

## HUME Y EL UTILITARISMO SOCIAL<sup>1</sup>.

"La necesidad de la justicia para el mantenimiento de la sociedad es el único fundamento de esa virtud; y como ninguna excelencia moral es más altamente estimada, podemos concluir que esta circunstancia de la utilidad tiene, en general, la más fuerte energía y el más completo dominio sobre nuestros sentimientos. Debe ser, por tanto, la fuente de una considerable parte del mérito adscrito a la humanidad, benevolencia, amistad, espíritu público y otras virtudes sociales de ese cuño; del mismo modo que es la única fuente de la aprobación moral que damos a la felicidad, justicia, veracidad, integridad y otras cualidades y principios beneficiosos y estimables"( D. Hume, *Enquiry II*).

### 1. *Hume y los utilitaristas.*

El primero que sugirió una lectura de Hume en claves utilitaristas fue A. Smith<sup>2</sup>, al señalar que Hume reduce el juicio de aprobación al de la utilidad. Desde entonces, si no ha sido la línea hermenéutica más habitual, al menos ha estado entre las más importantes. Los argumentos en defensa de esta interpretación han sido de dos tipos, respectivamente históricos y teóricos. Unas veces, desde perspectivas histórico filosóficas, se ha destacado la influencia de Hume en los sucesivos pensadores utilitaristas (J. Bentham, J. St. Mill, H. Sidgwick, R.M. Hare, J. Harsanyi, J.J.C. Smart). Sin poner en duda la influencia de Hume en estos autores -como en otros no precisamente utilitaristas-, y sin cuestionar que éstos se hayan inspirado en el escocés para elaborar sus respectivas teorías utilitaristas (por cierto, netamente diferenciadas entre sí, que más que una teoría constituyen una familia de ellas), siempre será cuestionable derivar de aquí el utilitarismo humeano. La hermenéutica historiográfica ha adolecido con frecuencia, precisamente, de la deficiente conceptualización teórica, lo que nos lleva a la segunda perspectiva.

---

<sup>1</sup> Presentado en el *III Encuentro Iberoamericano de Estudios Utilitaristas* (Universidad de Valencia) sobre *Utilitarismo: Derecho y justicia* (11 y 12 de Diciembre de 1995).

<sup>2</sup> A. Smith, *The Theory of Moral Sentiment*. (Edic. de D. D. Raphael y A.L. Macfie). Oxford, Clarendon Press, 1976, 20.

La defensa teórica del utilitarismo de Hume aparece ya en uno de los clásicos, Leslie Stephen, quien afirmaba con contundencia que: "todos debemos admitir que las doctrinas esenciales del utilitarismo fueron formuladas por Hume con una claridad y coherencia que no se encuentra en ningún otro escritor del siglo. De Hume a J.S. Mill, la doctrina no tuvo ningún cambio substancial"<sup>3</sup>. Tras L. Stephen ha habido otros estudiosos de gran peso, como John Plamenatz<sup>4</sup>, que han mantenido firmes esa lectura. También Élie Halévy ha contribuido de manera especial a fijar el utilitarismo de Hume, al incluirlo en el "Philosophic Radicalism", esa corriente de pensamiento dominante entre finales del XVIII y principios de XIX que tan bien ha reconstruido<sup>5</sup>.

Pero las cosas no son tan evidentes como estimaban L. Stephen y sus seguidores. Curiosamente, no deja de ser significativo que los mismos que pusieron a Hume en las raíces del utilitarismo, y que vieron en él su fuente de inspiración, fueron quienes ya advirtieron las diferencias<sup>6</sup>. Por lo demás, en las últimas décadas se ha acentuado la sospecha respecto al utilitarismo humeano; a medida que la exégesis y el análisis sustituyen al prejuicio y al tópico, la compleja relación de Hume con la utilidad va siendo desentramada y reconstruida con rigor y fidelidad.

La verdad es que el propio Bentham mostró insistentemente sus distancias respecto al escocés. Para simplificar la reflexión, nos limitaremos a dos frentes de sospecha, nada marginales, que afectan a cuestiones filosóficas de base. El primero

---

<sup>3</sup> L. Stephen, *History of the English Thought in the Eighteenth Century*. Nueva York, Harcourt Brace World, 1962, 2 vols. (Reimpresión de la 3ª edición de 1902).

<sup>4</sup> Para J. Plamenatz, Hume fue el "fundador" del utilitarismo, y si no prestó el nombre a la doctrina ni inventó la fórmula sagrada proporcionó a sus sucesores la palabra "utilidad", imprescindible para una teoría clara y sin ambigüedades (J. Plamenatz, *The English Utilitarians* (1949). Oxford, Blackwell, 1958, 22). También defiende esta lectura E. Albee, que ve en la *Enquiry II* la formulación clásica del utilitarismo, con su grandeza y sus defectos (E. Albee, *A History of English Utilitarianism* (1901). Londres, G. Allen & Unwin, 1957, 112).

<sup>5</sup> Élie Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, 3 vols. Paris, Alcan, 1901. Ver también E. Lecaldano, "L'utilitarismo contemporaneo e la morale", en E. Lecaldano e S. Veca, *Utilitarismo oggi*. Roma, Laterza, 1986, 3-32.

<sup>6</sup> La génesis del utilitarismo clásico (Bentham, James y J.S. Mill, Paley, Tucker, etc.) como alternativa a Hume ha sido defendida por E. Lecaldano, "Da Hume all'utilitarismo", en *Eredità dell'Illuminismo*. Edic. cit., 47-81.

plantea si la filosofía humeana es o incluye una "moral", al menos en el sentido habitual de "moral normativa", como es el caso del utilitarismo. Como es bien sabido, Hume fue el primero que llamó la atención sobre la confusión que nace del paso del *es* al *debe*, de los juicios de hecho a los juicios de valor (hoy llamada "falacia naturalista"). Su filosofía del *Treatise*, dirigida a describir la naturaleza humana, no aspiraba a ser una moral, no pretendía la justificación de un catálogo de deberes.

Bentham escribió al respecto de la filosofía de Hume: "La diferencia entre Hume y yo es ésta: él se sirve del principio de utilidad para describir lo que es; yo, para demostrar lo que debe ser"<sup>7</sup>. Como vemos, Bentham lo tenía muy claro. Y Halevy, al caracterizar el discurso de Bentham, lo pone en un nivel diferente del discurso anatómico y explicativo de Hume: "La idea dominante de Bentham será, precisamente, la de haber descubierto en el principio de utilidad al mismo tiempo una prescripción práctica y una ley científica, una proposición que enseña indivisiblemente lo que es y lo que debe ser"<sup>8</sup>. Es decir, para Hume la utilidad sería un concepto que permite una ciencia de la naturaleza humana, que permite explicar y describir la conducta humana, mientras que la aportación original de Bentham sería la de haber elevado la utilidad a criterio de una moral normativa. En cualquier caso, sea en la distinción de Bentham, sea en la de Halevy, la "ciencia de la naturaleza humana" de Hume y la "ciencia de la moral" de Bentham son dos discursos separados por sus posiciones respectivamente descriptiva y normativa.

El segundo frente de debate recoge el problema de la racionalidad en Hume y en el utilitarismo. Es una constante -a nuestro entender irrenunciable- del utilitarismo la tendencia a dotar a la ética de una racionalidad fuerte. Unas veces como racionalidad prudencial, otras como racionalidad calculadora, el utilitarismo venía a juntar moral y conveniencia, justicia e interés, al definir ambas desde la racionalidad. Su proyecto optimizador es, incuestionablemente, una buena expresión de esa

---

<sup>7</sup> Carta a Etienne Dumont de 6 de Septiembre de 1822. Cf. E. Halevy, *La formation du radicalisme philosophique*. Vol. I: *La jeunesse de Bentham*. Edic. cit., 14.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 14.

exigencia de racionalidad tecnológica; y esta tendencia se ha mantenido hasta nuestros días, como prueban las obras de Moore, Hare o Smart. En cambio, tal racionalización parece un tanto ajena a Hume, que se movería más entre una fundamentación sentimentalista y una fundamentación social de la moral. A nuestro entender, Hume se ha esforzado en derivar la moralidad y las instituciones políticas del proceso de adaptación del individuo a las condiciones de existencia cambiables; ha tendido a reducir la génesis de las normas sociales a la génesis de los hábitos. Y tal posición parece alejarlo de los utilitaristas, que estarían, en este aspecto, más cerca de Hobbes y de Mandeville que de Hume.

Bentham se revuelve contra lo que considera "incoherencia" del *Treatise* porque, al mismo tiempo que reconoce el principio de utilidad como criterio de lo justo y de lo injusto, acaba por colocar "sobre el mismo trono" y sin reparos "el principio del *ipse dixit*, bajo el nombre de sentido moral"<sup>9</sup>. Es normal el rechazo utilitarista a toda moral sentimentalista; es normal que critique las veleidades de Hume con la "simpatía", que entiende como concesiones al "principio del capricho"; es normal que entienda que así se deja la puerta abierta al "despotismo", al hacer depender la aprobación de sentimientos internos contingentes y versátiles, en lugar de basarlos en "consideraciones externas"<sup>10</sup>. Todo ello va contra el objetivo irrenunciable de los utilitaristas de sacar la moral del "nebuloso reino del sentimiento" y ponerla bajo el control de la razón, evitando así que la moral quedara bajo el prejuicio. Y, la verdad, parece que en ese proyecto Hume no encaja adecuadamente.

En su *Deontology*, Bentham vuelve a encontrar en Hume motivos de desacuerdo. Ahora critica la distinción humeana entre virtudes "útiles y agradables": "útil es en este caso del todo ambiguo; puede significar tanto que conduce al placer cuanto que conduce a cualquier otro fin. La utilidad no tiene valor al menos que produzca placer o elimine el dolor y conduzca en conjunto a un saldo positivo de felicidad calculado

---

<sup>9</sup> J. Bentham, *Rationale of Judicial Evidence, Specially Applied to English Practice*, en *Works*, ed. de J. Bowring, Londres-Edinburgh, vol. VI, 240, n.p.p.

<sup>10</sup> Sobre la crítica de Bentham, al sentimentalismo, ver J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation*. Edic. cit., 25 y 46.

no sólo teniendo en cuenta el placer presente, sino también el placer futuro"<sup>11</sup>. Tiene una vez más razón Bentham en sentirse en desacuerdo; no la tiene en presuponer que el desacuerdo desautoriza a Hume.

Entre Bentham y Hume hay sin duda una larga distancia; pero no es conveniente dramatizarla. Entre una ciencia moral normativa y militante, como pretendía Bentham, y una teoría de la naturaleza humana prudente, que sabe del peso de los prejuicios y de las fantasías de la razón, como buscaba Hume, sólo hay una distancia insalvable si se plantea de forma abstracta y anacrónica; la división entre lo teórico y lo práctico, entre lo normativo y lo descriptivo, entre lo moral y lo social, no era hace dos siglos tan trágica como en la filosofía contemporánea. En todo caso, debemos abordar el problema con los menos prejuicios posibles.

Pese a las diferencias, no puede despreciarse sin más esa larga tradición historiográfica que relaciona al utilitarismo con la filosofía del escocés; no puede ignorarse la insistencia con que Hume puso la utilidad como fin de la moral y de la justicia, especialmente en la *Enquiry II*; pero tampoco puede menospreciarse que el sentido que Hume daba a la utilidad parece más concordante con un uso común del concepto que con el genuino significado que adquiere en el utilitarismo. En el *Tratado*, las escasas veces que aparece, es en contextos genéricos y descriptivos: "útil para uno mismo", "útil para los otros", "útil para la estabilidad social", etc. En el ensayo *El contrato originario* nos ofrece Hume otra excelente prueba de su compleja relación con un hipotético utilitarismo al clasificar los deberes éticos: "Todos los deberes morales se pueden dividir en dos categorías. Los *primeros* son aquéllos a los que los hombres son inducidos por un instinto natural o por una propensión inmediata que actúa sobre ellos independientemente de toda idea de obligación o de toda consideración de utilidad privada o pública. Los deberes morales de la *segunda* categoría son aquéllos no sostenidos por ningún instinto natural originario, sino enteramente determinados por un sentido de obligación que proviene de la

---

<sup>11</sup> J. Bentham, *Deontology, or the Science of Morality*. Edic. de J. Bowring, Londres-Edinburgh, Tait, 1834, vol. I., 224.

consideración de la necesidad de la sociedad humana y de la imposibilidad de sostenerla si los mismos son olvidados"<sup>12</sup>. La "utilidad", por tanto, sólo tendría su juego en los "deberes de la segunda categoría". Y bien podría pensarse que Hume no pasa de un uso común de la utilidad, como puede encontrarse en Spinoza o en Rousseau, significando simplemente la aprobación del bien en general en sentido natural. Ciertamente, la relación de Hume con el utilitarismo es problemática.

En la *Enquiry II*<sup>13</sup> es donde parece tener más consistencia<sup>14</sup>. Pero incluso aquí, hasta donde llega nuestro conocimiento, nunca se habla de "principio de utilidad" en sentido benthamiano, nunca se formula dicho principio, nunca se pone la utilidad como criterio único o último de las elecciones morales. Es decir, la relación de Hume con el utilitarismo es compleja y problemática, y tal vez no reducible a un simple problema de adscripción. Nuestro objetivo actual es contribuir al esclarecimiento de esta relación. Para ello defenderemos que la reflexión sobre la justicia que lleva a cabo Hume es el lugar más adecuado para analizar su concepción de la utilidad. Si es comunmente aceptado que la utilidad gana presencia en la *Enquiry II*, frente al *Treatise*, es porque en ella la reflexión sobre la justicia se desplaza desde el "sentimiento moral" a las "circunstancias de la justicia". Cuando Hume habla de la virtud en general -y sobre todo, de las "virtudes naturales"-, sus discordancias con el utilitarismo se acentúan; en cambio, cuando centra su atención en las "virtudes artificiales", y especialmente en la justicia, se ponen de relieve sus acentos utilitaristas.

## 2. Razón y utilidad.

La filosofía moral de Hume es un esfuerzo por liberarse del "sentimentalismo" de

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, 116.

<sup>13</sup> Especialmente en las secciones V y VI, dedicadas a "Por qué la utilidad agrada" y "Cualidades útiles a nosotros mismos".

<sup>14</sup> B. Wand ha distinguido entre el "hombre utilitarista" de la *Enquiry* y el "hombre no utilitarista" del *Treatise* (Cf. B. Wand, "Hume's non-utilitarianism", *Ethics* LXXII, 1962, 132-96).

las escuelas escocesas ("moral sense", "moral sentiment", "common sense") sin caer en el racionalismo intelectualista de la filosofía tradicional. Y en ese despegue del sentimentalismo entra en juego la noción de utilidad. Creemos poder afirmar con fundamento que la progresiva importancia otorgada por Hume a la razón (instrumental), en el ámbito de la moral, es inseparable de su progresiva valoración de la utilidad. De hecho, Hume acabará recurriendo a la utilidad como criterio de racionalidad para explicar el desarrollo de las instituciones sociales, morales o políticas. Veremos sucesivamente ambas tesis.

### 2.1. *Del sentimiento a la utilidad.*

El mejor método para perfilar la posición de Hume es por demarcación respecto a las filosofías con que dialoga. Hay unos pasajes de la *Enquiry II* en los que Hume pretende sentar su posición como alternativa simultánea a las dos posiciones dominantes en filosofía moral de su tiempo: el racionalismo y el sentimentalismo morales. Respecto a los primeros dice el escocés: "Descubren verdades, pero como las verdades que descubren son indiferentes y no engendran ni deseo ni aversión, no pueden tener influencia alguna, ni sobre la conducta ni sobre el comportamiento"<sup>15</sup>. En consecuencia, tienen un concepto frío de la virtud: "lo que es inteligible, lo que es evidente, lo que es probable, lo que es verdadero, sólo provoca el frío asentimiento (*cool assent*) del entendimiento y la gratificación de una curiosidad especulativa pone fin a nuestras investigaciones"<sup>16</sup>.

Los segundos, en cambio, que sustituyen la evidencia por el sentimiento, la argumentación por la conciencia, tienen un concepto cálido de la virtud, pues piensan que "Lo que es honorable, lo que es justo, lo que es decoroso, lo que es noble, lo que es generoso, se apodera del corazón y nos anima a abrazarlo y

---

<sup>15</sup> *Enquiry II*, 4.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 4.

defenderlo"<sup>17</sup>. A veces se confunden estos textos y se interpretan como expresión de la posición de Hume; pero, a nuestro entender, el filósofo escocés está describiendo el debate entre la doctrina de los racionalistas y los sentimentalistas. Cuando dice "Extinguid todos los sentimientos ardientes (*warm feelings*) y todas las predisposiciones a favor de la virtud y todo disgusto o aversión por el vicio, haced a los hombres completamente indiferentes para estas distinciones, y la moralidad dejará de ser un estudio práctico y no tenderá a regular nuestras vidas y acciones"<sup>18</sup>, no expone su posición sino la de una corriente, la de "quienes reducen todas las determinaciones morales a *sentimiento*"<sup>19</sup>, de la misma manera que poco antes parafraseaba la doctrina del racionalismo moral. La virtud ardiente y la virtud fría, por tanto, pertenecen a los otros; Hume ya nos había advertido de que las dos partes usan "razonamientos especiosos"<sup>20</sup>.

A Hume le parecen tan "sólidos y satisfactorios" los argumentos de una y otra parte que se inclina a creer que ambos, la razón y el sentimiento, concurren en la determinación de los juicios morales<sup>21</sup>. Porque, "es probable (...) que la sentencia final dependa de algún sentido o sentimiento interno, que la naturaleza haya hecho universal para toda la especie"<sup>22</sup>; pero también parece evidente que previamente el sentimiento haya visto allanado su camino mediante un discernimiento apropiado del objeto, mediante razonamientos de conclusiones ajustadas y análisis de las relaciones; hasta es cierto que "un goce falso puede corregirse frecuentemente por razonamiento y reflexión"<sup>23</sup>.

Por tanto, si bien la aprobación moral requiere del sentimiento, sin el cual no existiría fuerza práctica, también requiere de la reflexión, sin la cual la belleza moral

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 5.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 5.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 5.



no tendría efectos apropiados sobre la mente humana. Eso es lo que a la primera mirada parece. Pero Hume no asume esta "síntesis" como definitiva, sino que decide aplazar la decisión sobre "los principios morales", para poder derivarla de su análisis de "las cualidades mentales que forman lo que, en la vida ordinaria, llamamos mérito personal"<sup>24</sup>, es decir, de todas esas cualidades del hombre objeto de estima o afecto, como hábitos, sentimientos, facultades, que están en la base de toda alabanza o toda sátira. Por eso, acabada la investigación, en al *Apéndice I* retoma el problema y ofrece la respuesta a la primera cuestión propuesta, la relativa a "los principios generales de la moral"<sup>25</sup>, la fijación de los respectivos roles de la razón y el sentimiento en la "alabanza o la censura" morales.

De entrada, concede a la razón una "participación notable"<sup>26</sup>, en base a un argumento nuevo: que "un fundamento principal de la alabanza moral está en la utilidad de una cualidad o acción... (y la razón es el instrumento que nos señala)... las consecuencias beneficiosas para la sociedad y para su poseedor"<sup>27</sup>. El mayor recurso a la utilidad, por tanto, hace ganar relieve a la función de la razón en la moral. De entrada, por tanto, resaltemos esta reivindicación del papel -aunque instrumental- de la razón en la decisión moral; pero, al mismo tiempo, destaquemos que Hume ya piensa la utilidad en términos de "utilidad social".

Efectivamente, el papel de la utilidad y de la razón en el discurso moral van de la mano; tomar la utilidad como fundamento de la moral exige una estrategia y cálculo racional. Esto es así, especialmente, en el caso de las "virtudes sociales", como la justicia: "si cada uno de los casos de justicia fuera útil a la sociedad, como los de la benevolencia, la situación sería más simple y rara vez estaría sujeta a controversia. Pero como los casos individuales de la justicia son perniciosos con frecuencia en su primera e inmediata tendencia, y como las ventajas para la sociedad resultan sólo de

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 102.

<sup>26</sup> Enquiry II, 102.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 102.

la observación de la regla general y de la concurrencia y combinación de varias personas en la misma conducta equitativa, el caso aquí se vuelve más intrincado y complejo"<sup>28</sup>. Y si es "más intrincado y complejo", se requiere mayor presencia de la razón. La peculiaridad de la "justicia", frente a las "virtudes naturales", radica en que la utilidad de la misma no se aprecia por la valoración de cada acto justo aislado, sino de la totalidad del sistema. De ahí el papel privilegiado de la reflexión; y de ahí que la justicia sea el lugar más favorable para ese desplazamiento de Hume desde el ámbito de la "simpatía" al de la "utilidad" morales.

La verdad es que el "desplazamiento utilitario" de Hume en la *Enquiry II* le facilita la respuesta que parecía andar buscando. Puesta la moralidad en la utilidad social, se ve más claro que lo moral no es un tipo de acciones, cualidades o caracteres, sino dichas acciones, cualidades o caracteres en unas "circunstancias" determinadas de la mente. La moralidad pasa así a ligarse fuertemente con las circunstancias, como se ve al leer: "En las decisiones morales todas las circunstancias y relaciones deben ser conocidas previamente; y la mente, por la comparación del todo, siente una nueva impresión de afecto o de disgusto, de estima o de desprecio, de aprobación o de censura"<sup>29</sup>. Euclides, dice Hume, aunque ha explicado las cualidades del círculo, no ha dicho una palabra sobre su belleza. ¿Por qué?: "Porque la belleza no es una cualidad del círculo. (...) Es sólo el efecto que esa figura produce sobre la mente, cuya peculiar estructura la hacen susceptible de tales sentimientos"<sup>30</sup>.

Ni en el círculo ni en los sentidos encontraríamos la "belleza" de la figura. Sin una "mente inteligente" no hay belleza ni en el círculo, ni en las columnas de Paladio y Perrault. Una mente cualquiera sería incapaz de percibir la belleza, esta no se revela, no se muestra, más que a las mentes lúcidas: "Hasta que aparece uno de esos espectadores (de mente inteligente) nada hay, sino una figura de dimensiones

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, 102.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 108.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 110.

y proporciones determinadas: su elegancia y belleza surge solamente de los sentimientos"<sup>31</sup>.

Si la belleza, como la moral, no está ni en el objeto ni en el sujeto -en rigor, no hay objeto ni sujeto-, el "sentimiento" de que habla Hume no es la percepción de un sentido, sino el estado de la mente. No se pueden comprender los crímenes de Verres o Catilina, nos dice, si al leer a Cicerón no se siente indignación, ira, desprecio; sólo percibimos el crimen en cuanto lo odiamos o rechazamos. La moral, por tanto, es un estado de conciencia, no una percepción de una cualidad o relación objetiva por el intelecto o por algún sentido; la moral, así, tiende a disolverse en las circunstancias de la mente. Y el paso definitivo de esa reducción se dará cuando, a través de una concepción cada vez más social de la utilidad, se pase a una concepción de la moral como conciencia compartida de aprobación y rechazo. Y este desplazamiento lo hará Hume a medida que centre su atención en las "virtudes artificiales" o "sociales", en las que la utilidad adquiere un claro protagonismo.

Ciertamente, Hume nunca despojará al sentimiento de su función moral. Cada vez que insiste en el carácter fundamental de la razón para instruirnos de lo útil o pernicioso de las acciones, añade que, no obstante, "no es, por sí sola, suficiente para producir ninguna censura o aprobación moral"<sup>32</sup>. Por eso parece que no hay avance, que tenazmente se sigue señalando al mismo tiempo la intervención de la razón y la necesidad del sentimiento en la aprobación moral: "Hace falta que se despliegue un *sentimiento*, para dar preferencia a las tendencias útiles sobre las perniciosas"<sup>33</sup>.

Pero, de hecho, a estas alturas cada uno tiene su función. El sentimiento sigue siendo necesario en la teoría moral de Hume porque su razón carece de cualquier dimensión práctica, siguiendo la voluntad, el deseo, una dinámica propia. La razón nunca podrá elegir el fin, el objeto del deseo; sólo puede instruirnos sobre "las varias

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, 110.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 103.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 103.

tendencias de las acciones"; es el sentimiento el que, sobre esa información, y estando orientado a un fin, se pronuncia a favor o en contra de las acciones propuestas. Pero ese fin al cual el sentimiento está dirigido no puede ser otro que "la felicidad del género humano"<sup>34</sup>, siendo así porque ese sentimiento no es una facultad natural, sino histórica y social, en gran medida resultado mediato de una larga actividad de la razón.

## 2.2. Utilidad pública: las circunstancias de la justicia.

Acabamos de ver que, si bien el planteamiento del *Treatise* subsiste, Hume se ha decantado hacia una mayor participación de la razón. Sin duda en ello ha influido el protagonismo que en la *Enquiry II* toma el concepto de "utilidad"; pero también, a nuestro entender -y es algo menos destacado por los estudiosos- porque tras su teoría moral Hume ha abordado la larga reflexión sobre la justicia, que acabaría siendo la virtud fundamental, ella misma conteniendo las otras virtudes. Y, como veremos, su teoría de la justicia le ayuda a separarse del sentimentalismo de la época.

Se ha dicho, con razón, que la *Enquiry II* es la obra más utilitarista de Hume; y ello parece incontestable si por "utilitarista" se entiende una defensa de una tesis antropológica según la cual la utilidad es un fin natural de los hombre. Si, en cambio, por tal se entiende la defensa de una tesis moral, que establece la utilidad como bien, eventualmente el sumo bien, la cosa es más discutible, entre otras cosas porque el discurso humeano tenía escasas pretensiones normativas. Y, en fin, si lo que se pretende afirmar es que en la *Enquiry II* se defiende el principio fundante del utilitarismo, que prescribe "la mayor felicidad para el mayor número", entonces la interpretación pierde mucha verosimilitud.

No hay duda alguna respecto a que la *Enquiry II* rebose cierta defensa genérica

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, 103.

de la utilidad como fin de los hombres. En cuanto comienza a hablar de la justicia<sup>35</sup>, dirá que "sería una superfluidad intentar probar que la justicia es útil para la sociedad y que, en consecuencia, *parte* de su mérito, por lo menos, nace de esa consideración"<sup>36</sup>.

Aquí "mérito" equivale a "moralidad"; aunque Hume no afirma que la moralidad de la justicia se reduzca a su utilidad, dice claramente que ésta constituye al menos una parte de la moralidad. Pero, por si queda alguna duda, inmediatamente radicaliza y concreta su tesis: "Que la utilidad pública es el origen *único* de la justicia, y que las reflexiones sobre las consecuencias beneficiosas de esa virtud son el *único* fundamento de su mérito, forma una proposición más digna de atención y más importante, y merece que la examinemos e investiguemos"<sup>37</sup>.

Lo que ahora plantea no es la tesis de la utilidad como parte de la moralidad, sino como "único" cauce; ahora bien, para ello, para sostener tal reduccionismo, ha tenido que concretar la utilidad, de determinarla como "utilidad pública". Claro que es un utilitarista desde cualquier punto de vista; pero un utilitarista social. Un utilitarismo grosero de buscar la propia utilidad no es una moral, ni se necesita su prescripción, su conversión en norma; ya la naturaleza se encarga sobradamente de mantener esa determinación en el ser humano. En cambio, tomar como referente la utilidad pública es un salto al plano moral, a la prescripción *más allá de*, y con frecuencia *frente a*, esa tendencia natural a la utilidad particular, que no es sino la forma de manifestarse la lucha por la vida. Si encontramos en Hume una moral es porque su utilitarismo es social, porque siempre piensa la utilidad con un referente netamente social.

Para comprender esta peculiaridad basta una lectura atenta de los textos. Por ejemplo, aborda el problema de la justicia con su método habitual: estableciendo conjeturalmente las circunstancias de la justicia. Esta, nos viene a decir, no tiene su

---

<sup>35</sup> *Enquiry II*, Secc. III., Parte I.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 13.

reino ni en la abundancia ni en la perfección humana; su lugar es la escasez del medio y la indigencia de los individuos. En un orden natural de sobreabundancia, la justicia es inútil: "Parece evidente que, en un estado tan feliz, todas las virtudes sociales florecerían y se decuplicarían; pero no se habría soñado nunca en la cauta y celosa virtud de la justicia. ¿Para qué repartir los bienes allí donde todos tienen más que suficiente? ¿Para qué hacer nacer la propiedad donde no es posible el daño? ¿Para qué llamar *mío* a este objeto si, cuando alguien lo toma, no necesito más que alargar la mano para poseer algo igualmente valioso? En este caso, siendo la justicia totalmente inútil, no sería sino una vacía ceremonia y nunca podría tener sitio en el catálogo de las virtudes"<sup>38</sup>.

Pero, de otro lado, en un orden social de hombres morales, absolutamente benevolentes, la justicia sería superflua: "¿Por qué habría yo de ligarme a otro hombre por contrato o promesa para que me hiciera un buen oficio, sabiendo que él está dispuesto con la mayor inclinación natural a buscar mi felicidad y a realizar espontáneamente el servicio deseado (...)? ¿Por qué alzar mojones entre el campo de mi vecino y el mío, cuando mi corazón no ha hecho división alguna entre nuestros intereses, sino que participa de todas sus alegrías y tristezas con la misma fuerza y vivacidad que si fueran mías"<sup>39</sup>.

En cambio, a la inversa, en una situación natural de absoluta penuria, donde ni la mejor distribución consigue la sobrevivencia, ¿cómo sería posible la vida sin la presencia de la justicia? : "El uso y tendencia de esa virtud es procurar felicidad y seguridad, conservando el orden de la sociedad; pero allí donde la sociedad está a punto de perecer por una necesidad extrema, de la violencia y de la injusticia no puede venir un mal mayor; y cada hombre queda entonces autorizado para proveer para sí por todos los medios que le dicte la prudencia o le permita la humanidad"<sup>40</sup>. Y, para cerrar el cuadro de las hipótesis, en una situación social de un hombre

---

<sup>38</sup> *Ibid.*,13.

<sup>39</sup> *Ibid.*,14.

<sup>40</sup> *Ibid.*,15.

completamente virtuoso entre recalcitrantes malvados, en una situación sin ley ni gobierno, en definitiva, en situación de guerra de todos contra todos: ¿Qué fuerza puede tener la justicia?, ¿qué hacer con ella? Nuestro filósofo escocés piensa que, aunque seamos conscientes de que al abandonar la justicia nos encaminamos a la destrucción, en esa situación no hay nada más razonable (más natural) que optar por la sobrevivencia inmediata (por la ley natural que nos arrastra a vivir): "y como su propio concepto de justicia ya no tiene utilidad para sí mismo ni para los otros, sólo debe consultar los dictados de su autoconservación, sin tener en cuenta los que ya no merecen su cuidado ni su atención"<sup>41</sup>.

En consecuencia, la justicia responde siempre a unas circunstancias, a lo que es útil en esas circunstancias, entendiendo por útil fundamentalmente "seguridad y felicidad". Las reglas de equidad y de justicia "deben su origen y existencia a la utilidad que resulta para el público de su observación estricta y regular"<sup>42</sup>. Si cambian las circunstancias, si la justicia se vuelve *inútil*, se habrá destruido su esencia, su razón de ser, y habrá dejado de ser obligatoria para la humanidad.

Las circunstancias que hacen posible la justicia, pues, son las intermedias a ambos extremos, que por fortuna son las más comunes: una naturaleza escasa, pero no insoportable, y una naturaleza humana incapaz de amar a la humanidad pero capaz de cierto altruismo limitado: "Pocos goces nos han sido dados por la mano liberal y abierta de la naturaleza; pero con arte, trabajo e industria podemos extraerlos en razonable abundancia. De aquí que las ideas de propiedad se hagan necesarias en toda sociedad civil. De ahí deriva la justicia su utilidad pública. Y sólo de ahí nace su mérito y obligación moral"<sup>43</sup>. Es, por tanto, la necesidad de la justicia para la constitución del orden social lo que hace de ésta una virtud moral; es la utilidad -seguridad y felicidad- que la sociedad pone al alcance del hombre lo que debe ser tenido por fuente de la justicia, pues de ahí deriva el mérito de ésta y la

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 17.

obligación moral que impone.

Aparte de la "conveniencia y necesidades de la humanidad", ¿qué otra razón podrían dar los autores para que esto haya de ser *mío* y eso *tuyo*, puesto que la no instruida naturaleza no hizo nunca, a buen seguro, tal distinción?: "Los objetos que reciben esas apelaciones son, en sí mismos, extraños a nosotros; están separados y desarticulados de nosotros; y nada, a no ser los intereses generales de la sociedad, pueden formar la conexión"<sup>44</sup>. Por tanto, la justicia queda indisolublemente ligada a unas circunstancias, que la hacen necesaria y posible, y a un fin, que no puede ser otro que la utilidad social, entendida como lo adecuado a la "conveniencia y necesidad de la humanidad".

Hume defiende esta idea con insistencia; la justicia no se relaciona con derechos individuales o con valores morales racionales o subjetivos, sino con la utilidad social: "¿Qué es la propiedad de un hombre? Aquello cuyo uso es legal para él, y sólo para él. Mas, ¿qué regla tenemos para distinguir esos objetos? Hemos de recurrir aquí a estatutos, costumbres, precedentes, analogías y otras cien circunstancias; algunas son constantes e inflexibles; otras, variables y arbitrarias. Pero el último punto de coincidencia para todas ellas es el interés y la felicidad de la sociedad humana. Donde no se considera esto, nada hay más caprichoso, antinatural e, incluso, supersticioso, que todas o la mayoría de las leyes de justicia y propiedad"<sup>45</sup>.

En consecuencia, parece razonable concluir que, aunque fundado en la experiencia y la historia, en Hume hay una identificación de la utilidad - genéricamente entendida como "felicidad y seguridad", "bienestar y paz", "interés y convivencia"- con la moralidad o mérito: "Cuando abstraemos esta circunstancia (porque es demasiado visible para que no la percibamos) hay que confesar que toda consideración de derecho y propiedad parece carecer por completo de fundamento,

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, 24.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 26.



al igual que la más grosera y vulgar superstición"<sup>46</sup>.

Hume se está refiriendo a las circunstancias de "bienestar de la humanidad y existencia de la sociedad". Y refiriéndose a las muchas confusiones en torno al problema de la obligatoriedad de las promesas, tras sentar nítidamente su tesis de que "es evidente que la voluntad o el consentimiento solos nunca transfieren la propiedad, ni causan la obligación de una promesa"<sup>47</sup>, concluirá con rotundidad: "Todas estas contradicciones son fácilmente explicadas si la justicia procede enteramente de su utilidad para la sociedad; mas nunca serán explicadas por cualquier otra hipótesis"<sup>48</sup>.

Como vemos, es rotundo a la hora de fijar la utilidad como fundamento de la moralidad, pero es en tanto que ésta ahora queda cubierta por la justicia. Es, en rigor, la justicia la virtud cuyo fundamento único ve Hume en la utilidad social. Tal vez las "virtudes naturales" pueden escapar a la utilidad social; por eso, al hablar de moralidad en general, la "utilidad" pierde relevancia. En cambio, cuando es la justicia la virtud que protagoniza la reflexión, la utilidad social se convierte en el referente apropiado.

Hay momentos en que Hume confronta los dos cauces, la razón y el sentido moral: "El dilema parece obvio: como la justicia tiende evidentemente a promover la utilidad pública y a sostener la sociedad civil, el sentimiento de justicia, o se deriva de nuestra reflexión sobre esa tendencia, o, como el hambre la sed y otros apetitos, como el odio y el amor, el apego a la prole y otras pasiones, surge simplemente de un instinto original del pecho humano, que la naturaleza ha implantado con saludables propósitos"<sup>49</sup>. O sea, el determinante inmediato de la justicia, como virtud y como acción, es el sentimiento; pero éste puede tener origen en la razón, en la reflexión sobre la utilidad, o bien en algún instinto original.

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, 27.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 58, n. 14.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 28, n. 14.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 28.

Ahora bien, poner en el origen un instinto, ¿no es volver a las ideas innatas? En definitiva, "La necesidad de la justicia para el mantenimiento de la sociedad es el único fundamento de esa virtud; y como ninguna excelencia moral es más altamente estimada, podemos concluir que esta circunstancia de la utilidad tiene, en general, la más fuerte energía y el más completo dominio sobre nuestros sentimientos. Debe ser, por tanto, la fuente de una considerable parte del mérito adscrito a la humanidad, benevolencia, amistad, espíritu público y otras virtudes sociales de ese cuño; del mismo modo que es la única fuente de la aprobación moral que damos a la felicidad, justicia, veracidad, integridad y otras cualidades y principios útiles y estimables"<sup>50</sup>. Texto en el que, con la medida de siempre -pues sólo pone la utilidad como "fuente de una considerable parte del mérito"-, la utilidad es ahora ligada a todas las virtudes sociales, y no sólo a la justicia.

Vemos, en definitiva, que en ningún momento se hace referencia alguna al "cálculo de la felicidad", en sentido benthamiano, ni al principio utilitarista en su formulación clásica: "mayor felicidad para el mayor número". Ni siquiera se insiste en la "optimización"; para Hume la justicia no permite delinear un orden ideal, sino un mínimo orden necesario. Tal vez, en este sentido, Hume sería asimilable a un "utilitarismo negativo", que busca más eliminar obstáculos que crear felicidad o placer sustantivo. Al menos así es en su concepción de la justicia, pues ésta para el escocés no es nunca un ideal, sino una solución a la ausencia del mismo. No olvidemos que, en el fondo, el ideal es una naturaleza sobreabundante o una naturaleza humana de infinita benevolencia; la justicia es una regla para evitar los males derivados de unas circunstancias caracterizadas por la escasez material y la indigencia moral.

### *3. Justicia utilitarista y justicia útil.*

No por tópica deja de tener sentido la eterna pregunta: ¿tiene Hume una

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, 31.

concepción utilitarista de la justicia? Ya hemos abordado el problema de la relación de Hume con el utilitarismo en general; aquí trataremos de ceñirnos a la pregunta, planteándonos solamente si la concepción de la justicia que nos ofrece en sus obras puede ser considerada "utilitarista" en el sentido habitual de este término. La cuestión es pertinente en tanto que, como hemos dicho, el acercamiento de Hume al punto de vista de la utilidad social es inseparable de su desplazamiento desde una reflexión general sobre la moral a otra centrada en la justicia.

Tal vez el modo más apropiado para decidir el carácter utilitarista o no de la idea humeana de la justicia sea abordando directamente el tema del criterio de reparto de los bienes, que en el fondo acaba por ser el criterio de justicia. La pregunta que Hume implícitamente se plantea, propia de toda teoría de la justicia distributivista y burguesa es: ¿Cuál es el modo, natural o racional, de repartir títulos de propiedad? Hume, fiel a su método, en lugar de defender racionalmente un criterio, somete a crítica los existentes, los pone a prueba de coherencia y experiencia. Elige los tres más habituales, todos ellos contando con filósofos que los defienden: el *mérito*, la *utilidad* y la *igualdad*. Son tres criterios que Hume no considera absolutos, sino subordinados a la "paz e interés de la sociedad"<sup>51</sup>. Curiosamente -e insistiremos sobre ello-, al mismo tiempo que incluye el criterio de utilidad en el elenco de posibilidades, señala que la valoración de estos criterios será en función de su utilidad social.

El escenario de la ficción que nos ofrece Hume es el de "una criatura, dotada de razón, pero no familiarizada con la naturaleza humana (que) delibera consigo misma sobre las reglas de justicia o propiedad que más puedan promover el interés público y establecer la paz y la seguridad entre la humanidad"<sup>52</sup>. ¿Cuál sería su decisión? A Hume le parece obvio que optaría por distribuir los bienes conforme al mérito de cada uno, "asignar las mayores posesiones a la virtud más extensa y dar a cada uno

---

<sup>51</sup> *Enquiry II*, 22.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 22.

poder para hacer el bien en proporción a su inclinación"<sup>53</sup>.

En el fondo, aquí mezcla dos criterios, dos méritos: uno, un mérito meramente acreedor, algo así como dar a cada uno en función de lo que ha aportado, de lo que ha producido; el otro, un mérito "utilitarista", que implica dar a cada uno en función del bien que producirá con ello; o sea, en el primer caso es el pago a unos servicios; en el segundo, una inversión en función de las expectativas sociales. En cualquier caso, el criterio del mérito no le parece a Hume viable. Dirá que "En una perfecta teocracia, donde un ser infinitamente inteligente gobernara en base a su voluntad particular, esta regla (del mérito) tendría su lugar y podría servir para los más sabios propósitos. Pero donde los humanos tuvieran que ejecutar tales leyes, al ser tan grande la incerteza respecto al mérito, tanto por su natural oscuridad como por la subjetividad de cada individuo, ninguna regla de conducta concreta resultaría de aquí; y la inmediata consecuencia sería la total disolución de la sociedad"<sup>54</sup>.

Es decir, para Hume el criterio del mérito no puede explicitarse en una ley general, o un conjunto de leyes, de distribución, debido a que, presumiblemente, se necesitaría un reajuste constante de la propiedad respecto a las cualidades de los individuos; así no se conseguirá la estabilidad, condición indispensable de la sociedad. Además, los hombres nunca se pondrían de acuerdo respecto al mérito, por lo que rechazarían cualquier aplicación del mismo como criterio. Y como las leyes justas sobre la propiedad son las que consiguen estabilizar la propiedad - y la sociedad-, tal criterio no es aconsejable.

Resaltemos dos aspectos de esta alternativa del mérito como criterio de justicia. En primer lugar, que su fundamento último es la promoción del bien público, la paz y la seguridad; la justicia, por tanto, tiene siempre como referente la utilidad social; y el mérito, que sirve como criterio de distribución de los bienes, se establece en base a la utilidad social, sea como pago a servicios o como inversión optimizadora. En segundo lugar, que el rechazo del criterio del mérito por Hume se basa en

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 22.

argumentos pragmáticos: no es aceptable, no es "justo", en tanto que técnicamente es complicado, inaplicable o embarazoso, en suma, en tanto que su aplicación imperfecta originará más o similares problemas sociales que los que puede resolver.

Una alternativa que ese hombre racional e ignorante de la naturaleza humana propondría, ante tales dificultades, sería el *reparto igualitario*, al que consideraría "más plausible en cuanto a su practicabilidad y en cuanto a su utilidad para la sociedad humana"<sup>55</sup>. De nuevo vemos que la opción por un criterio, eventualmente por éste de la igualdad, ha de justificarse en última instancia en la utilidad social.

Curiosamente, Hume no ve obstáculo racional a la aplicación de este criterio. "Hay que confesar, ciertamente, que la naturaleza ha sido tan liberal para la humanidad que si sus frutos fueran repartidos por igual entre la especie y mejorados por el arte y la industria, todo individuo gozaría de todo lo necesario e, incluso, de la mayor parte de las comodidades de la vida"<sup>56</sup>. Por tanto, el igualitarismo es, en abstracto, posible y razonable. Además, y se trata de un tema importante para nuestro objetivo de valorar el utilitarismo de Hume, llegará a decir, en favor del principio de igualdad, que es utilitarista en el sentido más genuinamente benthamiano: "Hay que confesar también que, cuando nos apartamos de esta igualdad, quitamos a los pobres más satisfacción que la que damos a los ricos y que la leve gratificación de una frívola necesidad, en un individuo, cuesta a menudo más que el pan de muchas familias e incluso provincias"<sup>57</sup>.

Pocos textos de Hume sugieren con tanta fuerza el *felicific calculus* benthamiano, con su nota de ponderación del costo marginal de la felicidad. ¿Por qué, entonces, si "la regla de igualdad sería altamente útil" y no sería absolutamente "impracticable", como prueba la historia, la rechaza Hume? Primero, porque la igualdad absoluta o perfecta, y de eso se trata, sí es impracticable; segundo, porque, en todo caso, "sería

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 23.

extremadamente perniciosa"<sup>58</sup>. Reconoce que la igualdad, como criterio, tiene la cualidad de la sencillez, pues no se necesitan cálculos y desaparecen las subjetividades; de todas formas, no es un criterio aceptable, pues sería perniciosa respecto al objetivo de la estabilidad.

Por un lado, las diferencias entre los hombres en talento, ingenio, prudencia, destruiría la igualdad en breve tiempo; y si esta igualdad se restablece constantemente, entonces todos perderán al perderse los incentivos para el trabajo y la invención. Por otro lado, el criterio de igualdad en la distribución de la propiedad requeriría inspecciones constantes para conservarla, lo que conllevaría un gobierno autoritario. En fin, la destrucción de la jerarquía social destruiría la autoridad del gobierno, haciendo imposible su inspección<sup>59</sup>.

En el *Treatise* también aborda el criterio de igualdad, en términos semejantes: "No hay duda de que sería mejor que todo el mundo poseyera aquello que le resultase más conveniente y apropiado para su uso. Sin embargo, aparte de que esta relación de conveniencia puede ser común a varias personas a la vez, se encuentra además sometida a tantas controversias que una regla tan débil e insegura sería absolutamente incompatible con la paz de la sociedad humana. Es aquí donde interviene la convención acerca de la estabilidad de la posesión, acabando con todas las ocasiones de discordia y polémica. Por ello no se logrará jamás si aceptáramos aplicar esta regla de un modo diferente en cada caso particular y según la particular utilidad que pudiera discernirse en una tal aplicación. La justicia no tiene nunca en cuenta en sus decisiones la conveniencia o falta de conveniencia de los objetos con las personas particulares, sino que se conduce por puntos de vista más amplios"<sup>60</sup>.

No es necesario, pues, como en el caso anterior, subrayar que el rechazo por Hume del igualitarismo como criterio de justicia obedece a criterios "técnicos" derivados de su aplicabilidad. Que el mérito o la igualdad se rechacen como criterios

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>60</sup> *Treatise*, 502.

de justicia en base únicamente a que los mismos no parecen garantizar la paz, la seguridad, la estabilidad, en fin, el orden mínimo de convivencia social, nos manifiesta la "concepción fría" de la justicia, la idea puramente estratégica y mínima de ésta.

El tercer criterio posible sería el de la utilidad. Ya antes lo hemos aludido, al tratar tanto el del mérito como el de la igualdad; curiosamente, con dos breves pinceladas nos acerca Hume al criterio rigurosamente utilitarista. En el primer caso se plantea una *distribución productiva*, es decir, una distribución de bienes como inversión social, pensando en los beneficios sociales que se derivarán de la utilización de los mismos por los individuos; en el segundo caso se plantea una *distribución de consumo*, en función del cálculo marginal de la felicidad. En ambos casos, Hume desestima el criterio; uno por impracticable; el otro, por impracticable y pernicioso. Aunque, ciertamente, los rechaza como aspectos respectivos de los criterios del mérito y de la igualdad; no los valora en ningún momento de forma aislada.

En todo caso, el principio utilitarista requiere la articulación de ambos criterios, que Hume separa; separados y mezclados como aspectos del mérito y de la igualdad no permiten una clarificación del problema. Un reparto de los bienes en base a la utilidad que cada uno fuera capaz de producir con ella, aun cayendo dentro del utilitarismo, no es el criterio utilitarista; parece, por tanto, más un "criterio de productividad" que un "criterio utilitarista". En el *Treatise* hay un momento en que Hume aborda este tema, hablando de la distribución de los bienes; y su posición es de rechazo de un reparto productivista en nombre de la imparcialidad: "La relación de adecuación o conveniencia no deberá tenerse nunca en cuenta al distribuir las propiedades de la humanidad, sino que deberemos gobernarlos por reglas de aplicación más generales, y también más libres de dudas e incertidumbres"<sup>61</sup>.

Así las cosas, y reconociendo que Hume pone la utilidad, de forma genérica, como referente de la moral, ¿es suficiente para decir que Hume es un utilitarista? Poner como bien, o como tendencia natural, la paz, la seguridad y el bienestar

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, 514.

social, ¿no es común a todos los hombres razonables? Me parece que no, que Hume apunta a “otro utilitarismo”, el de la utilidad social; y, en todo caso, que su moral sentimentalista debiera también leerse en esas claves: no desde el naturalismo, reduciendo los sentimientos a determinaciones individual, a meros instintos de vida, sino desde el referente social, que exige pensarlos (junto a las virtudes y los hábitos) como determinaciones sociales. Y así nos aparece el rostro del otro Hume.