia de Hume sobre las cualidades benevolentes de los individuos es coherente con su creencia en la sociabilidad natural del género humano. De ahí que el tema de fomentar socialmente la calidad de la valoración moral - entrenando la habilidad de armonizar intereses propios y extraños para el fortalecimiento de la convivencia pacífica -, bien podría añadirse a otras condiciones necesarias para la estabilidad y progreso de la sociedad política alentadas por Hume <sup>130</sup>.

Hasta aquí hemos explorado y discutido sólo la parte analítica de la argumentación - la hipótesis - de Hume. En honor a la verdad ya hemos, al tiempo de discutir los objetos de nuestra aprobación moral, dado una primera mirada a la parte más empírica. Veámosla con más detalle.

Hume confecciona una lista de virtudes que desde el *point of view* aprobaríamos. Tenemos así, en el horizonte de la EPM, y en primer lugar, las cualidades útiles para los otros, entre las que se cuentan, por ejemplo, la justicia y la castidad (Secciones 2, 3 y 4). En segundo lugar, están las cualidades útiles para nosotros mismos tales como la perseverancia y la paciencia (Sección VI). En tercer lugar, la sección VII se reserva para el estudio de las cualidades inmediatamente agradables para nosotros mismos. Por último, están las cualidades inmediatamente agradables para los otros <sup>131</sup>. Pero hay que advertir una cosa: Hume quiere que las veamos como surgiendo de una lista desorganizada de virtudes. El ha llegado a ellas inductivamente. Debemos concluir entonces que un observador aprobara estas cualidades del

---

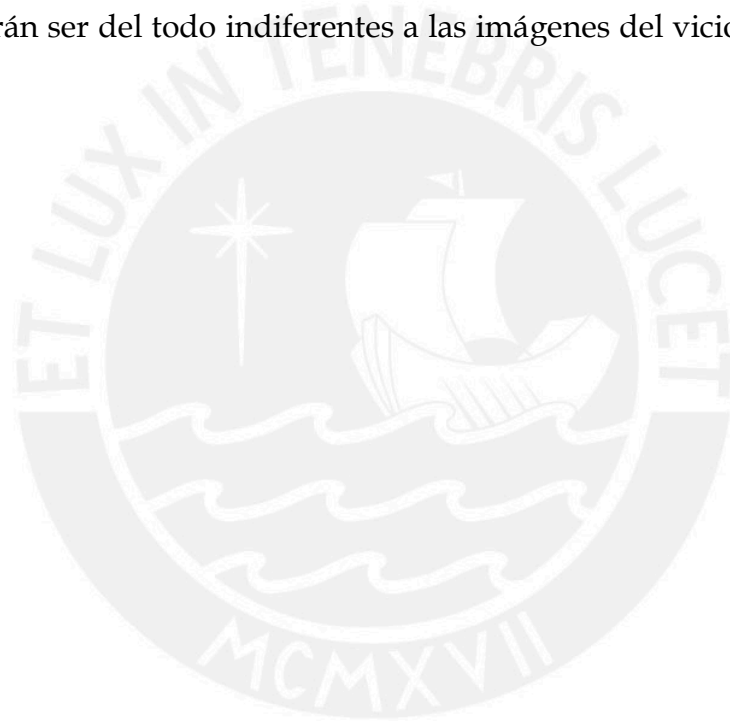
<sup>130</sup> Véanse en este sentido, ROSALES, A, "Hume y las condiciones de la estabilidad política", en: *Tópicos*, XIX (2000), pp. 251-274; y JONSON, Peter, "Hume on Manners and the Civil Condition", en: *The British Journal of the History of Philosophy*, VI (2) (1998), pp. 209-222.

<sup>131</sup> Las cualidades que son útiles y agradables para nosotros mismos son aquellas que constituyen la "grandeza del alma" (T 592-602), mientras que las cualidades que son útiles y agradables para los demás constituyen "bondad y benevolencia" (T 602-606). De otro lado, las secciones que faltan, en realidad son apéndices ulteriormente añadidos. Apéndice 2: Sobre el amor egoísta, aparecido en la edición de 1777, inspirado de *Treatise* III, Sección 2, Parte 1. Apéndice 3 : Consideraciones sobre la Justicia. Hume anota algunas diferencias entre las virtudes artificiales como la justicia, y las virtudes naturales como la benevolencia. Apéndice 4: Disputas Verbales, que aparece en la edición de 1764. Por último el *Dialogue*, en el que el narrador platica con Palamedes, quien discute las costumbres morales de países extraños, ajenas a las de su interlocutor.

carácter por ser útiles o agradables para la propia persona o para otros <sup>132</sup>. Pero nótese, aquí, que esto es por definición falso: que un observador apruebe estas cualidades es una proposición cuya verdad se descubre empíricamente.

*“Mientras el corazón humano siga estando compuesto por los mismos elementos que hoy lo integran, nunca será indiferente al bien público, ni dejará de ser afectado por las tendencias de los caracteres y de los modales”* <sup>133</sup>.

Acorde con dicho panorama - optimista, sí, pero de forma cauta, como corresponde al escepticismo mitigado de su autor - los seres humanos, en tanto sigan siendo tales, no podrán ser del todo indiferentes a las imágenes del vicio y la virtud que se les presenten.



---

<sup>132</sup> EPM 268 (151).

<sup>133</sup> EPM (156).

## CAPITULO IV

### HUME : ENTRE SUBJETIVISMO Y REALISMO MORAL

Hasta aquí nuestra intención ha sido exponer cómo se construye el proceso de la evaluación moral en la argumentación de Hume. El nos ha explicado la naturaleza del proceso, los requisitos y elementos que entran en juego en la formación de lo que considera son nuestras decisiones, apreciaciones o juicios morales. Sin embargo no se ha ocupado de hacer un análisis del lenguaje de dicho juicio, esto es, del lenguaje de la evaluación moral <sup>1</sup>. Este problema es de otro orden, y pertenece más bien al horizonte de preocupaciones de la filosofía analítica dedicada al análisis de la forma y función de los enunciados evaluativos.

En el marco de estas ideas, este capítulo se compromete con la tarea de responder, aunque no de manera exhaustiva, a la cuestión respecto de la heredad de Hume. Discutiremos la legitimidad de convertir a nuestro autor en precursor de algunas posiciones metaéticas nacidas en el contexto de la filosofía analítica <sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> El interés de Hume era desarrollar una teoría moral que descansa en nuestras percepciones y pasiones y no desarrollar un análisis del lenguaje moral. Nos apoyamos básicamente en la posición de Ardal que fue el primero en hacer esta distinción de problemas: el del mecanismo evaluativo y el del lenguaje de la evaluación. Véase ARDAL (1966) p. 190; LECALDANO (1991) pp. 145-148; MACKIE (1980) pp. 71- 75. RAWLS (2001) pp. 113-112.

<sup>2</sup> Tres observaciones. (a) Muchos han reclamado la 'paternidad' de Hume, es el caso sin duda del utilitarismo, el naturalismo y hasta del romanticismo alemán; pero aquí solo atendemos a una lectura casi convencional de nuestro autor: el emotivismo. (b) La 'metaética' es un metalenguaje, un lenguaje que analiza los enunciados lingüísticos con los cuales afirmamos de algo que es bueno, justo o correcto. Cuando los filósofos analíticos se ocupan de la ética, no intentan responder a preguntas que

En efecto, el problema central de la ética surgida en el escenario neo positivista de las primeras décadas del siglo XX fue el análisis del lenguaje moral que concentraba su atención en la forma y función de los enunciados evaluativos. Hume, cuyo pensamiento tomó una revalorización en este período, en especial en el campo epistemológico, fue poco después incluido en los debates éticos, asociándosele en particular con el emotivismo toda vez que sus tesis abonarían a favor de que los juicios morales no serían sino la mera expresión de emociones o sentimientos, que ya de por sí, en virtud del principio positivista de verificación, carecerían de significado. Según este principio, una proposición tiene significado sólo si es verificable, esto es, si existe una observación posible que permita determinar su verdad. Si no pueden establecerse las condiciones de observación que hacen verdadera o falsa a una afirmación, entonces no se ha afirmado nada. De modo que las proposiciones de este tipo son en realidad pseudo-proposiciones. A esta categoría pertenecerían las proposiciones metafísicas, religiosas, artísticas y morales.

Ahora bien, el emotivismo no está solo. También el proyectivismo se presenta como un candidato que explica, ya no el carácter persuasivo o emotivo del lenguaje, como hace el emotivismo, sino su carácter instrumental: el lenguaje es un medio mediante el cual proyectamos atributos morales que en realidad no encontramos en los caracteres evaluados.

Nuestra estrategia para discutir si ambas posiciones pueden atribuirse a Hume es simple. Nos concentramos en lo que creemos es una raíz que ambas comparten: el subjetivismo. Asumimos que ambas son versiones mejoradas de esta fuente que, a la sazón, ha alimentado una cierta lectura de Hume.

---

inquieran sobre qué es lo bueno, o qué criterios determinan la moralidad de una acción. Su interés se concentra en preguntas del tipo <¿qué decimos cuando decimos que algo es 'bueno'?>, o <qué caracteriza al lenguaje moral>. Llamen su atención, la justificación de los juicios morales, o la diferencia entre enunciados éticos y enunciados no éticos. (c) La ética nunca ha desestimado la importancia del lenguaje moral, ya que el análisis de los fundamentos de la moral se realiza a través del análisis de los principales conceptos, con el fin de justificar la legitimidad de la ética. Por ejemplo, el concepto de bien es el punto de partida de la ética de Aristóteles.

Para hacer esta caracterización nos parece ineludible ofrecer, en primer lugar, un breve esbozo de la ética de inicios del siglo XX y su particular mirada sobre los asuntos morales.

## 1. Esbozo de Metaética

El talante de la filosofía analítica está constituido por una concepción muy específica acerca de la filosofía y de su naturaleza, cosa que define además una práctica filosófica característica que expresa una especial valoración del análisis como método.

Mientras el estudio del mundo es obra de las ciencias naturales y el estudio del pensamiento había pasado a ser objeto de la psicología, a la filosofía le queda, según los analíticos, la lógica del pensamiento y no el pensamiento mismo <sup>3</sup>. En este orden

---

<sup>3</sup> Es ineludible hacer aquí algunas precisiones. En primer lugar, el desarrollo de la filosofía analítica distingue dos grandes líneas. Una está representada por Russell, el primer Wittgenstein y el Círculo de Viena, que introdujo el principio de verificación. La otra línea de desarrollo debe mucho a su vez a la obra del segundo Wittgenstein y J. L. Austin, con quienes la noción de significado deja lugar para las nociones de uso y función. En segundo lugar, si bien es cierto que Hume inspira a la filosofía analítica hay rasgos que lo alejan de ella. Es el caso, por ejemplo, de la tesis de la eliminación de la metafísica. Esta eliminación no era una propuesta programática en Hume sino una consecuencia de aplicar la tesis empirista de que el conocimiento acerca de cuestiones de hecho se deriva de impresiones. Este principio, lo condujo a una duda razonable acerca de la certeza de las ideas metafísicas pero también de las ideas científicas que pretendieran ir mucho más allá de las impresiones. En tercer lugar, son muchas las posiciones metaéticas que ven la luz al interior de la tradición analítica. Sería ingenuo querer discutir las de modo exhaustivo; tratándose de un panorama general hemos de señalar que estamos ante una multitud de cuestiones y discrepancias en lo que concierne a la filosofía del lenguaje, de la mente y de epistemología. Hay que advertir además que nos enfrentaremos a una serie de 'ismos' pero ellos son males necesarios: son necesarios porque nos ayudan a identificar posiciones que tras el velo de la originalidad suscriben formas de argumentación pasadas; pero son males porque en ocasiones promueven no solo lealtades sino también injurias, que en el fragor de las disputas fomentan obstáculos para una comprensión adecuada. La bibliografía es amplia; pero la que sigue nos parece sugerente. Véanse, RABOSSI, Eduardo, *La filosofía analítica y la actividad filosófica*, Buenos Aires, CNICT, 1972; RABOSSI, Eduardo, *Estudios Éticos*, Valencia, Universidad de Carabobo, 1979; SANTOS, Modesto, *Ética y Filosofía Analítica*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1975; TOULMIN, E., *El puesto de la razón en la ética*, Madrid: Alianza Editorial, 1979; RICKEN, F. *Ética General*, Barcelona, Herder, 1993, GUIBAN, Esperanza, *Historia de la Ética*; Madrid, Cátedra, 1995, pp. 214-249; SAYRE--McCORD (ed.), *Essays on Moral Realism*, New York, Cornell University Press, 1988; DARWALL, Stephen (et al) "Toward Fin de

de ideas, para la filosofía analítica el problema central de la ética no era el de fundamentar determinados juicios morales al interior de un lenguaje objetivo, o hacer afirmaciones sobre cómo hemos de obrar. Por el contrario, el problema era más bien investigar el estatuto y significado del lenguaje moral.

En lo que sigue ofrecemos un esbozo de esta historia – pretender más sería ingenuo e innecesario en este lugar - como una suerte de mapa que nos ayude, en medio de la difícil geografía de las posiciones metaéticas, a reconocer el escenario en que se reclama la herencia de Hume.

Una primera indicación que podemos hacer es que esta historia se inicia con *Principia Ethica* de G.E. Moore <sup>4</sup>. Moore procura examinar no tanto la naturaleza humana o la estructura de la voluntad, sino el significado de los mismos términos empleados en el juicio moral para luego verificar su legitimidad. Y el principal de esos términos es ‘bueno’. Pero ocurre que decir que algo es ‘bueno’ no es una proposición verificable. La observación empírica sólo nos revelará las cualidades sensibles de ese algo; pero la bondad no parece ser una propiedad sensible.

La tesis de Moore, aportaba buenas razones en este sentido, y denunciaba lo que él denominó la falacia naturalista, que consistía en asimilar ‘bueno’ a una cualidad natural <sup>5</sup>. La falacia consiste en tratar de dar la definición de un concepto moral en términos no morales, es decir, una definición de lo bueno en términos de utilidad, placer, felicidad, etc. De modo que en lugar de definir tal propiedad, quienes incurren en la falacia identifican ‘bueno’ con una cualidad natural que en modo

---

*siècle Ethics: Some Trends*”, en: *The Philosophical Review*, 101 (1992), pp. 115-189; URDANOZ, Teofilo, *Historia de la Filosofía*, VII, Madrid, BAC, 1984, p.237-238; SCRUTON (1999) pp. 273- 285; STROLL, Avrum, *La Filosofía analítica del siglo XX*, Madrid, Siglo XXI, 2002, pp.13-103

<sup>4</sup> MOORE, G.E, *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

<sup>5</sup> Moore, no negaba sentido a los juicios de valor. Por el contrario, interpretó que ‘bueno’ tiene significado pero que este no puede ser equiparado a ninguna cualidad natural. Se trataba, a su entender de una cualidad no-natural, una propiedad sui generis - que hace que lo ‘bueno’ sea ‘bueno y no otra cosa’ - sólo susceptible de ser conocida por vía intuitiva.

alguno agota su sentido <sup>6</sup>. Los utilitaristas, por ejemplo, incurren –según Moore– en dicho error, pues afirman, ‘bueno’ es lo ‘placentero’, y mantienen así una actitud psicológica subjetiva e indemostrable.

Si esto es así, si bueno es intraducible e indefinible, si sólo tenemos acceso a esta propiedad por intuición, entonces no tiene sentido hablar de razonamiento moral.

Por lo tanto no sorprende que al no naturalismo de Moore, unido al principio de verificación, le sucediera el no cognitivismo que insistía en la carencia de significado de los términos éticos. Lo que ocurría era que este no cognitivismo iba de la mano con la distinción entre expresiones proposicionales de las que no lo son. Solo las primeras se consideran expresiones verdaderas o falsas acerca del mundo. Consecuentemente, dado que el lenguaje moral no es susceptible de verdad o falsedad él se reduce a la simple expresión de sentimientos o prescripciones. Se inauguró así el llamado relativismo metodológico que negaba la posibilidad de encontrar un método racional para fundar la ética. Según esto, la argumentación ética se hacía innecesaria: un buen razonamiento no podría en absoluto provocar un cambio en las creencias morales de las personas, precisamente porque nadie tendría creencias morales auténticas ya que los juicios morales no afirmarían ni negarían nada. Dicho en otros términos, la ética perdía así una base racional, cognitiva, y por lo tanto era no sólo innecesario dar razones para apoyar nuestros juicios morales

---

<sup>6</sup> SANTOS (1975) pp. 139-150; GUIBAN (1995) pp. 220. Si lo bueno, según Moore, es indefinible – intraducible, no natural y sólo cognoscible por intuición, entonces las teorías éticas tradicionales – el naturalismo ético en especial – se equivoca al querer definir la bondad moral, igual como se define cualquier cosa descomponible en propiedades. Se trata de una argumentación lógica que pretende echar por tierra las tesis de Mill, expresión empirista de la falacia, que hace de lo bueno un objeto de experiencia. Pero también Kant y Hegel incurren en la falacia: ambos creen, según Moore, en propiedades existentes en algún lugar, en una realidad suprasensible. Moore afilaba así la “guillotina de Hume”: Lo que cae bajo ella es el intento de deducir una conclusión que contiene algo que no estaba contenido en la premisa. Tal tránsito, ciertamente, es ilegítimo desde un punto de vista lógico, pero ello no significa que el reino del deber no tenga ninguna relación, o incluso no hunda sus raíces, en el mundo del ser; o que entre el hecho y el valor exista un abismo insalvable.

sino que se afirmaba que el acuerdo moral era imposible. Alasdair McIntyre ha señalado en este sentido:

*"Los lectores de Moore [...] naturalmente no vieron que [aquel] privaba de cualquier base para pretender la objetividad [...] de modo que venía a suministrar la evidencia, a la que pronto apelaría [más tarde] agudamente el emotivismo" <sup>7</sup>.*

El análisis de Moore y su intento por determinar el significado de 'bueno' preparó el terreno para plantear con mayor claridad el problema del estatuto de los enunciados morales. Una vez realizado este primer paso, y aparecida ya la teoría verificacionista del lenguaje, resultó claro que 'bueno' no podía ser sino un pseudo-concepto.

Este no cognitivismo no tardó en asociarse con el subjetivismo <sup>8</sup> para el que no existen hechos morales, ni tampoco se necesitan para entender nuestra práctica

---

<sup>7</sup> MCYNTYRE, A., *Tras la Virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, pp.90-91 La evidencia a la que MacIntyre se refiere consiste en que emotivismo no es sino la derivación histórica de un largo proceso: el de una teoría ética bien establecida en la que las virtudes tenían su lugar y su articulación porque se insertaban dentro de una concepción del hombre y de la comunidad que ofrecía un modelo adecuado para obtener unos fines apropiados. De este esquema hoy sólo nos quedan retazos. La modernidad trae a la escena una noción de individuo que poco tiene que ver y hacer en este escenario. El emotivismo sería el último estadio en el que el sujeto, solo y desamparado, se ve obligado a elegir. La idea de preferencia se le ofrece como una gran conquista cuando no sería sino la más clara muestra de una soledad ética; un síntoma de la pérdida moral del horizonte de la felicidad.

<sup>8</sup> Por 'subjetivismo' se entiende la posición según la cual la ética depende de la naturaleza humana, esto es, de nuestra naturaleza pasional. Pero el subjetivismo pone énfasis en el carácter no racional de dicha naturaleza. Subjetivismo es aquí naturalismo. Pero podemos entender este último, en un sentido amplio, como una doctrina reductora: los naturalistas difieren en aquello a lo que ha de reducirse - p. e. el bien - y la forma en que ha de realizarse tal reducción. Se recurre así a toda suerte de hechos -sociológicos, psicológicos, científicos, metafísicos, etc., - en tanto no les conduzcan a un ámbito de hechos o propiedades irreductiblemente morales. El lector notará que algunos de estos hechos son metafísicos. Hay que preguntarse cómo semejante grupo de teorías morales tan dispares pueden llevar la misma denominación. La respuesta es histórica y se debe precisamente a Moore: todas estas teorías incurren en la falacia naturalista. Moore denominó naturalista a esta falacia porque era más común entre los filósofos de tendencia estrictamente naturalista-subjetivista. Véase, RAPHAEL, D.D. *Filosofía Moral*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 35-59; PIDGEN, Charles, "El naturalismo", en: SINGER (1995), pp.567-580.



moral, una en la que, por lo demás, nadie tiene ‘razón’ y no existe un estándar objetivo al cual apelar de modo que ‘no hay más que decir al respecto’<sup>9</sup>.

El subjetivismo afirma simplemente que, al realizar juicios morales, las personas no hacen más que expresar sus deseos o sentimientos personales. Las expresiones evaluativas se entienden como expresiones acerca de los sentimientos del hablante y serán falsos o no en virtud de que la contemplación de un evento, carácter, etc., despierte o no un determinado sentimiento en la persona que utiliza la expresión. Así, cuando digo que ‘hacer A es correcto’ sólo quiero decir que ‘Yo apruebo A’ o bien ‘el grupo social tal aprueba A’. Se trata de juicios sobre los que no cabe esperar convergencia, pues cada hablante expresa sólo su particular punto de vista. Es más, si al expresar su punto de vista dicho hablante sólo quiere decir que a él no le gusta que se haga X, entonces realmente no discrepa de algún otro que diga que a él le parece correcto que se haga X<sup>10</sup>. Creemos que es suficiente esta caracterización del subjetivismo.

En lo que sigue, sin embargo, seguirá apareciendo sutilmente bajo versiones mejoradas que, aun cuando presentan sus tesis de modo más elaborado, se apoyan en él. Las caracterizaciones que hacemos del emotivismo y el proyectivismo no son exhaustivas: sólo toman nota de aspectos que nos parecen cruciales para la interpretación de Hume. El emotivismo con el que discutimos es el de Ayer y Stevenson e incorpora una concepción del lenguaje más elaborada. El proyectivismo – cuya tesis se desplaza desde el plano lingüístico al ontológico – es

---

<sup>9</sup> JAMES, Rachels, “Subjetivismo”, en: SINGER, Peter (ed.) *Compendio de Ética*, Madrid: Alianza Editorial, 1995 pp. 581-592; WILLIAMS, Bernard, *Introducción a la Ética*, Barcelona: Cátedra, 1998, p. 27-50.

<sup>10</sup> Sin embargo, el subjetivismo defiende el carácter fáctico –y por lo tanto significativo– de los juicios morales, pero solo en el sentido en que son ciertos para el hablante sincero. “X es bueno”, por ejemplo, significaría aproximadamente “Me gusta la forma de ser de X”, juicio acerca de un estado de conciencia susceptible de ser verdadero o falso. De otro lado, el El subjetivismo se suele asociar con una actitud de tolerancia pues cada quien tiene derecho a tener su propia opinión, y nadie tiene derecho a dictar a los demás qué ideas morales debe aceptar. Sin embargo, la idea misma de que debemos ser tolerantes es ella misma un juicio moral.

el defendido por John Mackie <sup>11</sup>. Veremos ulteriormente si acaso surge una nueva posición y ya veremos como calificarla.

## 2. Hume entre Escila y Caribdis

En la Odisea , Escila y Caribdis se definen como escollos que hacen difícil la navegación. Valga la metáfora para expresar las dificultades a las que nos enfrentamos en el itinerario que ahora sigue. Empecemos con el emotivismo.

### 2.1. Escila: el emotivismo

En *Lenguaje, verdad y lógica* <sup>12</sup> , Ayer sostuvo que, de acuerdo a las convenciones lingüísticas sobre el significado de la palabra ‘bueno’, ésta no puede identificarse con la propuesta subjetivista. Dice, por ejemplo, que no es contradictorio sostener ‘que un hombre que confesara haber aprobado algunas veces lo malo o lo injusto no se contradiría a sí mismo’ <sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Aunque esta posición es también defendida por Barry Stroud. Véase STROUD (1977) p.184; 86-87. Respecto de Mackie atenderemos sus dos textos. Véanse MACKIE (1980) p. 72. MACKIE (2000), en especial el capítulo I.

<sup>12</sup> Ayer sostiene que ordinariamente los estudios morales contienen cuatro tipos de enunciados distintos pero entremezclados: (a) definición de términos éticos, (b) descripción de fenómenos de la experiencia moral y sus causas, (c) exhortación a la virtud y por último (d) juicios éticos. Para este autor, sólo los dos primeros tipos de enunciados tienen valor racional; es decir, las definiciones de los términos éticos formarían parte de la filosofía moral, que no sería sino una aplicación de la filosofía analítica a los enunciados éticos. Ha sido Stevenson, más que Ayer, quien se comprometió con la búsqueda de un significado más preciso para el lenguaje moral. Su pesquisa arrojó luces sobre el significado emotivo y persuasivo de los términos éticos; pero siguió asumiendo la dicotomía entre lo emotivo y lo cognitivo. AYER, Alfred J., *Lenguaje, Verdad y Lógica*, Buenos Aires, Eudeba, 1971, pp. 120-131; STEVENSON, Charles L, *Ética y Lenguaje*, Buenos Aires, Paidós, 1971, pp. 125-135; HUDSON (1974) pp. 117-167, SANTOS (1975) p. 421.

<sup>13</sup> AYER (1971) p 129. Ayer ataca también al utilitarismo por definir a la bondad de las acciones en términos de producción de placer, con lo cual también reduce los términos morales a términos empíricos. Menos aún le satisface la solución intuicionista de Moore, a la que llama “absolutista”, puesto que ésta vuelve no verificables a los juicios éticos.

La objeción es evidente ya que en ocasiones podemos estar equivocados en nuestras evaluaciones morales. Cuando descubrimos que estamos equivocados, podemos querer cambiar nuestros juicios. El subjetivismo creía que cada quien es infalible y que, por lo tanto, nadie es susceptible de crítica. Además, adoptemos la actitud que adoptemos, nuestra elección no representará la 'verdad' pues nuestras opiniones representarán nuestros sentimientos personales y nada más.

Por supuesto, Ayer observó que el lenguaje se utiliza de diversas maneras. Uno de sus principales usos consiste en enunciar hechos. En este caso, decimos que algo es verdadero o falso y al hacerlo transmitimos información al oyente. Sin embargo, el lenguaje puede utilizarse para otros fines. Por ejemplo, supongamos que le digo a X que no aborte o que no se suicide diciéndole ¡No lo hagas! Esta expresión no es ni verdadera ni falsa. No es un enunciado; es un mandato o una petición, acaso un ruego. Su finalidad no es transmitir información. Por lo tanto hay que distinguir entre describir o afirmar una actitud y expresarla.

Cuando se pronuncia un juicio moral no se afirma nada ni sobre algún objeto del mundo ni sobre el estado personal de ánimo: sólo se *expresan* ciertas emociones, del mismo modo que "¡Ay!" no es una afirmación acerca de un dolor que se siente, sino la expresión de ese dolor <sup>14</sup>. De este modo la teoría verificacionista del lenguaje aplicada al campo de la filosofía moral desembocó en la teoría de acuerdo con la cual no existen proposiciones genuinas de ética, y a la afirmación de que los términos éticos no son más que formas de expresar ciertas emociones; pseudo-conceptos que no agregan ningún contenido fáctico a las proposiciones en las que se los incluye.

Así, el lenguaje moral, según el emotivismo, se utiliza, primero, para expresar nuestra actitud. Decir 'Cleantes es un buen hombre' no es como decir 'yo apruebo a

---

<sup>14</sup> STEVENSON (1971) p. 49.

Cleantes', sino que es algo así como '¡Hurra por Cleantes!'. En segundo lugar se usa como medio para influir en la conducta de la gente, esto es, para ejercer una presión normativa sobre el interlocutor.

Si el subjetivismo interpretaba las oraciones éticas como enunciados de hecho de un carácter especial, a saber, como descripciones de la actitud del hablante. El emotivismo, por su parte, interpreta una expresión como equivalente a algo como «¡no lo hagas!». Es más, negaría que se esté enunciando hecho alguno, incluso un hecho sobre uno mismo. Creemos, entonces que hay una confusión: se confunde el lenguaje moral con el lenguaje que describe las expresiones del mismo lenguaje moral <sup>15</sup>.

El emotivismo no es vulnerable al tipo de dificultades a que estaba expuesto el subjetivismo en especial en lo que toca a dos temas: la infalibilidad y el desacuerdo moral. El primer problema alude a que el subjetivismo interpretaba los juicios morales como enunciados sobre nuestros sentimientos. Si la gente informa sinceramente de sus sentimientos, entonces no hay lugar para el equívoco. El emotivismo no interpreta los juicios morales como enunciados acerca de sentimientos, o como enunciados que en algún sentido son verdaderos o falsos; por lo tanto, con él no se plantea el mismo problema.

Respecto del desacuerdo moral, el emotivismo sostiene que las personas pueden estar en desacuerdo en muchos sentidos. Si X prefiere una legislación estricta sobre la eutanasia e Y se opone a ella, son sus creencias, y las actitudes asociadas a ellas, las que entran en conflicto <sup>16</sup> y no meramente sus gustos.

---

<sup>15</sup> Si acaso quiero hablar de mi lenguaje moral, debo tomar distancia de él, debo apelar a un lenguaje descriptivo o informativo acerca de él.

<sup>16</sup> Los desacuerdos morales, afirma Stevenson, son desacuerdos de actitud. El subjetivismo no explica el desacuerdo moral porque, al interpretar los juicios morales como enunciados sobre actitudes, el desacuerdo desaparece. STEVENSON (1971) p. 25.

Todo lo que venimos discutiendo parece exceder los límites de una teoría meramente verificacionista del lenguaje. El análisis de los llamados sinsentidos éticos reveló aspectos del lenguaje que exigían ser comprendidos en su especificidad, no como meras desviaciones de un único uso genuino del lenguaje.

En su intento para superar la falacia denunciada por Moore, el emotivismo rechazó la concepción de un reino de propiedades no-naturales, pero al hacerlo consideró que la única vía posible era atribuir a los enunciados éticos un significado emotivo. Esta atribución hizo que se remitiera a la emotividad aquello que resultaba ininteligible para una explicación de nuestra vida moral. La pregunta es si era esa la única salida <sup>17</sup>. Fue de este modo que el emotivismo, a pesar de su pretendida confesión de neutralidad, privó a los juicios morales de todo fundamento racional, y por lo mismo redujo la moral a sentimientos desprovistos o ajenos de racionalidad <sup>18</sup>.

Hay que advertir, empero, que el hecho de que nuestras expresiones morales tengan un origen subjetivo no dice nada respecto de que no sean susceptibles de crítica. El emotivismo, creemos, radicalizaba, quizás sin proponérselo, al propio subjetivismo. Es la noción de racionalidad que subyace al emotivismo la que tendría que discutirse. La noción de qué es racional o no descansa sobre la distinción positivista entre hecho y valor que alude a la diferencia entre una descripción del mundo tal como este es y una descripción de cómo este debería ser, o deseásemos que fuese.

---

<sup>17</sup> Pese al análisis que el emotivismo hace de lo que la mayor parte de las veces es la función del lenguaje moral, es inaceptable el análisis que hace de su naturaleza. Así lo entendió, por ejemplo Hare que defendía una posición prescriptivista. Hare mostraba, primero, que lo que hacemos con un juicio moral es prescribir. Así, el juicio moral se asemeja a un imperativo; pero además cada vez que hacemos un juicio moral, hemos de hacerlo con pretensiones de validez universal. Al no tratarse de la validez veritativa, la filosofía analítica acabó recurriendo al concepto de validez moral esgrimida por Kant. Pero esta es otra historia. HARE, R.M., *Freedom and Reason*, New York: Oxford University Press, 1965, pp.34-75.

<sup>18</sup> De otro lado, E. Guisán y Richard Brandt, han señalado la confusión entre teorías filosóficas que buscan fundamentar la ética en el sentimiento moral y las teorías filosóficas que la reducen a la expresión de sentimientos no calificados, dando así, estas últimas, a un relativismo metodológico que imposibilita la fundación racional de la ética. GUI SAN (2000) p. 378; BRANDT (1982), p. 322.

La manera habitual de formular la distinción, acompañada de la denuncia de Moore, según la cual no es posible deducir enunciados valorativos a partir de un conjunto de enunciados fácticos <sup>19</sup>, afirma que los hechos son los constituyentes de la realidad que hacen que nuestras oraciones sean verdaderas o falsas; lo que queda fuera del lenguaje de los hechos – que además se supone físicos – no es susceptible de ser verdadero o falso, no transmite información, no ofrece conocimiento <sup>20</sup>. Por lo tanto al discurso moral –por definición no proposicional – sólo le queda expresar emociones o persuadir cursos de acción. Es turno del proyectivismo.

## **2.2. Los dos rostros de Caribdis: proyectivismo y teoría del error.**

La posición proyectivista sostiene que el juicio moral es una proyección mediante la cual atribuimos virtud o vicio a cualidades que en sí mismas no encontramos en el carácter evaluado <sup>21</sup>. Dicho en otros términos, se trata de una hipótesis para explicar el estatuto del objeto de evaluación, el carácter, es decir si este posee cualidades morales independientemente de que lo juzguemos o no.

¿Por qué se considera a Hume un proyectivista? El problema aparece porque, al ocuparse del referente de los sentimientos morales, esto es, del carácter, Hume pareciera dar a entender que la virtud y el vicio, al ser ciertos rasgos del mismo,

---

<sup>19</sup> Es cierto que Hume fue el primero – en el llamado *is-ought passage* – en notar que tal derivación sería imposible, debido a que ambos tipos de juicios tienen una estructura lógica diferente. La objeción formulada por Hume a tal procedimiento influyó decisivamente en la filosofía moral contemporánea. John Searle ha propuesto un modelo de derivación válido para determinados casos. Searle parte del enunciado realizativo “Yo prometo...”. Cuando se lo pronuncia no se está describiendo la formulación de una promesa, sino que se la está haciendo. Prometer algo implica a su vez el aceptar una obligación, y por lo tanto el adquirir un deber. SEARLE (1980) capítulo viii.

<sup>20</sup> Esta no es sino otra manera de decir que sólo el lenguaje de la ciencia transmite verdad y conocimiento. Este es el ‘cientismo’ del que hablan algunos autores. Véase, STROLL (2002) p.1.

<sup>21</sup> TASSET (1989), p. 61; RAWLS (2000) p. 114.

serían ‘algo’ en la persona juzgada <sup>22</sup> previos e independientes del juicio que de ella hagamos. Es decir, si la virtud ha de comprenderse como una equiparación de la ‘virtuosidad’ que de hecho causa un cierto sentimiento – en este caso aprobatorio – entonces parece que podremos descubrir si un carácter tiene esta cualidad a través sólo del razonamiento y la observación, o mejor, mediante aquello que los contemporáneos de Hume llamaban ‘razón’. Pero ya sabemos que Hume niega que la evaluación sea un proceso básicamente racional <sup>23</sup>.

La salida a esta posibilidad es precisamente el proyectivismo, para el que somos nosotros quienes:

*“Tendemos a proyectar estos sentimientos en las acciones y caracteres que los despiertan y adivinar en ellos alguna clase de imagen de estos sentimientos, de manera que pensamos que esas acciones y caracteres poseen, objetivamente e intrínsecamente, determinados rasgos distintivamente morales; pero estos rasgos son ficticios” <sup>24</sup>.*

La proyección u objetivación de las cualidades morales sería una suerte de falacia empática, una tendencia a ver reflejados nuestros sentimientos en aquellas cosas que los causan, otorgando a éstas propiedades, o cualidades de las que en realidad carecen. El proyectivismo pone en primer plano la afirmación de Hume según la cual no hay nada en los ‘objetos’ de aprobación que se corresponda con nuestros sentimientos morales y que sólo proyectamos en ellos nuestra alabanza o censura <sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> No voy a negar que los textos de Hume al respecto son ambiguos. Se nos dice que la virtud y el vicio no son nada en el objeto [T 469 (689)] pero luego que hay una ‘*impresión surgida de la virtud*’ [T 470 (691)] Por lo demás, si la virtud y el vicio han de considerarse los ‘objetos’ de alguna forma de sentido moral, entonces sus existencias han de considerarse presumiblemente como cuestiones de hecho, susceptibles de ser descubiertas solo por la observación y el razonamiento; y es esto precisamente lo que Hume niega. T 468 (632); EPM 292 (178).

<sup>23</sup> EPM 286 (173).

<sup>24</sup> MACKIE (1980), p. 71. Para Stroud la aceptación o afirmación del juicio moral es “una reacción o un resultado del sentimiento, pero no se trata de un grito o un estado de ánimo. Expresamos el sentimiento realizando un aserto en el que nuestros juicios morales (...) son <proyecciones>” STROUD (1977) p. 184-185.

<sup>25</sup> STROUD (1977), p. 184; MACKIE (1980), pp. 71- 72.

Esta caracterización subjetivista no tiene un soporte semántico <sup>26</sup> sino más bien ontológico. Es la consecuencia de un desengaño: los juicios morales pretenden referirse a propiedades morales, pero, dado que éstas no existen, los juicios morales son falsos y por ende la pretensión de objetividad se desvanece. Así, la negación de los valores objetivos debe proseguirse no como resultado de un enfoque analítico sino como una teoría del error, una posición que afirma que

*“Aunque al concebir juicios morales la mayoría de las personas pretende implícitamente estar señalando, entre otras cosas, algo objetivamente prescriptivo, todas esas pretensiones son falsas”* <sup>27</sup>.

Es por eso que Mackie, al negar la objetividad de nuestras valoraciones, defiende una posición que denomina subjetiva o escéptica <sup>28</sup>, reticente a aceptar que nuestra

<sup>26</sup> Dice Mackie: “Cuanto más han ahondado los filósofos en el problema del significado, mayor ha sido el número de complicaciones sacadas a la luz” De modo que ha sido un error “reducir todo el debate sobre las cuestiones éticas de segundo orden a problemas de significado”. MACKIE (2000) p. 23; MACKIE (1980), p. 71.

<sup>27</sup> MACKIE (2000) p. 39. La tesis de fondo que hay aquí tiene que ver más bien con la división lockeana entre cualidades primarias y secundarias. Las primeras integran lo que Williams ha llamado ‘la concepción absoluta del mundo’ mientras las segundas no. Los colores, por ejemplo, no serían parte de la concepción absoluta del mundo, no serían propiedades reales de las cosas. De modo que las propiedades morales serían propiedades secundarias, mentales que proyectamos en las cosas. WILLIAMS, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Fontana Press, 1995, pp. 138-140. McDOWELL, John “Values and Secondary Qualities”, en: HONDERICH, Ted (Ed.), *Morality and Objectivity*, London: Routledge & Kegan Paul, 1985, pp. 110-129.

<sup>28</sup> Mackie no acepta del todo el calificativo de subjetivista y conviene en llamar a su teoría del error una forma de escepticismo moral. Pero eso no es novedad. En el horizonte de la Ilustración, la expresión escéptico moral aludía al hecho de que una teoría moral representaba un peligro para los estándares morales tradicionales: una teoría que apelaba a la naturaleza humana era escéptica respecto de aquellas que eran más afines a la presencia divina. En este horizonte se inscriben el tema de la ley natural, según la cual las leyes morales son principios racionales, conocidos a priori, inalterables aún para Dios. A nivel epistemológico, la pregunta relevante era cómo conocemos las verdades morales. La escuela del *moral sense* argumentaba, por ejemplo, que percibimos las verdades morales a través de un sentido moral innato e interno, como es el caso de Shaftesbury o Hutcheson. Para Hobbes, como sabemos, los principios morales son derivados del acuerdo social y motivados por el egoísmo. Al conocimiento de las leyes morales se llega a través de deducciones dada nuestra condición social; y lo más importante es que la motivación para la conducta moral esta basada en el egoísmo -- no en la comprensión de las leyes morales mismas, o mandatos divinos. Dadas estas posturas, el escepticismo moral suponía asumir un antirracionalismo, un anti objetivismo o acaso un antiteísmo. MACKIE (1980), pp. 7-43; MACINTYRE, Alasdair, *Historia de la Ética*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 155-173; SAONER, A, “Hume y la ilustración británica”, en: CAMPS, V, (ed.) *Historia de la Ética*, Barcelona, Crítica, Vol 2, 1999, pp. 283-314; FIESER (1989) p. 100.



práctica moral esté respaldada por una ontología poblada de entidades morales. La teoría del error es pues la otra cara del proyectivismo.

Es cierto que Hume parece negar que los valores sean propiedades intrínsecas de los objetos evaluados sobre todo cuando señala que el vicio ‘se nos escapa’, salvo que dirijamos la atención al propio pecho para encontrar allí – y no en el objeto <sup>29</sup> - el sentimiento de desaprobación de modo que vicio y virtud parecen ser percepciones de la mente y no cualidades en las personas juzgadas <sup>30</sup>. Es natural leer todo esto en favor del proyectivismo, más aún si se une a la siguiente cita:

*“Aunque los distintos casos semejantes que originan la idea de poder [necesidad] no tienen influjo entre sí, ni pueden producir en el objeto ninguna cualidad nueva que pueda ser modelo de esa idea, la observación en cambio de esa semejanza produce en la mente una impresión nueva que es su verdadero modelo...La necesidad es pues el efecto de esta observación y no consiste en otra cosa que en una impresión interna de la mente” <sup>31</sup>.*

<sup>29</sup> T 468- 469 (632-633); EPM 291 (178). Charles W. Hendel incluye en su edición de EHU, una nota del propio Hume - tomada de las ediciones E (1748) y F (1751) de esta obra - con el siguiente tenor: “Durante mucho tiempo se ha confundido la facultad por medio de la cual discernimos lo verdadero de lo falso, y aquella otra por la que percibimos vicio y virtud, y se ha supuesto que toda moral debe construirse sobre relaciones eternas e inmutables que, para toda gente inteligente, eran tan invariables como cualquier proposición acerca de la cantidad y del número. Pero un filósofo reciente, Hutcheson, nos ha enseñado [...] que la moralidad no es nada que concierna a la naturaleza abstracta de las cosas, sino que depende del gusto o sentido [...] Las percepciones morales...no deben confundirse con las operaciones del entendimiento, sino con los gustos y sentimientos. HUME, D. *An Inquiry concerning Human Understanding*, Edited with an Introduction by Charles W. Hendel, Indianapolis, The Liberal Art Press, p. 23n (La edición española de Jaime de Salas incluye esta nota, p. 28n.

<sup>30</sup> T 469 (633); 226 (323); EPM 294 (182); ESS 166n (D 241n) En T 547 (729) hay una nota de Hume que alude a la distinción entre el bien y mal morales como cuestión de sentimiento pero seguidamente anuncia cómo será posible hablar de un ‘gusto acertado en moral’. De otro lado, no sorprende que Mackie, niegue la objetividad de los valores.

<sup>31</sup> T 164-165 (247-248). Es más Hume dice que “cuando decimos que un objeto esta conectado con otro, sólo queremos decir que han adquirido una conexión en nuestro pensamiento y originan esta inferencia por la que cada uno se convierte en prueba de otro, conclusión algo extraordinaria, pero que parece estar fundada con suficiente evidencia” EHU 76 (100). Hay que advertir que este pasaje aparece en el contexto de su ataque a una forma de racionalismo que considera que el poder o energía de una causa es susceptible de ser descubierta sólo mediante el pensamiento. “Pero si la mente pudiera descubrir el poder energía de cualquier causa, podríamos prever el efecto, incluso sin la ayuda de la experiencia, y, desde el principio, pronunciarnos con certeza con respecto a él, por la mera fuerza del pensamiento o razonamiento” EHU 63 (87) Su rechazo a esta posición se condice con su repudio a que las distinciones morales sean posibles por el ejercicio de la sola razón.

Así, la posición proyectivista se sugiere por analogía con el concepto humeano de causalidad. En las relaciones causales somos nosotros quienes atribuimos poder en los objetos; es un rasgo que no observamos en ellos. Del mismo modo, al contemplar un carácter experimentamos un determinado sentimiento de aprobación (o de desaprobación) hacia él; pero al afirmar o creer que X es virtuoso o vicioso estamos adscribiendo a X una determinada característica objetiva, aunque tal característica no puede ser encontrada en X.

Estos textos nos enfrentan a la pregunta respecto de si una cualidad – virtud o necesidad – pertenecen al objeto o al observador; y los textos parecen inclinarse por la segunda opción .

Hume reconoce que suponemos necesidad y poder en los objetos y que la mente tiene una gran propensión a ‘extenderse por los objetos externos’ <sup>32</sup>. En otro texto, *The Sceptic*, Hume rechaza la tesis que supone que la cualidad agradable resida ‘en el objeto’ y señala que, tras una reflexión, debemos convencernos de que, por el contrario, se trata de un asunto de gusto y sentimiento <sup>33</sup>.

Pero Hume no es ingenuo como para no percatarse de la aparente naturaleza paradójica de lo que ha dicho respecto de la necesidad causal. En *The Sceptic* no se alude a la propensión extensiva de la mente y más bien señala que hay que distinguir lo propio del objeto y lo propio del observador. En el caso de la belleza sostiene:

*“La belleza no es una cualidad del círculo. No reside en ninguna parte de la línea cuyos puntos son equidistantes de cualquier centro común. Es sólo el efecto que esa figura produce sobre una mente, cuya particular fábrica o estructura la vuelve susceptible de tales sentimientos [...] Cuando un hombre no tiene tal delicadeza de gusto como para hacerle experimentar este sentimiento, no puede sino desconocer la belleza”* <sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> T 167 (250).

<sup>33</sup> ESS 164 (D 239).

<sup>34</sup> ESS 164 (D 239). El subrayado es nuestro.

Hume parece sostener que somos nosotros los que atribuimos una cualidad como la belleza - o necesidad y virtud - a un objeto sólo en relación a los sentimientos producidos en nosotros por dicho objeto. Así:

*“La belleza y el valor son simplemente de una naturaleza relativa y consisten en un sentimiento agradable producido por un objeto en una mente concreta, de acuerdo con la estructura y constitución de esa mente”<sup>35</sup>.*

La belleza ‘no es una cualidad del círculo’; pero ella - como la virtud- tiene el ‘efecto’ de provocarnos ciertos sentimientos apropiados, si poseemos ‘aquella delicadeza de gusto’ capaz de detectarla. Hume insiste en describir estas propiedades como pertenecientes a la mente<sup>36</sup>.

Todo esto parece retrotraer nuestra discusión y volver tras los pasos del subjetivismo. ¿Por qué? Pues porque el proyectivismo asume la forma de una consecuencia de aquel: sólo proyectamos nuestros sentimientos. Pero hay aquí una confusión: o se trata de cualidades de la mente misma -y que extiende en sus objetos - o de cualidades que la mente percibe respecto de ciertos objetos que dan lugar a ciertos sentimientos.

Es esta confusión la que nos induce a leer la argumentación de Hume como proyectivista. La pregunta consiste en distinguir si se trata de cualidades de la mente misma o de cualidades que la mente percibe en ciertos objetos que dan pie a ciertos sentimientos. La confusión se debe a que se opera con una dicotomía entre

---

<sup>35</sup> ESS 164 (D 239). No podemos extraer de aquí una lectura subjetivista ni relativista porque a la luz de lo discutido Hume cree en la uniformidad de la naturaleza humana pues el bien y el mal ‘natural y moral’ son totalmente ‘relativos a los sentimientos y afectos humanos’ ESS 170 (D 247).

<sup>36</sup> EPM 291-292 (180-181).

propiedades que pertenecen a los objetos y aquellas que pertenecen a las percepciones <sup>37</sup>.

Hume reconoce que una propiedad relativa de un objeto es una propiedad en virtud de la cual el objeto está en disposición de afectarnos de algún modo. La belleza y la virtud consisten en un complejo estado de cosas, que supone no sólo al objeto mismo sino además la constitución perceptiva, afectiva y deliberativa, de los observadores de tal manera que los objetos los afectan del modo en que lo hacen:

*“Preguntaos pues, en dónde está la cuestión de hecho que aquí llamamos crimen [...] El crimen de la ingratitud no es ningún hecho individual en particular; sino que surge de una complejidad de circunstancias, las cuales [...] provocan el sentimiento de censura según la estructura y constitución particulares de la mente”* <sup>38</sup>.

De modo que no se trata de situaciones aisladas: por un lado la virtud y por otro los sentimientos del observador. Hay un texto en que Hume relaciona ambos aspectos del proceso de evaluación, aunque hay que indicar que el escenario en que esto ocurre es el de la discusión respecto del verdadero ‘juez artístico’.

En *The Standard of the Taste* <sup>39</sup>, Hume sostiene que con frecuencia estimamos los juicios estéticos de ciertas personas debido a su habilidad para discernir aquellas

---

<sup>37</sup> Si la virtud es una percepción o sentimiento en la mente, entonces experimento un sentimiento al contemplar X. Pero esto es decir que experimento virtud, o vicio, al contemplar X. Podemos asociar las cualidades secundarias al discurso sobre el vicio y la virtud pero no sostener que la cualidad secundaria sea en sí misma una percepción de la mente. Lo que podemos decir es que aunque no hay ‘rojez’ o ‘viciada’ en el objeto, sin embargo atribuimos tales cualidades al objeto debido a que experimentamos una impresión o un sentimiento cuando lo contemplamos.

<sup>38</sup> EPM 287-288 (174).

<sup>39</sup> Ni Mackie, ni Stroud hacen referencia a *The Sceptic* y solo el primero tiene en cuenta *The Standard of the Taste* para apuntar que en Hume existe la preocupación por alcanzar una norma de gusto, cosa que haría de él hasta cierto punto un realista moral débil. *The Standard of the Taste* es, sin duda, un texto complejo. George Dickie ha señalado que Hume no trata de mantener que exista una facultad de gusto, sólo dice que este implica un sentimiento o un modo de concebir particular. Además, Hume no trata de especificar una fórmula que designe la belleza, sino que en diferentes partes del ensayo insiste en que hay ‘variedad de bellezas’. El defecto que Dickie encuentra en el ensayo de Hume, es que dada su brevedad, la discusión de los principios del gusto queda incompleta así como el modo de descubrir los principios de la crítica y a los buenos críticos. Esto constituye un problema grave ya que no cumple nada menos que con el objetivo central del ensayo: el de determinar un criterio para justificar el ‘buen gusto’ y por lo tanto la ‘buena crítica’. DICKIE (2003), Capítulo V.

cualidades que están conformes para dar lugar a sentimientos de aprobación estéticos: estos sentimientos expresan la estructura de la mente, pero también dependen de los rasgos del objeto en cuestión. Este dato nos permite hacer un paralelo en virtud del cual recoger algunas notas respecto de ambas evaluaciones.

En primer lugar, es cierto que las personas difieren naturalmente respecto de su sensibilidad; pero ser un agudo juez moral depende más que de un don natural. La práctica opera una diferencia significativa en la propia habilidad para detectar rasgos relevantes de lo que se juzga. Un observador calificado es uno que se libra del prejuicio y esto significa que será capaz de asumir un cierto punto de vista.

*"Una persona influenciada por el prejuicio no cumple con esta condición, pues obstinadamente mantiene su natural posición, sin situarse en este punto de vista que la acción supone" <sup>40</sup>.*

Una persona de 'buen sentido' (buen gusto o juicio) se describe como alguien que alcanza un

*"juicio sólido, unido a un sentimiento delicado, mejorado por la práctica, perfeccionado por la comparación" <sup>41</sup>.*

En segundo lugar, en el ámbito artístico los jueces desarrollan habilidades particulares y por eso son fácilmente reconocibles dada su superioridad intelectual; pero en el ámbito moral, la delicadeza de gusto <sup>42</sup> esto es el predominio de las

<sup>40</sup> NG 13.

<sup>41</sup> NG 15. Hume se percató que alcanzar el estatuto de un buen juez es motivo de controversia. Pues hallar a alguien 'libre de prejuicio es con frecuencia objeto de disputa'.

<sup>42</sup> Hume sostiene que *"La delicadeza de gusto nos capacita para juzgar las conductas de los hombres, las composiciones geniales y las más nobles obras de arte"* Cfr. ESS 3-9 "Of the Delicacy of Taste and Passions", hay traducción castellana, "De la delicadeza del gusto y la pasión" en *Sobre el suicidio y otros ensayos*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 61-68. También en "El Escéptico" se sostiene que quien carece de esta delicadeza desconoce la belleza. ESS 165 (D. p. 241). Puede verse además el libro de George Dickie, *El Siglo del gusto*, Madrid: Machado Libros S.A., 2003. Para este autor, Hume percibe, "la futilidad de tratar de descubrir una fórmula que sea necesaria y suficiente en lo que respecta a la belleza global de los objetos" (p. 231-232). El defecto, empero, de Hume, es que debido a su brevedad, la discusión de los principios del gusto queda incompleta así como el modo de

pasiones calmas sobre las violentas importa tanto como la capacidad de hacer a un lado el propio interés e imaginar cómo el carácter evaluado promoverá el bienestar social.

En tercer lugar, juzgar moralmente es un asunto de discusión pública y no asunto de una élite. Las actitudes de una persona tienen contenido significativo, esto es, son susceptibles de interpretación, solo si dicha persona está en comunicación con otras. La importancia de un trasfondo de creencias y valores compartidos es que dicho horizonte nos permite dar sentido a la idea de un estándar compartido de lo correcto e incorrecto, y en consecuencia todos en tanto participantes de la vida social estamos en capacidad de juzgar las tendencias de carácter de los demás, a través de la corrección de las distorsiones de perspectiva.

Si, como vimos en el capítulo anterior, nuestra aprobación moral está ligada a las intenciones del agente, de manera que lo que juzgamos es su carácter, entonces el vicio –o la virtud – está constituido por un complejo estado de cosas que supone motivos, intenciones, acciones y efectos registrados por el observador capaz de asumir aquel general *point of view*. Así, la evaluación moral consiste en que ciertas cualidades son atribuidas al objeto de aprobación –el carácter - sólo en relación a los sentimientos que estos objetos producen en nosotros: la posesión de estas cualidades por los objetos es inseparable del modo en que ellos nos afectan.

### **3. Discusión final: emotivismo, proyectivismo y realismo moral**

Señalemos algunos límites de las posiciones aludidas. El emotivismo olvida que, a decir de Hume, el juicio moral alcanza estatuto de objetividad a través de la

---

descubrir los principios de la crítica y a los buenos críticos. Esto constituye un problema en la obra de Hume que no es menor ya que no cumple nada menos que con el objetivo central de su trabajo. Hay aquí, y no podemos desestimarlos una superposición de dos temas: la empresa humeana de buscar la norma del gusto, como búsqueda de críticos buenos.

constitución social de los sentimientos morales, porque impide que nuestros juicios expresen o reflejen simplemente nuestras reacciones y respuestas privadas e interesadas.

Nuestros sentimientos morales son la conjunción de reflexión y pasiones, y estas no son irracionales <sup>43</sup>. Es más, si bien los juicios morales expresan nuestros sentimientos, no se trata de cualquiera de ellos. El proceso de deliberación sobre los diversos hechos y circunstancias que rodean el carácter a evaluar pueden cambiar la forma de pensar de una persona. Puede hacer que nuestros sentimientos se debiliten, se modifiquen o desaparezcan o que surjan nuevos sentimientos; o bien, puede tener el efecto de fortalecer sentimientos que ya poseemos. Por ello, hay que hacer una distinción entre los sentimientos que uno tiene antes de considerar detenidamente las cosas y los sentimientos que uno pueda tener después. Para allanar el camino para un sentimiento semejante, es decir, un sentimiento que forme la base de un juicio moral, y ofrecer un discernimiento adecuado de su objeto, constatamos que a menudo es necesario un considerable razonamiento previo, deliberativo e imaginativo, asociado a la delicadeza de gusto (podemos llamarla educación sentimental) que permita la aparición de sentimientos que se alejan de nuestro particular interés. Este alejamiento, vinculado además de la consideración respecto de la utilidad pública, significa que nuestra aprobación es objetiva <sup>44</sup>.

Por su parte, la lectura proyectivista si bien ilumina varios aspectos de la argumentación de Hume<sup>45</sup>, es incompleta al menos por un motivo: No hace

---

<sup>43</sup> El emotivismo y el proyectivismo no sólo comparten el no cognitivismo y la tendencia a subjetivizar nuestra aprobación, sino que apoyan dichos supuestos con una noción objetivista de la realidad. Lecturas que cuestionan el emotivismo son las de BAIER (1991), p. 180; STROUD (1977) p. 182; DAVIE, William "Hume's Apology," *Hume Studies*, XIII, 1 (1987) pp. 30-46; TAYLOR, Jackie, "Hume and the Reality of Value", en: JACOBSON (2000) p. 113.

<sup>44</sup> Sin duda, el disenso es siempre posible pues las contradicciones surgen si tenemos un conocimiento errado o incompleto de la situación ya que podemos distorsionar los hechos si no asumimos aquel *general point of view*. Hay que procurar no pervertir la percepción de los hechos evitando que interfiera nuestro propio interés.

<sup>45</sup> Por ejemplo el carácter convencionalista en lo que respecta a la génesis y estructura del juicio moral.

referencia a que lo que evaluamos son las tendencias del carácter. Por supuesto que es preciso distinguir entre los rasgos del carácter evaluado y los sentimientos que dichos rasgos promueven en quien los contempla, de modo que la virtud, por ejemplo, sea suficientemente distinta de los estados psicológicos del observador <sup>46</sup>; pero sostener que Hume creía en cualidades morales 'objetivas', independientes de que las percibamos o no sería ubicar a Hume en los predios del realismo moral <sup>47</sup>.

Si de lo que se trata es de vincular los rasgos del carácter evaluado y los sentimientos morales del observador, entonces los rasgos del carácter juzgado son por supuesto independientes, si por independientes queremos decir que ellos están, en efecto, 'fuera' - en el carácter de la persona juzgada - mientras la evaluación 'está' en los observadores que dan a través del proceso evaluativo un estatus particular a los sujetos evaluados al interior de la comunidad moral.

El repertorio que acabamos de usar pareciera obligarnos a admitir que ha aparecido sutilmente una tercera posición. No es nuestra intención, sin embargo, entrar aquí en un análisis exhaustivo sobre este asunto puesto que no creemos que sea conveniente, ni necesario, amen de escapar a nuestras actuales pretensiones; pero nos parece posible apuntar dos cosas.

---

<sup>46</sup> FATE NORTON, D, "Hume, human nature and the foundations of morality", en: FATE NORTON (1993) p. 148- 181.

<sup>47</sup> Llamar a Hume un realista moral exige que se muestre primero, que la virtud y el vicio existen como entidades reales independientes sin ninguna relación con las percepciones que producen en nosotros; es decir, que estamos ante propiedades morales independientemente de que las percibamos o no; segundo, que la evaluación moral no tiene nada que ver con nuestro dinamismo pasional, y por último que finalmente hemos de recurrir a entidades ontológicas como soporte y fundamento de nuestras convicciones morales. Algo anda mal si creemos que Hume esboza un escenario de estas características sobre todo porque el realismo moral es deudor de un realismo metafísico que suscribe (a) que el mundo consta de alguna totalidad fija de objetos independientes de la mente; (b) que hay solo una descripción verdadera y completa de "cómo es el mundo" y (c) que la verdad supone una especie de relación de correspondencia entre palabras o signos mentales y cosas o conjuntos de cosas externas. El realismo metafísico presupone pues la existencia un mundo prefabricado y un Punto de Vista del Ojo de Dios. PUTNAM, Hillary, *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988, cap. I; PUTNAM, Hillary, *Sentido, sinsentido y los sentidos*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 51 - 56, o *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 93-123.



En primer lugar, si el realismo defiende la existencia de una realidad que espera ser descubierta, estamos entonces ante una concepción fuerte, clásica, del realismo (una que tiene a Platón como paradigma) que insistirá en que dicha realidad determinará las condiciones de verdad de nuestras proposiciones, incluidas las morales <sup>48</sup>.

Pero si, en segundo lugar, existe una versión del realismo que no esté atada al realismo metafísico, entonces acaso ella pueda ayudar a nuestra comprensión de Hume. Esto nos acerca al realismo interno o pragmático de Putnam en el terreno epistemológico <sup>49</sup>. Aquí solo podemos apuntar la tesis de Putnam según la cual sólo podemos llamar realidad 'objetiva', sobre la que podemos llegar a acuerdos 'objetivos', si partimos primero de algún esquema conceptual particular, antítesis del llamado 'Punto de vista del ojo de Dios' <sup>50</sup> que se presenta según el realismo metafísico como 'la única' descripción que se corresponda con la realidad misma <sup>51</sup>.

¿Pero por qué esto ayudaría a nuestra comprensión de Hume? Ocurre que Mackie sostiene que la proyección de aquellos rasgos que él mismo llama ficticios, ayuda a definir un conjunto de sentimientos que favorece los sistemas interpersonales de valoración. Dicho mecanismo cumpliría así una importante función social en tanto

---

<sup>48</sup> BOYD, Richard, "How to Be a Moral Realist" en SAYRE--McCORD (1988) pp. 181-228; BRINK, David *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; SMITH, Michael, "El Realismo", en SINGER, Peter (ed.) *Compendio de Ética*, Madrid: Alianza Editorial, 1995 pp. 539-554; RAILTON, Peter, "Moral Realism" , *The Philosophical Review*, XCV, 2 (1986), pp. 163-208.

<sup>49</sup> Al criticar al realismo metafísico, Putnam sostiene que no tiene sentido mantener una teoría de la verdad como correspondencia a no ser que se presuponga una teoría de la referencia que pegue uno-a-uno los referentes con lo referido, y alguna suerte de acceso a las cosas en sí independientes de la mente. En la medida en que estos requisitos resultan ser quimeras, no queda más alternativa que reconocer que la correspondencia entre las palabras y las cosas depende de las condiciones epistémicas de los individuos, de manera que habría distintas descripciones correctas de la realidad dependiendo de la situación y así, nada puede ser dicho antes de optar por algún esquema conceptual concreto o red de creencias compartido. PUTNAM (1988), p. 59.

<sup>50</sup> PUTNAM, (1988), pp. 13-23.

<sup>51</sup> Se cuestiona así, la idea tradicional, en el campo epistemológico, del fundacionalismo como modo de asegurar la objetividad y muestra la diferencia que media con el coherentismo como un modo diverso. Para este último, no hay valores y principios últimos en un sistema y por lo tanto están sujetos a revisión a la luz de nuevos y mejores argumentos: se trata de la posibilidad de asumir un método intersubjetivo de validación. Esto mismo ocurría en el ámbito moral. HARE (1999) pp. 115-125.

modifica, refuerza y alienta el florecimiento de sentimientos y creencias compartidas favorables a la comunidad. Visto así, Mackie está adoptando – y con ello atribuyendo a Hume – un ‘quasi’ realismo, un realismo moral débil <sup>52</sup>.

Por último, ni el proyectivismo ni el emotivismo explican el lugar de la razón en la ética. Un juicio moral debe estar apoyado en buenas razones. Si alguien nos dice que una determinada acción debería ser mala, hemos de preguntar *por qué* debe ser mala, y si no nos ofrece una respuesta satisfactoria, podemos rechazarla por falta de fundamento. De este modo, los juicios morales son diferentes de las meras expresiones de preferencia personal.

Cualquier teoría válida de la naturaleza del juicio moral debe ser capaz de explicar la conexión entre los juicios morales y las razones que los avalan. Precisamente en este punto falla el emotivismo. Para este, un juicio moral es un medio para intentar influir en las actitudes y conductas de las personas. La razón sería así cualquier consideración que procure influir y lograr actitudes de la manera deseada. Supongamos que intentamos convencer a X de que rechace la concepción de la guerra santa de algunos grupos islámicos. Sabiendo que X es anti islámico, insisto: «al fin y al cabo el grupo M es musulmán». Esto produce el cambio de actitud, y X rechaza dicha concepción de la guerra santa. Para el emotivista, el hecho de que M sea musulmán es, al menos en algunos contextos, una razón para apoyar el juicio de que sus creencias sobre algunos temas son inmorales. En este sentido, Stevenson afirma:

*“Cualquier enunciado sobre cualquier hecho que cualquier hablante considere que tiene probabilidad de modificar actitudes puede aducirse como razón a favor o en contra de un juicio ético”* <sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> No hay que pasar por alto que la ‘Ethics’ de Mackie aparece en 1977 –aunque aquí usamos la versión española aparecida en el 2000 – y su ‘Hume’s moral theory’ data de 1980. MACKIE (1980) pp. 72-75. De otro lado, reconocer la fuerza objetiva de determinados valores hace que Baier rechace la atribución a Hume de una teoría del error. BAIER (1991) pp. 194-195.

<sup>53</sup> STEVENSON (1971) 134.

Y esto es un error. No se trata de que cualquier hecho pueda valer como razón en apoyo de cualquier juicio. El hecho debe ser relevante para el juicio; y precisamos afinar una teoría que explique no sólo la conexión entre juicio moral y emociones, sino también la vinculación entre moralidad y razón. En el caso de Hume la evaluación de las tendencias del carácter, la asunción del general *point of view* como criterio evaluativo son razones que requerimos para sentir aquel sentimiento que aprobará o no dicho carácter. Hume cree, por esta razón, que si nosotros conocemos los hechos y vemos estos hechos objetivamente, nuestros sentimientos compartidos nos llevarán a un estándar del juicio moral.

Este esfuerzo, unido a una comprensión cognitiva de las pasiones y al dinamismo de éstas en la vida social, impide considerar a Hume como un emotivista <sup>54</sup>. Es precisamente este dinamismo pasional el que se aviene bien con una de las dos caras del proyectivismo: la que considera innecesario apelar a un mobiliario ontológico; pero atribuir a Hume una teoría del error sería ir mucho más allá de sus consideraciones.

La constitución social de los sentimientos morales y el estatuto intersubjetivo del juicio evitan caer en el emotivismo en el nivel individual ¿Pueden empero

---

<sup>54</sup> Ardal usa 'emotionism' para referir que las evaluaciones son emociones y 'reflectionism' para dar a entender que el proceso evaluativo no es exclusivamente emocional. Véase ARDAL (1966) p. 194; TASSET (1989), p. 64. Son muchos los autores que hoy prestan atención a los aspectos sentimentales de la vida humana. Así, por ejemplo, en *Upheavals of Thought*, Marta Nussbaum muestra cómo las emociones son operaciones inherentemente cognitivas, de tal suerte que aquellas cosas que reconocemos como importantes lo son en la medida en que provocan una reacción emocional. NUSSBAUM, M., *Upheavals of Thought, The Intelligence of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 19-64; EVANS, Dylan, *Emociones*, Barcelona: Taurus, 2003, cap. II; WOLLHEIN, R., *On Emotions*, Yale University Press, 1999, Conferencia III. Desde la tradición fenomenológica se afirma que es posible distinguir tres momentos 'en el sentido noemático propio de los actos emotivos': el del reconocimiento, el de afección y el de motivación. De este modo 'el momento que presenta las propiedades descriptivas de la cosa, funda un momento afectivo que presenta la propiedad del valor de la cosa, y ambos a su vez fundan un momento de motivación o sentido práctico. Las propiedades descriptivas pueden ser presentadas con independencia de la valoración de la cosa poseedora de esas propiedades. Los momentos noéticos de valorar y desear pueden ser desnudados de modo tal que ya no experimentemos la cosa como valiosa o práctica. La experimentamos así en un acto puramente objetivante [...] como una abstracción' DRUMMON, J., "Complicar las emociones", en: *Areté*, XIV, 2, (2002) pp. 175-189.

extrapolarse a grupos o sociedades?, ¿Amenaza con envolvernos alguna forma de relativismo? ¿Se incurre en una suerte de convencionalismo? Los sistemas interpersonales de valoración de los que habla Mackie ¿no dan pie al relativismo? Además, si no hay una estructura intrínseca en el mundo que permita seleccionar entre esquemas conceptuales, puesto que los objetos del mundo no son nada sin ellos; si diferentes esquemas conceptuales pueden ser igualmente correctos y lo único que ayuda a decidir entre ellos no son más que sus cualidades epistémicas, parece inevitable concluir entonces que la objetividad – epistemológica y moral - ha sido perdida para siempre y que el relativismo es la única salida <sup>55</sup>.

Sin duda la convención juega un rol en el juicio moral. Sabemos que la simpatía es limitada y que, con ocasión de ello, nos interesamos por quienes nos rodean pero Hume no es un relativista. Toda su obra se articula en torno a la *ciencia del hombre*. Sus escritos están llenos de referencias a la naturaleza humana y ella no admite la aprobación de rasgos, acciones o caracteres, contrarios a ella. Por el contrario, cualidades como la amistad, la simpatía, entre otras, son estimadas por todas las naciones y épocas, en tanto responden a las necesidades humanas <sup>56</sup>. De modo que aquellas acciones o cualidades de carácter que se oponen a nuestra condición humana difícilmente inspirarán sentimientos de aprobación. Hume apunta, por lo

---

<sup>55</sup> El asunto de la relatividad conceptual no está exento de dificultades. Aquí solo queremos señalar que se rechaza el relativismo porque este pretende mostrar desde el 'Punto de vista del ojo de Dios' que no hay tal punto de vista. Y esto no es sino un cientismo solapado.

<sup>56</sup> Hume señala que los principios de la naturaleza humana "se ajustan a las circunstancias y no tienen un método invariable de operación" T 533 ( 712). Tales principios se establecen mediante la experiencia y la observación de los asuntos del hombre en sociedad. Hume cree en la uniformidad, en tanto la experiencia señala que los seres humanos somos suficientemente iguales como para decir que nuestras acciones puedan preverse; pero esto no quiere decir inalterabilidad. Se trata de un naturalismo que reconoce las dimensiones sociales, culturales e históricas del ser humano. T 283 (398); 402-3 (545-6); EHU 82-84 (107-9).

demás, que compartimos el común sentimiento de humanitarismo salvo que el interés propio, u otros sentimientos perviertan esta disposición <sup>57</sup>.

De otro lado, como señalan David Wong o Esperanza Guisán, no hay duda de que hay formas de relativismo que niegan la posibilidad de la objetividad <sup>58</sup>. Pero esto no es incompatible con la aceptación de un concepto restringido de objetividad: no hay convergencia absoluta, sino sólo convergencia y, por lo tanto, acuerdo racional construido intersubjetivamente <sup>59</sup>. Si por relativismo queremos decir que estos asuntos conciernen a los seres humanos, esto es, que la moral es relativa a la especie humana tal y como la conocemos, entonces este relativismo es inofensivo. Si por relativismo entendemos que las normas de nuestra moral ideal discriminan entre las diversas circunstancias fácticas, dado que nuestras sociedades humanas viven en contextos fácticos muy distintos y constituyen entramados de prácticas y

---

<sup>57</sup> EPM 227 (99) Si toda la humanidad “estuviese configurada de tal manera que cada individuo poseyera en sí mismo todas las facultades requeridas para su propia conservación y para la propagación de la especie, [...] parece evidente que un ser tan solitario sería tan incapaz de justicia como de trato social y conversación”. EPM 191 (57-58). Si así fuera, no tendríamos necesidad ni ocasión de ejercitar benevolencia ni formar parte del “partido de la humanidad”, ni habría entonces posibilidad de ejercitar alguna virtud, puesto que ella aparece exclusivamente en el trato social, ni, en fin, existiría lugar en tal ser para pasión alguna.

<sup>58</sup> WONG, David, “Relativismo”, en: SINGER (1995) pp. 593-604 y GUI SAN (1990) pp. 85- 108.

<sup>59</sup> Las obligaciones morales son objetivas (en un primer sentido) si con esto queremos decir que son independiente de los deseos e intenciones de los agentes o de sus destinatarios. Este rasgo es condición necesaria pero no suficiente para sostener que un deber, por ejemplo, constituye una razón para realizar una acción. Otro asunto es saber cuáles son las normas que imponen efectivamente deberes: aquellas que pertenecen a una práctica o una forma de vida (este es un segundo sentido de objetividad), de modo que las proposiciones que describen tales prácticas son objetivas en tanto pertenecen a algún marco interpretativo. Estos dos primeros sentidos, indican que la objetividad es relativa al concepto de intersubjetividad toda vez que llamamos “hechos objetivos” a aquellos que son producto de la conciliación del mayor número posible de perspectivas. El ámbito moral es locus de aprobación y censura, de modo que los conceptos morales, y los sentimientos que los acompañan, son aprendidos en procesos culturales y sociales, de cuya constitución decimos que al ser más intersubjetiva es más objetiva. Es posible encontrar un tercer sentido: solo aquellas normas morales genuinas son objetivas porque son verdaderas y lo son porque se corresponden con los hechos que describen. Esta es la posición del realismo moral. BRINK (1989) pp. 14-22; RABOSSI (1979) pp. 57-64; SAYRE-MCCORD, G, “Introduction: The Many Moral Realism”, en: SAYRE-MCCORD (1988) pp.8-9. Davidson apunta que la pregunta por la objetividad de los valores se concentró en dónde podía encontrárseles. La respuesta no es “afuera”, o “dentro” sino más bien que están enraizados en las cosas de nuestro mundo humano. DAVIDSON, Donald, “La objetividad de los valores”, en: *Estudios de Filosofía*, 3 (1997) pp. 43-52.

convenciones muy diversas entre sí, no se sigue que aunque aceptemos la existencia de aspiraciones universales estas no se expresen de formas diversas.

Ello guarda relación con la importancia en nuestra práctica moral de los conceptos morales densos <sup>60</sup> y con la constatación de que no todas las culturas disponen del mismo conjunto de estos conceptos. Esta forma de relativismo sociológico tampoco parece ofensiva. Precisa siempre que seamos capaces de mostrar una diferencia con relevancia moral en las circunstancias empíricas o sociales de un grupo humano, para aceptar que lo que es moralmente correcto en un grupo social, no lo es en otro <sup>61</sup>.

En tercer lugar, puede entenderse el relativismo como pluralismo: Si las diversas circunstancias empíricas y las sociales no amenazan la objetividad, ¿está amenazada por las diferencias de carácter, de planes de vida y de compromisos personales de los seres humanos? Al contrario, se trata de considerar que hay muchos planes de vida valiosos, entre los que hay mucha pluralidad que es compatible con la existencia de una única moralidad ideal que, además, ha de suministrarnos criterios para los casos en que dichos planes de vida entren en conflicto.

Por último, el relativismo puede entenderse como indeterminación toda vez que nuestro dominio de los conceptos morales no nos garantiza que estemos en las circunstancias de ordenar todas las posibles acciones humanas con relevancia moral.

Así pues, la objetividad es compatible con que nuestra teoría moral sea válida únicamente para nuestro mundo humano. También es compatible con la diversidad

---

<sup>60</sup> WILLIAMS (1995), en especial capítulo VIII.

<sup>61</sup> Este relativismo no debe ser presentado así: 'Hacer x es correcto con arreglo a la moralidad M1' y 'Hacer x es incorrecto con arreglo a la moralidad M2' sino como 'Hacer x es correcto en la sociedad S1 con arreglo a la moralidad ideal M' y 'Hacer x es incorrecto en la sociedad S2 con arreglo a la moralidad ideal M'. En efecto, si hay presupuestos mínimos morales, se trata de buscar una moral ideal a la que nos orientamos precisamente porque recoge dichos presupuestos.

de circunstancias sociales en que los seres humanos vivimos y con la diversidad de caracteres, planes de vida y compromisos personales que asumimos. Por otra parte, la indeterminación de los asuntos morales no es óbice para la objetividad moral, en tanto ella se siga construyendo. Tenemos buenas razones para considerar que nuestras actitudes y nuestros juicios convergerán en un amplio número de casos dada su base intersubjetiva. Y eso hace que Hume se aproxime a una forma de realismo débil.

La evaluación moral esbozada por Hume incluye procesos deliberativos y emotivos <sup>62</sup> que enjuician aquellas tendencias del carácter que presentan al mismo como objetivamente excelente.

*“Así los distintos límites y funciones de la razón y el gusto se determinan fácilmente. [...] La primera, [la razón] nos lleva al conocimiento de lo que estaba oculto y nos era desconocido; después de que todas las circunstancias nos han sido mostradas, el segundo [el gusto] nos hace experimentar, a partir del todo, un sentimiento de aprobación y censura” <sup>63</sup>.*

---

<sup>62</sup> EPM 170 (32).

<sup>63</sup> EPM 294 (182).

## CONCLUSIONES

A lo largo de esta exposición hemos procurado presentar con la mayor precisión posible las propias consideraciones de Hume en el proceso de evaluación moral. Al hacerlo advertimos que era preciso distinguir dos problemas distintos. Uno, constituido por la caracterización y justificación del proceso mismo, sus requisitos y elementos, cosa a la que Hume se dedicó; otro, por la caracterización y estatuto del lenguaje utilizado como resultado del proceso.

Consagrada a atender la descripción del primero de estos asuntos, en el que se nos ofrece una metodología según la cual para aprobar un carácter es necesario asumir un particular punto de vista desde donde elogiarlo o censurarlo, nuestra tesis sostiene que Hume no señala que nuestros juicios morales expresen nuestras pasiones o emociones. No hay ninguna argumentación sobre el lenguaje moral porque él no dedicó análisis alguno de este tipo. Este problema es de otro orden, y pertenece más bien al horizonte de preocupaciones de las posiciones metaéticas surgidas en el contexto de la filosofía analítica, entre las que destaca el emotivismo. Para llegar a esta afirmación era ineludible adentrarse, no sin dificultad, en las propias consideraciones de Hume. Solo así podíamos sostener si era posible o no atribuirle esta concepción meta ética, aunque es cierto que en la etapa final de la investigación la discusión atendió, aunque no de modo exhaustivo, otras posiciones.

Repasemos brevemente el itinerario recorrido para recoger los hitos importantes de la investigación. El primer capítulo nos acercó a un Hume comprometido con la construcción de una *science of man*, una ciencia que orienta su reflexión hacia los asuntos del quehacer humano y aplica en ellos el razonamiento inductivo y el método experimental. Sin embargo, el corazón mismo de este tipo de razonamiento alberga un soporte incierto, un tipo de evidencia que no puede afirmar haber alcanzado conocimiento seguro, la *belief*. Se trata de un sentimiento de confianza



habitual en la regularidad de la naturaleza que suple a la razón al momento de hacer inferencias. Siendo imposible para la razón justificar los principios últimos del conocer, nos queda el razonamiento probable para guiarnos en la vida ordinaria. Eso enfatiza la provisionalidad y el carácter hipotético y probable del conocimiento. La pesquisa sobre los límites del conocimiento humano nos deja con una antropología que considera al hombre como sensible más que racional. Se trata de una propuesta en la que no solo las operaciones cognoscitivas han de remitirse al dinamismo afectivo sino todas las acciones humanas. Son los sentimientos y pasiones las que mueven al hombre en su conocer y hacer y por eso ellas guían las relaciones del hombre al interior de su entorno social. Estamos ante una concepción epistemológica frágil que trata de establecer maneras de conducirnos y criterios de acción desde la capacidad de sentir del ser humano. Que las pasiones sean las fuerzas propulsoras de la voluntad y que hacer humanos no quiere decir que nos abandonemos a un reino pulsional e irracional. Las pasiones son para Hume impresiones de reflexión, esto es que no son simples reacciones respecto de una impresión dada - como el placer o el dolor físicos - sino que son producto de las ideas, es decir, de las representaciones de las impresiones sensibles.

Por eso nos concentramos, inspirados en la psicología moral, y ya en el contexto de nuestro segundo capítulo, en el dinamismo pasional, atendiendo a dos discusiones con el afán de una comprensión más amplia de nuestra vida afectiva. La primera se concentró en el contenido proposicional de las pasiones que, lejos de ser impulsos irreflexivos, adquieren gracias a dicho contenido, carácter significativo y público. La segunda, se concentró en la discusión, evocada por Hume, respecto del combate entre pasión y razón. En efecto, fue gracias a la primera discusión que comprendimos que la pasión es aquello que está en medio entre la causa que la produce y el objeto al cual se dirige. La urdimbre entre pasión, sus causas y el objeto de la misma se conoce hoy como una estructura proposicional, una estructura significativa que permite entender que un discurso sobre las pasiones incluye

creencias, ideas y deseos. Concluimos, de la mano de Davidson y Hume si bien con lenguajes distintos, que las pasiones no pueden someterse al examen de sus constituyentes más simples sino más bien a las creencias, circunstancias e intenciones que las propician y acompañan habitualmente en redes de relaciones sociales. Por lo tanto, en la socialización, el rol de las pasiones es fundamental. Amor, odio, orgullo y humildad –entre otras pasiones como el deseo del bien o el ansia de fama - hacen posible los vínculos entre los hombres, más aun si por el principio de la simpatía los hombres comunican entre sí sus afecciones. Por eso el mundo social, en cuanto pasional, es un escenario en el que cada individuo trabaja su carácter, moldea su yo en virtud de la exigencia de ser parte de una comunidad. En esta, las aprobaciones y censuras de los otros expresadas en gestos, palabras y conductas, nos afectan a tal punto que tornan maleables nuestros propios rasgos de carácter. Y es que en el ámbito de la vida corriente todos somos observadores y agentes que nos esforzamos en dar consistencia a nuestras propias vidas. En eso consiste la formación del propio carácter. Y de allí deriva también la necesidad de generar un proceso mediante el cual podamos alabar aquello que lo merece y desestimar aquellas cualidades contrarias a la convivencia y a la humanidad.

En segundo lugar, el análisis del dinamismo pasional nos acercó a la distinción entre pasiones calmas y violentas. Son las primeras las que, siendo sentimientos reflexivos con un talante evaluativo y deliberativo, se confunden con la razón porque tienen una intensidad emocional moderada, que permite a quien la posee – las personas de espíritu fuerte - gustar y sentir de un modo peculiar cuando juzgan moralmente.

Con estas consideraciones entramos al tercer capítulo, en el que abordamos el proceso de la evaluación moral. Atendiendo a su construcción, distinguimos sus elementos. Por un lado, nuestras pasiones, y por otro, la razón. Pero hay que hacer matices. Para empezar, no hay lugar aquí para la razón demostrativa – proscrita al

ámbito de las relaciones de ideas. Por razón se entiende entonces pasión serena o calma. Hume bifurca el quehacer de esta atemperación pasional - expresión de la deliberación y la fuerza de espíritu - en dos escenarios.

En uno de los escenarios, la razón, la pasión serena, atiende la regularidad del carácter de los hombres y por eso dirige su atención a las tendencias del mismo, sino sería imposible hacer evaluaciones morales. No hay que pasar esta afirmación por alto: lo que se evalúa es el carácter. Y eso supone una consideración de sus circunstancias y tendencias. El carácter tiene un rol explicativo pues señala el conjunto de cualidades y disposiciones en los agentes que hace que ellos actúen de cierto modo. La permanencia de los rasgos del carácter en la que descansa su predictibilidad es un aspecto crucial para el juicio moral que realiza el espectador. En el segundo escenario, sobre la base de esta regularidad observa y generaliza, dada la experiencia pasada, qué caracteres contribuyen al bienestar de la sociedad. Sobre esta segunda tarea la argumentación de Hume es explícita. Hume llama a esto razonamiento de causas y efectos y aunque se apoya en la *belief*, como vimos, ahora aparece bajo el nombre de criterio de utilidad.

Pero el otro escenario, sin embargo, no es del todo claro, y exige una explicación que Hume no llega a dar del todo. Ocurre que los sentimientos morales son pasiones, pero no todas las pasiones son morales. Los sentimientos morales son sentidos de un modo peculiar gracias a la actitud y el carácter de la persona que realiza el juicio moral. Para que el sentimiento se haga moral es necesario adoptar un punto de vista objetivo, libre de prejuicios. El carácter moral de un sentimiento se ganará precisamente en ese escenario en el que los espectadores con 'buen sentido', asumen una posición - estable y general - para alabar y censurar. Pero eso ocurre gracias a la serenidad pasional, la reflexión desinteresada o la deliberación de espectadores que han desarrollado *previamente* una delicadeza de gusto, que ha atemperado sus pasiones. Hume no llega a decir del todo cómo logramos tal

atemperación. Es cierto que en el espectador calificado no hay, regularmente, pasiones violentas. Si las tuviese no sería capaz de abrazar el criterio requerido para la evaluación.

El espectador efectúa las correcciones pertinentes a fin de corregir las distorsiones provocadas por la inconstancia de sus pasiones, que varían de acuerdo con la cercanía - la vivacidad - del carácter evaluado. Hume cree, insistimos, que la mayor capacidad de despegarnos de nuestros prejuicios, nos acerca a las condiciones óptimas para la evaluación moral.

Evidentemente Hume cree que todos podemos asumir tal posición, porque todos estamos en condición de serenar nuestras pasiones. Se trata de una habilidad de alcanzar una mirada objetiva que, sin embargo, no es inmutable. La importancia de un trasfondo de creencias compartidas es que dicho horizonte nos permite dar sentido a la idea de un estándar compartido de lo correcto e incorrecto, y en consecuencias todas las personas en tanto participantes - agentes y espectadores - de la vida social están en capacidad de juzgar las tendencias de carácter de los demás. Juzgar moralmente es un asunto de discusión pública y no asunto de una élite.

De otra parte, si la aprobación moral está ligada a las intenciones del agente, de manera que lo que juzgamos es su carácter, entonces el vicio -o la virtud - está constituido por un complejo estado de cosas que supone motivos, intenciones, acciones y efectos en los que las personas interactúan y que registra e interpreta precisamente el observador capaz de asumir aquel general *point of view*.

En la argumentación de Hume, no hay una negación de la razón, sino un uso instrumental de la misma. Este papel otorgado a la pasión serena -en los dos escenarios descritos - y a la deliberación unida a ella, evita el irracionalismo, el

subjetivismo y la arbitrariedad. La 'razón', como criterio de utilidad, realiza importantes tareas, si bien, en honor a la verdad, no explícitamente reconocidas por Hume. En esta perspectiva, lo que cabe a la razón es sopesar, calcular las diversas posibilidades de acción para verificar cuales son más útiles, gratas y favorables al género humano. El distanciamiento y la objetividad son sólo medios para lograr fines, para conseguir metas que vienen determinadas por la naturaleza y condición humanas, como es por ejemplo, lograr una sociedad en la que podamos convivir.

Así, aunque la razón disponga de todos los argumentos a favor, por ejemplo, de la utilidad de un cierto curso de acción, se necesita aún de aquel resorte de las pasiones para decidir su puesta en práctica. No basta, pues, reconocer o distinguir las cualidades útiles de las perniciosas, es preciso que brote el "sentimiento humanitario"<sup>1</sup>.

De ahí el esfuerzo por fomentar socialmente la calidad de la valoración moral - entrenando la habilidad de armonizar intereses propios y extraños. Es a través de la conversación y la discusión social que desarrollamos dicha competencia evaluativa.

Privilegiamos un punto de vista que fija su atención en la disposición o las tendencias más que en las instancias actuales del carácter que se juzga. Parece entonces que en los asuntos morales podemos cambiar nuestra posición a través de la reflexión. Para poder sentir semejantes respuestas parece ser absolutamente necesario ser una persona con dominio de sí misma. Y eso supone que el observador tiene una educación de su carácter y de sus pasiones y sentimientos. El observador debe contar de antemano con una educación de sus propias pasiones. Y Hume no

---

<sup>1</sup> Hume no ignora la pluralidad de formas de vida, pero cabe desarrollarlas dentro de lo humanamente posible. Es claro que no podemos encerrar en una definición qué sea lo humano- ni decir qué forma de vida plasmaría mejor aquella definición - pero sí sabemos *qué ha dejado de serlo*. Isaiah Berlín defiende una posición parecida de una forma trágica: se trata de un pluralismo frágil, cuyo equilibrio hay que esforzarse en mantener. Cfr. BERLIN, I, *El fuste torcido de la Humanidad*, Barcelona, Península, 1992 pp. 192-193.

dice cómo se logra esto. Solo nos ofrece el mecanismo evaluativo; pero no ofrece una educación sentimental. Lo que sí hace es desplegar toda su capacidad contra la concepción de los juicios morales como juicios que enuncian verdades evidentes y necesarias y que son cognoscibles por medio de la intuición basada en la razón entendida en sentido estricto. Sin embargo, el sentimiento moral correcto y adecuado, depende de un camino que no es ajeno a la deliberación.

El capítulo final, abordó el tema del lenguaje valorativo. Nosotros nos concentramos fundamentalmente en la visión que del mismo se suscitó en el pensamiento anglosajón de las primeras décadas del siglo XX, para mostrar cómo esta visión llevó a los filósofos morales a encarar su campo de estudio de una manera que negó el carácter proposicional a los enunciados morales. Llamó nuestra atención el hecho según al cual la sola afirmación de que los juicios de valor son sinsentidos es una fórmula que exige discutirse. Advertimos que los mismos filósofos analíticos preocupados por el lenguaje contribuyeron ellos mismos a alterar la visión que se tenía del lenguaje. El análisis de los llamados sinsentidos éticos reveló aspectos del lenguaje que exigían ser comprendidos en su especificidad, no como meras desviaciones de un único uso genuino del lenguaje. A esto contribuyo, sin duda el principio de verificación neo positivista según el cual solo era conocimiento verdadero aquel susceptible de ser verificado mediante los criterios empíricos usuales de las ciencias naturales. Fue desde aquí que discutimos si el subjetivismo y sus variaciones, a saber el emotivismo y el proyectivismo pueden ser atribuidos a Hume.

Y vimos que si en Hume hay una argumentación proposicional de las pasiones, si además existe la preocupación por alcanzar y construir un estándar social desde donde juzgar la calidad moral de una persona, entonces el emotivismo, que cree que la función del lenguaje moral es emotiva, y por lo tanto no significativa, no es suficiente para caracterizar a nuestro autor. La comprensión cognitiva de las

pasiones y al dinamismo de éstas en la vida social, la constitución social de los sentimientos morales y el estatuto intersubjetivo del juicio impiden considerar a Hume como un emotivista. Ya advertimos que el hecho de que nuestras expresiones morales tengan un origen subjetivo no dice nada respecto de que no sean susceptibles de crítica. Es la noción de racionalidad que subyace al emotivismo la que tendría que discutirse. Por lo demás, creemos que se ha partido de una falacia historiográfica. Una que considera que Hume se preocupó de cuestiones relacionadas con el significado del lenguaje moral. Con respecto al proyectivismo, habría que señalar que solo una de sus facetas se aviene bien con las consideraciones de Hume: la que considera innecesario apelar a un mobiliario ontológico; pero no aceptamos que haya en Hume una teoría del error.

No hay duda de que el sentimiento y la pasión hablan de la naturaleza humana, cuyo estudio se proponía Hume. Pero no estamos ante un naturalismo determinista. Se trata de un naturalismo que tiene en cuenta las dimensiones sociales y culturales de la naturaleza humana. Nuestros hábitos de evaluación son socialmente constituidos.

La argumentación sugiere entonces que los juicios morales son racionales en tanto en cuanto la racionalidad emana de la intersubjetividad. Podemos decir incluso que los juicios morales son emotivos únicamente en la medida en que se revisten de racionalidad. Es decir somos movidos por un tipo peculiar de sentimientos que impregnan de una emotividad peculiar nuestro lenguaje moral, a causa precisamente de su carácter intersubjetivo. Y esto no es lo mismo que suscribir las tesis del emotivismo. Consideramos que Hume posee elementos de estas posiciones, aunque ellas no logran caracterizarlo del todo.

La posición de Hume presupone a alto nivel de uniformidad en las respuestas humanas. Estamos aquí ante una cierta ingenuidad. Lo avala su insistencia en las

cualidades benevolentes de los individuos, coherente con su creencia en la sociabilidad natural y benevolente del género humano. Pero aunque podamos decir que hay sentimientos universales sin embargo no todos desaprueban la crueldad, la tiranía o la humillación.

Nuestra investigación ha detectado el esfuerzo de establecer la objetividad del juicio moral sin sacrificar nuestra dimensión afectiva. Los sentimientos morales no son respuestas privadas sino hábitos de evaluación socialmente constituidos. La mirada retrospectiva nos permite decir, entonces, que Hume defiende una posición intersubjetiva <sup>2</sup>, y eso lo aproxima a lo que se ha llamado realismo débil.

Creemos que, a pesar de algunas inconsistencias, el proceso de evaluación moral nos invita a explorar con más cuidado la relación entre los elementos afectivos y reflexivos del juicio y el lugar del sentimiento moral como norma de justificación. El proceso evaluativo muestra que, en su horizonte, no hay cognición sin afecto. Ese es el esfuerzo de Hume.

---

<sup>2</sup> LECALDANO (1991), p. 257; HEPBURN, R. W. "Objectivism & Subjectivism", en: HONDERICH, Ted (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1995, pp.631-632.



## BIBLIOGRAFÍA

### 1. FUENTES

#### 1.1 OBRAS DE HUME

- 1975 *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Reprinted from the 1777 edition with Introduction and Analytical Index by L.A. Selby-Bigge, 3<sup>rd</sup> ed. With text revised and notes by P. H. Niddich, Oxford: Oxford University Press.
- 1978 *Treatise of Human Nature*, en la 2<sup>a</sup> ed. Selby-Bigge, Text revised and notes by P. H. Niddich, Oxford: Clarendon Press.
- 1987 *Essays, Moral, Political, and Literary*. E. F. Miller (ed.), New York: Liberty Fund.

#### 1.2 TRADUCCIONES

- 1980 *Investigación sobre el conocimiento humano*. Edición, traducción y notas de Jaime de Salas, Madrid: Alianza Editorial.
- 1985 *Mi vida. Carta de un caballero inglés a su amigo en Edimburgo*. Introducción, traducción y notas de Carlos Mellizo, Madrid: Alianza Editorial.
- 1988 *Sobre el suicidio y otros ensayos*. Selección, traducción y notas de Carlos Mellizo, Madrid: Alianza Editorial.
- 1990 *Disertación sobre las pasiones*. Introducción, traducción y notas de José Luis Tasset, Barcelona: Anthropos
- 1992 *Tratado de la naturaleza humana*. Edición, traducción y notas de F. Duque, Madrid: Tecnos.
- 1993 *Investigación sobre los principios de la moral*. Edición traducción y notas de Carlos Mellizo, Madrid: Alianza Editorial.

## 2. SOBRE HUME

### 2.1 LIBROS

- ANDERSON, Robert F.  
 1966 *Hume's First Principles*, Nebraska University Press.
- ARDALL, Pal  
 1967 *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgh University Press.
- AYER, Alfred J.  
 1988 *Hume*, Madrid: Alianza Editorial.
- BAIER, Annette  
 1991 *A Progress in Sentiments*, Harvard University Press.
- COSTA, Margarita  
 2003 *El empirismo coherente de Hume*, Buenos Aires: Trama & Prometeo Libros.
- FERNÁNDEZ, Raúl  
 1988 *Causa e identidad: Hume*, Madrid: Ediciones Libertarias.
- JACOBSON, A.J. (ed.)  
 2000 *Feminist interpretations of David Hume*, Pennsylvania University Press.
- KEMP-SMITH, Norman  
 1966 *The Philosophy of David Hume*, London: Macmillan and Co.
- LECALDANO, Eugenio  
 1991 *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Roma: Gius-Laterza & Figli.
- LIVIGSTON, Donald  
 1998 *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy*, Chicago: Chicago University Press.
- MACKIE, J.L.  
 1980 *Hume's Moral Theory*, London: Routledge and Kegan Paul.
- MACNABB, D.G.C  
 1951 *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality*, London, Hutchinson's University Library.
- MICHAUD, Yves  
 1983 *Hume et la fin de la philosophie*, Paris: Presses Universitaires de France.
- MOSSNER, Ernest  
 1980 *The Life of David Hume*, Oxford: Oxford University Press.
- NORTON, D.F (ed.)  
 1993 *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge: Cambridge University Press.

- NOXON, James  
1974 *La evolución de la filosofía de Hume*, Madrid: Revista de Occidente.
- OLASO, Ezequiel de  
1981 *Escepticismo e ilustración*, Valencia: Universidad de Carabobo.
- PASSMORE, John.  
2000 *Gli obiettivi della filosofia de Hume*, Trieste: Edizione Università de Trieste.
- QUINTON, Anthony.  
1999 *Hume*, Bogotá: Norma
- SALAS, Jaime de  
1977 *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y en Hume*, Granada: Universidad de Granada.
- SALAS, Jaime de / Martín, Félix (eds.)  
1988 *Hume: perspectivas sobre su obra*, Madrid: Editorial Complutense de Madrid.
- STROUD, Barry  
1977 *Hume*, London: Routledge and Kegan Paul.

## 2.2 ARTICULOS

- BAIER, Anette. "Extending the limits of Moral Theory", en: *The Journal of Philosophy*, LXXXIII, 10 (1986), pp. 538-545.
- BRAHAMI, F. "Sympathie et individualité dans la philosophie politique de David Hume", en: *Revue Philosophique* No. 2 (1992), pp. 201-227.
- COHON, Rachel. "Is Hume a Noncognitivist in the Motivation Argument?", en: *Philosophical Studies* 85 (1997), pp. 251-266.
- "The Common Point of View in Hume's Ethics", en: *Philosophy and Phenomenological Research* 57, No. 4 (1997), pp. 827-850.
- DARWALL, Stephen "Toward *Fin de siècle* Ethics: Some Trends", en: *Philosophical Review*, 101 (1992), pp. 115-189.
- "Motive and Obligation in Hume's Ethics", en: *Nous*, 27, 4 (1993), pp. 415-448.
- DAVIE, William "Hume's Apology", en: *Hume Studies*, XIII, 1 (1987), pp. 30-46.
- DRUMMON, John. "Complicar las emociones", en: *Areté*, XIV, 2, (2002), pp. 175-189.
- FERNÁNDEZ, C. "La causalidad en David Hume", en: *Pensamiento*, Vol. 52, N° 202, (1996), pp. 49-74.
- GORDON, Robert M. "The passivity of emotions", en: *The Philosophical Review*, XCV, 3, (1986), pp. 371-392.

- GUERRERO DEL AMO, J. "La naturalización de la epistemología de Hume", en: *Revista de Filosofía*, XIII, 23 (2000), pp. 61-84.
- HASNBERG, O. "Las emociones y la explicación de la acción", en: *Isegoría*, 25 (2001), pp. 5-17.
- JESSOP, T. E. "Some Misunderstandings of Hume", en: *Revue Internationale de Philosophie*, 60, No. 2 (1952), pp. 155-167.
- JALLE, Eléonore, LE "La Science de la Nature Humaine: un empirisme autoregulé", en: *Revue Philosophique* Nro. 2, 2001, pp. 213-230.
- KLAUDAT, André. "Hume, Liberty and the Object of Moral Evaluation", en: *Kriterion, Revista da Faculdade de Filosofia da Universidade de Minas Gerais*, 108, (2003), pp. 191-208.
- KORNSGAARD, K. "Scepticism About Practical Reason", en: *The Journal of Philosophy*, LXXXIII, 1, (1986), pp. 5-25.
- MALHERBE, Michel "Les Études Humiennes", en: *Archives de Philosophie* Nro. 44, 1981, pp. 637-671.
- MARTINEZ, José A. "El problema del mundo externo en Hume", en: *Pensamiento*, Vol. 48, N° 192, (1992), pp. 403-423.
- MERCADO, Juan A. "Hume: La soluzione scettica allo scetticismo", en: *Acta Philosophica*, Vol 11, no.2, (2002), pp. 267-289.
- MONTEIRO, Joao. "Associação e creença causal em Hume", en: *Manuscrito*, Vol. XXIII, 1, (2000), pp. 99-120.
- NADLER, Steven. "The Medieval Roots of the Occasionalist Roots of Hume", en: *The Monist*, Vol. LXXIX, 3 (1996), pp. 448-466.
- NUSSBAUM, Martha. "La ética de la virtud: una categoría equívoca", en: *Areté*, Vol. XI N° 1-2, (1999), pp. 573-613
- RAILTON, Peter "Moral Realism", en: *The Philosophical Review*, XCV, 2, (1986), pp. 163-208.
- RESENDE, Cícero "Hume on Virtues and Rights", en: *Manuscrito*, Vol XIX, no. 2, (1996), pp. 145-164.
- ROSALES, A, "Hume y las condiciones de la estabilidad política", en: *Tópicos*, (2000), N 19, pp. 251-274.
- SEOANE PINILLA, J. "De la benevolencia a la simpatía. Hutcheson, Hume y la difícil búsqueda del ámbito de la reflexión moral", en: *Pensamiento* Vol. 57, no. 217 (2001), pp. 95-124.

- SMITH, Michael, "The Humean Theory of Motivation", en: *Mind*, 96 (1987), pp. 36-61.
- SUTHERLAND, S. "Hume on Morality and the Emotions", en: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 26, no. 102 (1976), pp. 14-23.
- TASSET, José Luis. "Sobre la teoría de la evaluación moral en Hume", en: *Ágora*, 8 (1989), pp. 53-66.
- TILLEY, John, "Motivation and Practical Reason", en: *Erkenntnis*, 47 (1997), pp. 105-127.
- VALOR, Juan "El empirismo y su método", en: *Revista de Filosofía*, Vol. XIII, N° 23 (2000), pp. 129-168.

### 3. OTROS

ARISTÓTELES

1995 *Ética a Nicómaco*, Madrid: Gredos

BERLIN, Isaiah

1992 *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona: Península.

BLACKBURN, Simon (Ed.)

1996 *The Oxford Dictionary of philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

BLUM, Lawrence,

1994 *Moral Perception and Particularity*, Cambridge, Cambridge University Press.

BODEI, Remo.

1991 *Geometría de las Pasiones*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

2000 *La logiche del delirio*, Roma: Gius-Laterza & Figli,

BRANDT, Richard.

1982 *Teoría ética*, Madrid: Alianza Editorial

BRINK, David

1989 *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

CAMPS, V; GUARIGLIA, O y SALMERON, F. (Eds.)

1992 *Concepciones de la ética*, Madrid: Trotta.

CAMPS, V. (Ed.)

1999 *Historia de la ética*, Barcelona: Crítica, 2 Vol.

CASACUBERTA, David.

2000 *¿Qué es una emoción?*, Barcelona: Crítica, 2000.

CASSIRER, Ernest.

1990 *Filosofía de la ilustración*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica

- CORTINA, Adela (Ed)  
2000 *Diez palabras clave en ética*, Navarra: Verbo Divino
- DAVIDSON, Donald  
1995 *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Barcelona: Crítica  
2001 *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Oxford University Press
- DICKIE, George  
2003 *El siglo del gusto*, Madrid: Machado Libros S.A.
- DUMONT, L.,  
1982 *Homo aequalis*, Madrid: Taurus.
- FERRARIS, M.  
1996 *L'immaginazione*, Bologna: Il Mulino.
- FOOT, Phillipa  
2002 *Bondad Natural*, Barcelona: Paidós.
- GARCIA-BORRÓN, J.  
1985 *Empirismo e Ilustración inglesa*, Madrid: Cincel.
- GAUTIER, C  
1993 *L'invention de la société civil*, Paris, Presses Universitaires de France.
- GRECO, J. / SOSA, E, (Eds.)  
1999 *The Blackwell guide to epistemology*, New York, Blackwell.
- GUSDORF, Georges  
1977 *La conciencia cristiana en el siglo de las luces*, Navarra: Verbo Divino.
- GUISAN, Esperanza  
1990 *Razón y pasión en ética*, Barcelona: Anthropos.  
2002 *Introducción a la Ética*, Barcelona: Crítica.
- HARE, R.M.,  
1965 *Freedom and Reason*, New York: Oxford University Press.  
1999 *Objective Prescriptions*, Oxford: Oxford University Press.
- HONDERICH, Ted (Ed.)  
1985 *Morality and Objectivity*, London, Routledge & Kegan Paul  
1995 *Oxford Companion to Philosophy*, New York, Oxford University Press
- HOYOS VALDES, Diana  
2001 *Ética naturalizada: evolución, naturaleza humana y moralidad*, Manizales, Universidad de Caldas, Centro Editorial.
- HUDSON, W. D.  
1974 *La Filosofía Moral Contemporánea*, Madrid: Alianza. Editorial
- JAGGAR, Alison  
1989 *Gender, Body, Knowledge: Feminsit Reconstruction of Being and Knowing*, New Brunswick, Rutgers University Press.

- MACINTYRE, Alasdair  
1994 *Historia de la Ética*, Barcelona: Paidós.
- MACKIE, J.L.  
2000 *Ética*, Barcelona: Gedisa
- MAIDANA, Susana (ed.)  
1998 *Los rostros de la modernidad*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.
- MORGAN, M.  
1994 *Manners, Morals and Class in England, 1774-1884*, New York, Sant Martin Press
- NUSSBAUM, M.  
1995 *La fragilidad del bien*, Madrid: Visor.  
2001 *Upbeavals of Thought, The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PASSMORE, John.  
1980 *Cien años de Filosofía*, Madrid: Alianza Editorial.
- PUTNAM, Hilary  
1988 *Razón, verdad e Historia*, Madrid: Tecnos  
1994 *Las mil caras del realismo*, Barcelona: Paidós  
2000 *Sentido, sinsentido y los sentidos*, Barcelona: Paidós
- RABOSI, Alejandro  
1979 *Problemas éticos*, Valencia, Universidad de Carabobo.
- RAPHAEL, D.D.  
1986 *Filosofía Moral*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- RANDALL, John  
1976 *The Making of the Modern Mind*, New York: Columbia University Press.
- RAWLS, John  
2001 *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona: Paidós
- RENAULT, A.  
1989 *L'ère de l'individu*, París: Gallimard.
- RICKEN, Friedo.  
1987 *Ética general*, Barcelona: Herder.
- SANTOS, Modesto  
1975 *Ética y filosofía analítica*, Pamplona: Universidad de Navarra.
- ROBERTSON, John

- 1997 “The Scottish Contribution to the Enlightenment”, Presented to the History of Political Thought, Oxford, 24/06/97. Dirección URL: <http://www.history.ac.uk/projects/elec/sem12.html>> [Consulta: 20 abril 2003].
- SAYRE-MCCORD, G. (Ed.)  
1988 *Essays on Moral Realism*, Ithaca: Cornell University Press.
- SCRUTON, Roger  
1999 *Filosofía moderna, Santiago de Chile*: Cuatro Vientos.
- SINGER, Peter  
1995 *Compendio de ética*, Madrid: Alianza Editorial.
- STRAWSON, Peter F.  
1995 *Libertad y resentimiento*, Barcelona: Paidós.
- STROLL, Avrum.  
2002 *La filosofía analítica del siglo XX*, Madrid: Siglo XXI.
- TOULMIN, Stephen.  
1979 *El puesto de la razón en la ética*, Madrid: Alianza Editorial.
- URDANOZ, Teófilo  
1984 *Historia de la filosofía*, VII, Madrid: La Editorial Católica.
- URMSON, J. O.  
1968 *The Eotive Teory of Ethics*, Oxford: Oxford University Press
- VALLESPIN, F. (Ed.)  
1990 *Historia de la teoría política*, Madrid: Alianza Editorial, 3 Vol.
- VEGUETI, Silvia (Ed.)  
1998 *Historia de las pasiones*, Buenos Aires: Losada.
- VERBEKE, Gerard  
1990 *Moral Education in Aristotle*, Washington DC: The Catholic University of America Press.
- WILLIAMS, Bernard  
1981 *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press.  
1995 *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Fontana Press.  
1998 *Introducción a la ética*, Barcelona: Cátedra.
- WOLLHEIM, Richard  
1999 *On Emotions*, New Haven, Yale University Press.