

## Del "ES" al "QUIERO": la falacia sentimentalista.

### Resumen

Es un tópico razonable que toda filosofía política, cuando quiere llegar al fondo de la cosa, tiene que habérselas con la pregunta: "¿por qué la ley y no más bien la anarquía?". En este trabajo se defiende la tesis que, cuando la filosofía política la hacen los *filósofos*, han de llegar necesariamente a otra pregunta más apasionante y radical: "¿Cómo conseguir que el gobernante ame la ley?". Platón y Hume comprendieron que el problema de la esperanza en la sociedad justa pasaba por pensar la posibilidad de amor a la ley de los gobernantes, no de los súbditos: de éstos solo cuenta la obediencia.

Esta razón es, a nuestro entender, suficiente para justificar una lectura paralela de Platón y Hume. De todas formas, hay otros problemas comunes, que hemos destacado en el trabajo, especialmente la importancia central en ambos del *deseo*. En esta primera parte del artículo defendemos la tesis de que el "comunismo platónico" no es una propuesta basada en la virtud de la igualdad (que no era tal para un griego, al menos para Platón), sino en su desconfianza en la suficiencia de la educación. El comunismo no es para Platón un ideal, como sería después en las ciudades ideales renacentistas, paradójicamente inspiradas en la *República*, sino un medio material para compensar la impotencia de la educación ante el *eros*. Se concluye que la *República* no es una "utopía", sino un discurso muy realista, todo lo realista que puede ser una construcción racional.

### Abstract

It is considered that the basic question in political theory is "why law and not rather anarchy"? We discuss here the thesis which says that whenever the philosophy is done by philosophers, they necessarily have to answer another more interesting and exciting question: "How is it possible to have a governor love law?" Both Plato and Hume understood that the problem of faith in a just society went through the possibility of governors loving law, not people: on their side, only obedience is important.

We consider this reason important enough as to justify a parallel reading of Plato and Hume. We have nonetheless taken into consideration other common problems, especially the importance they both give to *desire*. In this first part of our article we develop the thesis that the "platonic communism" is an idea which is not based on the virtue of equality (as it was not considered as such by a Greek, at

least by Plato) but on his mistrust on education. Communism is not an ideal for Plato, as it would later develop in the cities of the Renaissance, which surprisingly enough were inspired by the *Republica*, but a material means to compensate the impotence of education in front of *eros*. We finally conclude that the *Republica* is not a "utopia" but a very realistic treatise, as realistic as any rational construction can possibly be.

---

"Quisiera comenzar con una observación que puede resultar de alguna importancia. En todo sistema moral de los que hasta ahora conozco, he observado siempre que el autor sigue habitualmente el modo de hablar ordinario para establecer la existencia de Dios o realizar observaciones sobre los asuntos humanos; pero, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que las cópulas habituales de las proposiciones, *es* y *no es*, cambian su uso para conectar proposiciones que normalmente habrían de estarlo por *quiero* o *no quiero*. Este cambio apenas es perceptible, pero resulta, sin embargo, de vital importancia. En efecto, en cuanto que este *quiero* o *no quiero* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que la misma fuera observada y explicada, y que simultáneamente se diera razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber, cómo es posible que esta nueva relación *quiero/no quiero* se sustituya por otra *es/no es* totalmente diferente. Como quiera que los autores no acostumbran a utilizar esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas usuales de moralidad, permitiéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón".

Posiblemente os estaréis preguntando: "¿A qué me suena esto?". Y tal vez algún estudioso de Hume ya haya descubierto el juego: he transcrito el "*is/ought*" pasaje, sustituyendo el "debe" por el "quiero". Y habréis de reconocer que queda bastante bien, que tiene sentido, incluso que es sugerente.

Este famoso texto, que desde 1903, con la publicación de los *Principia Ethica* de Moore se ha divulgado como "*falacia naturalista*", así manipulado pretende ejemplificar lo que, conforme al título de esta reflexión, he llamado "*falacia sentimentalista*". En muchos casos la superación de la "falacia naturalista" simplemente ha abierto el camino a lo que podríamos llamar "falacia sentimentalista". El enterramiento definitivo del "debe" ha dado paso, solapadamente, el clandestino nacimiento del "quiero". Como si ambos fueran hijos de la misma impostura, la impotencia de la razón para poner el *deber* se usó como excusa para ceder su lugar al *deseo*. Se vio en Hume lo que se quería ver: la denuncia de la razón por su empeño en poner el "debe"; y se ocultó aquello que se quería ocultar: que la debilidad de la razón no llega hasta su entrega al "quiero".

Aclaremos de entrada que atribuimos al título una función meramente retórica, sin pretensiones de acuñar un concepto y, por tanto, sin el compromiso de entrar en los problemas lógicos del análisis del lenguaje moral. Hemos pretendido, simplemente, un cierto golpe de efecto que centre de forma inequívoca nuestra pretensión de cuestionar, no tanto a quienes con más o menos voluntad o razones defienden una *ética cupidinea*, sino a cuantos obstinadamente buscan las *fuentes* de esa *ética cupidinea* en los "*British moralists*" del siglo XVIII, sea en la "*moral sense school*", en la "*moral sentiment theory*", en la "*common-sense moral theory*"... todas ellas, cuando no confundidas, calificadas indiscriminadamente de *sentimentalismo*.

Esta dimensión crítica de nuestra reflexión nos lleva a pensar que la "moral sense school" y la "common sense moral theory" ni son *sentimentalistas* ni son *reducibles* la una a la otra. Con el término "sentimentalismo" no denotamos una teoría, sino una familia de corrientes filosóficas que, de modos diversos e inconfundibles entre sí, coinciden en situar en el *sentimiento* la instancia de las distinciones morales. Para nuestro objetivo es indiferente que reduzcan el sentimiento al desnudo deseo (en línea con el "naturalismo natural" que lleva a Hobbes a diluir la moral en la vida) o que individualicen, con metáforas estéticas y morales, ese bello y cándido sentimiento de lo moral (en línea con el "naturalismo humano" que lleva a Shaftesbury o a Rousseau a postular un "sentido" o una "conciencia" autónoma,

diferenciada e irreductible)<sup>1</sup> En ambos extremos el sentimiento sirve de base al escepticismo, al subjetivismo o al irracionalismo en moral, cuando no a un neointuicionismo disfrazado de fenomenología. Para nuestro propósito, decimos, estas diferencias no son relevantes en cuanto perseguimos mostrar que la filosofía moral de Hume tiene fuertes dosis de *objetivismo*, de *racionalismo* y de *cognitivismo*, con los límites, sentidos y matices que debemos establecer; en suma, que nos ofrece una *fundamentación suficiente* de la moral, al igual que en epistemología nos ofreció una fundamentación suficiente de la creencia.

### 1. Moral, empirismo y "Nueva Ciencia".

Incomprensiblemente sigue dominando una visión tópica y desenfocada de los "British moralists"<sup>2</sup>, como si hubieran sido los protagonistas de una "crisis de la moral" y los iniciadores de una filosofía moral autónoma, liberada de la metafísica y de la realidad, e incluso de la naturaleza mala y de la razón. Desde luego fueron los iniciadores de un nuevo discurso sobre la moral, pero no los responsables de la crisis de la moral clásica. Y este desenfoque ha determinado una dudosa valoración e interpretación de la originalidad y del sentido de su orientación.

Creemos que las claves de este problema se encuentran en haber interpretado estas filosofías (del "moral sense", del "moral sentiment", del "moral common

---

<sup>1</sup> Sobre la moral en Hobbes recomendamos D.D. Raphael, *Hobbes, Moral and Politics*. Londres, 1977, y el ensayo clásico de A.E. Taylor, "The Ethical Doctrine of Hobbes", en *Philosophy*, XIII (1938). Entre la abundante y creciente bibliografía sobre la teoría del "moral sense" recomendamos dos obras clásicas: A.N. Prior, *Logic and the Basis of Ethics*. Oxford, Clarendon Press, 1949, y D.D. Raphael, *The Moral Sense*. Oxford U.P. 1947.

<sup>2</sup> Para entrar en el complejo debate sobre los "British Moralists" contamos con ediciones de sus textos tan reconocidas como la de L.A. Selby-Bigge (*British Moralists: Being Selections from Writers Principally of the Eighteenth, 2 vols...* Nueva York, Bobbs-Merril, 1964) o de D.D. Raphael (*British Moralists, 1650-1800, 2 vols.* Oxford U.P., 1969).

sense"...)) en estrecha relación con los efectos metafísicos, epistemológicos y psicoantropológicos del *empirismo*. Esta perspectiva en sí no es incorrecta: el empirismo es el contexto filosófico que une a los "British moralists" con el horizonte metafísico y epistemológico de la nueva ciencia. Pero cuando se usa una concepción desenfocada y parcial del empirismo, la mediación se convierte en obstáculo y proyecta sus carencias sobre lo mediado.

Creo que hay otros problemas hermenéuticos más particulares, aunque no menos importantes, y que no caben en esta reflexión. Por ejemplo, suele obviarse un análisis riguroso del uso de los términos "sense", "sentiment", "feeling"<sup>3</sup>, lo cual genera perturbaciones dado que a la ambigüedad histórica de los mismos, poco fijados en el lenguaje filosófico, hay que añadir la frivolidad con que son usados por autores como Hume. Si estas cosas no se tienen en cuenta, se acaba proyectando sobre el *sentimiento* el contenido "antifilosófico" de su herencia tradicional, el "sentimiento" como lo otro de la razón, de la objetividad, de la universalidad, e incluso de la moral en sentido fuerte.

Decíamos que no se han valorado suficientemente los efectos de la Revolución científica, de la "nueva ciencia", en el pensamiento moral. La nueva ciencia, el mecanicismo extendido por la tierra y los cielos, obligó a pensar un universo infinito, uniforme y homogéneo, indiferente en sus partes, desantropomorfizado, rompiendo con el cosmos cerrado, cualitativo, *antropocéntrico* y *moral*. Acabó también con la jerarquía natural intrínseca y con el *telos* de las cosas, con los lugares naturales, con las sustancias como sustrato y como cualidades, con todo lo que parecía garantizar el ser de las cosas. La nueva ciencia declaró oficialmente real a las relaciones matemáticas e irreal las cualidades secundarias (meros nombres de afecciones subjetivas); y, de forma oficiosa y sin estruendo, al romper el esquema escolástico de perfecta correspondencia hecho-valor, que garantizaba la objetividad de las

---

<sup>3</sup> La ambigüedad del término "sentiment" entre los ilustrados franceses es semejante. En Condillac oscila entre "sensación", "capacidad de sentir", "opinión", etc.

cualidades morales, reduciéndolas a *afecciones* de la mente, extendía esta irrealidad a las distinciones morales (bien, mal, vicio, virtud). Los libertinos<sup>4</sup> orquestaron la implicación; los moralistas<sup>5</sup> declararon el estado de alarma. El dualismo cartesiano hace verdaderos estragos: Hobbes y Mandeville reducen la moral al deseo, y éste a *ímpetus*, a movimiento de la vida; Spinoza, ya se sabe, fracasó en su proyecto racionalista y hubo de reconocer que la evidencia de la verdad no garantiza el deseo de la misma; Vico, en su distancia, intuía los desastres del "método de los modernos" en las humanidades (retórica, moral, derecho, historia...) y se esforzaba en salvar lo salvable: "il verosimile", "il certo"...<sup>6</sup>

Es en este contexto en el que, a nuestro juicio, debe situarse a los empiristas y a los "British moralists". Desde el mismo se comprende mejor la tesis que defendemos: *es el racionalismo mecanicista el que condena lo moral a "cualidad secundaria"*, el que priva de fundamento y subjetiviza la moral y, en general, todas las disciplinas de la *humanitas* clásica. Esta tesis se vería reforzada desde una justa y completa interpretación del empirismo. En esta corriente filosófica suele verse, de forma esquemática, a *nivel epistemológico*, la "reivindicación de la experiencia" frente a la especulación racionalista, y en su *perspectiva ontológica*, la liquidación de la metafísica del ser o de la sustancia y su sustitución por la del sujeto o la conciencia. Esta caracterización es aceptable, aunque trivial y poco individualizadora: desde Descartes y Galileo ya se aspiraba a "leer en el gran libro del mundo" y la filosofía se había trasladado del "ser" al "percibir"; con más rigor, se hablaba del *ser* desde las condiciones del *percibir*. Lo que resulta desenfocado es ver la experiencia como

---

4 Ver René Pintard, *Le libertinage érudit*. Paris-Genève, Slatkine, 1983; y A. Adam, *Les libertins au XVIIe. siècle*. Paris, Buchet/Chastel, 1964.

5 R. Mousnier, Les idées politiques de Fénelon. Número especial del Bulletin de la Société d'Etudes du XVIIe. siècle, 1952. Louis Cognet, Crépuscule des mystiques: le confit Fénelon-Bossuet. Paris, Desclée, 1958.

6 Hemos abordado este problema en "Vico: Del verum-factum al verum-certum", *Convivium*, 1 (1990).

ajena y aún contraria a la razón, y más aún la obstinación en interpretar la crítica a la metafísica como declaración de un subjetivismo ontológico y gnoseológico.

Hay que ir más lejos en la interpretación y señalar que lo que realmente estaba en juego y dividía a los "modernos" era donde establecer la división entre el "ser racional", abstracto, matemático, mero concepto o nombre, y el "ser sensible", concreto, empírico, mera imagen. Descartes instauró estos dos dominios, y aspiraba a ganar para la razón el mundo de lo inerte, para lo cual debía matematizarlo y privarlo de toda cualidad. Vico aceptó el reto, comenzando por reivindicar la legitimidad de lo *verosímil*, para acabar, gracias a su criterio del *verum-factum*, metiendo la historia (que incluía la moral y el derecho) en el reino del *vero*, igualando su verdad a la de las matemáticas.

Los "British moralists" ejemplifican modélicamente esta misma preocupación. El "moral sense" de Lord Shaftesbury<sup>7</sup> es una respuesta en claves empiristas al problema del conocimiento moral: un sentido específico para unas afecciones específicas. Los colores o sonidos, aun siendo "subjetivos" en tanto que no trascendentes, son "objetivos" en cuanto no caprichosos, arbitrarios o espontáneos; son conocimiento de la existencia de la cosa que es su causa, aunque no sean cualidades de la misma. En suma, lo moral, como los colores, se percibe como signo de un correlato objetivo. Hay una *human nature* ("a kind of intellectual instinct", "an instinctive faculty"), como hay una *animal nature*, con sus afecciones y propensiones específicas. Es posible una percepción de los objetos morales, como hay una percepción estética, ambas análogas a la percepción sensible.

También el pensamiento de Hutcheson, que usa con más frecuencia el término "sentiment", se resiste al "sentimentalismo". El sentimiento moral no se deja reducir al deseo egoísta o hedonista; pero tampoco es la sede del alma bella y cándida, una instancia específica y autónoma de la naturaleza humana ajena a la razón y a la

---

<sup>7</sup> Un reprint de *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, de Shaftesbury, se encuentra en Nueva York, Bobbs-Merril, 1964.

objetividad. Toda su filosofía gira en torno a dos tesis: a) El hombre es capaz del conocimiento moral, pero no por la razón, sino a través del *sentimiento* o *estado afectivo*, perceptible en la introspección, y que es *signo* de una *realidad objetiva*; y b). El conocimiento moral del hombre está garantizado por ser producto de un *moral sense* instintivo y natural, semejante a los demás sentidos y especialmente al que percibe la belleza, y cuya garantía reside en la benevolencia de Dios que así nos ha creado. Ambas, de forma inequívoca, permiten afirmar que Hutcheson no es ni *subjetivista* ni *escéptico* en moral<sup>8</sup>.

¿Podemos alinear a Hume con la "moral sense school"? Aunque para nuestra tesis aquí y ahora sería un argumento favorable, y aunque es fácil acumular semejanzas y afinidades de diversa índole, hemos de afirmar, y de asumir, la diferencia específica de la posición humeana y la problemática especial que presenta su filosofía moral. Esta diferencia viene determinada por la especificidad del empirismo humeano<sup>9</sup>. Ha sido Hume quien más radicalmente ha declarado la guerra a la sustancia, incluso a la sustancia espiritual; quien de forma inconfundible ha limitado el campo de conocimiento a las ideas en la mente, al dominio de la representación; quien ha sometido a dura crítica las pretensiones de la razón en el conocimiento y en la moral; quien ha puesto el *sentimiento* como lugar del vicio y de la virtud... Por tanto, Hume es el más sospechoso de *sentimentalismo* de todos los filósofos del XVIII.

Ahora bien, en línea con la interpretación que hemos hecho del *empirismo*, podríamos interpretar que el objetivo de Hume no era, precisamente, el de diluir las cosas en flujos de sensaciones, sino el de, aceptando la crisis de la sustancia como

---

<sup>8</sup> Un reprint de *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, de Hutcheson, se encuentra en Farnborough, Gregg International Publishers, 1969. Investigaciones sobre Hutcheson en la línea que hemos apuntado son las de Henning Jensen, *Motivation and the Moral Sense in Francis Hutcheson's Moral Theory*, 2 vols. La Haya, Martinus Nijhoff, 1972; y D.F. Norton, "Hutcheson's Moral Sense Theory Reconsidered", en *Dialogue*, 13 (1974).

<sup>9</sup> Ver nuestro trabajo *El Empirismo*. Barcelona, Montesinos, 1985.



efecto inevitable de la nueva filosofía, buscar alguna forma de consistencia e identidad de lo real, en coherencia con los nuevos presupuestos, que eviten el vértigo escéptico y, sobre todo, que sea más adecuada al sentido común. Sustituiría un fundamento definitivo y absoluto, pero ilusorio y falaz, por un *fundamento débil*, pero suficiente a nivel práctico.

Hume, rehuendo cualquier subterfugio o falacia, acepta las consecuencias del dualismo cartesiano y lleva al límite sus implicaciones: la razón no puede hacer nada por fundamental los *juicios empíricos* ni los *juicios morales*. Quien aspire a esa fundamentación, a la *ciencia* en el sentido clásico de saber universal y necesario, racionalmente fundado, está condenado a la "melancolía". Pero -y es éste el aspecto que nosotros queremos destacar- esa pasión de absoluto no responde a una necesidad de la vida práctica: la "naturaleza" se ha encargado de no dejar en manos de la veleidad de la razón aquellas cosas importantes para la vida. La *creencia* sustituye a la *evidencia racional*. Respecto al uso de la "ciencia" todo seguirá igual; el cambio se da en nuestra conciencia: vemos la ciencia como creencia y no como verdad. Pero eso es indiferente para su uso práctico. Y si lo trasladamos al plano de la moral, el *sentimiento*, en todo homólogo a la creencia, sustituirá con éxito a la *intuición racional*. El sentimiento moral es una forma de creer en la bondad de una acción. La misma naturaleza que nos obliga a creer en la existencia de ciertas cosas, aunque la misma sea racionalmente imposible de demostrar, nos obliga a sentir el deber de cumplir ciertas normas o hábitos, cuya necesidad tampoco está al alcance de la razón. Pero en uno y otro caso la creencia y el sentimiento se nos imponen, son compartidos, resumen una experiencia histórica, son la experiencia consolidada en "verdades" y "normas", en hábitos que resumen las formas exitosas de relacionarse el hombre con el mundo.

En resumen, si vemos el empirismo como posición filosófica en la que, asumidos los efectos de la nueva ciencia (especialmente los relativos a la devaluación ontológica del mundo, al escepticismo respecto al mundo empírico y al subjetivismo en lo moral), se intenta mostrar que las cosas siguen siendo cosas, aunque su ser y su identidad se base en un fundamento débil como las leyes de asociación; que el

conocimiento de las cosas sigue siendo conocimiento, sin el sello de la necesidad y la universalidad racionales, pero con la consistencia de la articulación de las ideas propia de la experiencia; entonces podremos entender que en la proyección de esta filosofía a lo moral se renuncia a un fundamento absoluto de la virtud y el bien morales pero se busca un fundamento con suficiente consistencia para que la melancolía filosófica no afecte a la vida práctica. El *sentimiento* humeano tiene grandes dosis de objetividad, de experiencia, de conocimiento, porque no es *innato*, sino *artificial*. Y si él lo llama "*natural*" es en tanto que no es producto de la "razón abstracta", sino incorporado a la naturaleza humana de forma natural. Los *hábitos* son en Hume una auténtica "segunda naturaleza", la verdadera y específicamente humana, resultado de la *dialéctica de las pasiones*, de la *autoregulación de las pasiones* y del *conocimiento empírico*. Nos empujan a creer y a sentir de forma determinada: no con fuerza absoluta, pero sí suficiente para garantizar una vida práctica que no sea puro capricho, arbitrariedad, delirio...

## 2. Hume ante la razón.

Abandonemos el contexto y vayamos a los textos. Nos limitaremos al *Treatise*, donde Hume se muestra más "sentimentalista". Lo hacemos tanto por no obviar los problemas cuanto porque estamos convencidos de la mayor fecundidad de este texto humeano. En el mismo se hayan pasajes tan famosos como el "is/ought", donde se describe de forma explícita la "*falacia naturalista*", para muchos el punto de arranque de una ética autónoma, antinaturalista, y que Warnock<sup>10</sup> relativiza; o el llamado por Flew "*great divide*", que también Kemp Smith<sup>11</sup> sacraliza como

---

<sup>10</sup> *Contemporary Moral Theory*, Londres, Macmillan, 1967, y *The Object of Morality*. Londres, Methuen, 1971.

<sup>11</sup> A. Flew, *Hume's Philosophy of Belief*. Londres, Routledge and Keegan Paul, 1961; N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*. Londres, Macmillan, 1941. Una visión menos subjetivista de Hume se encuentra en R.D. Broiles, *The Moral Philosophy of David Hume*. La Haya, M. Nijhoff, 1969; P.S. Ardal, *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edinburgh U.P., 1966. Posiciones diversas se

declaración antirracionalista. Pero también encontramos, aunque de forma más discreta e indirecta, un rechazo de la "*falacia sentimentalista*". La sustitución del "es" por el "quiero", sea como disolución del deber en el deseo malo, sea como identificación con el amor bello, equivale a la sumisión del ser a la subjetividad. En el *Treatise*, pues, encontramos cuanto necesitamos: una dura crítica a la razón, una apuesta por el sentimiento y una larga reflexión sobre la justicia, que nos será muy útil.

Es conveniente subrayar que buena parte de la polémica sobre la filosofía moral de Hume se centra, junto a algunas citas *ad hoc*, en unos cuantos pasajes muy breves. En primer lugar, la Parte I del Libro III, dedicada a "De la virtud y el vicio en general", cuyas dos muy breves secciones, "Las distinciones morales no se derivan de la razón", y "Las distinciones morales se derivan de un sentimiento moral", son lugares emblemáticos. En segundo lugar, tres secciones de la Parte III del Libro II, genéricamente dedicada a "De la voluntad y las pasiones directas". Estas tres secciones ("La libertad y la necesidad", "Continuación del mismo asunto" y "Motivos que influyen en la voluntad") se dedican a mostrar la impotencia de la razón para determinar la voluntad.

El carácter selectivo de los textos consagrados es una deficiencia a superar por dos razones. Primera, porque Hume no es muy cuidadoso con sus expresiones y el sentido de su filosofía no debe extraerse de sus expresiones más brillantes; segunda, porque dejando de lado textos como "De los efectos de la costumbre"<sup>12</sup>, o todo su largo análisis de las pasiones indirectas, se renuncia a una comprensión ponderada, equilibrada y global. De todas formas, incluso los textos tópicos pueden leerse de forma menos sesgada, evidenciando en ello dos tipos de tensiones.

Una tensión entre su *tesis* y su *argumentación*. Es decir, su tesis toma a veces acento sentimentalista, al sustituir la razón por el sentimiento como instrumento del

---

encuentran en el colectivo *Hume* (Nueva York, Doubleday, 1966), editado por U.C. Chappell.

<sup>12</sup> *Treatise*, II, 3, 5.

conocimiento moral; mientras que su argumento de la misma ofrece un exquisito, e incluso sofisticado, aspecto racionalista. Aunque aquí no será abordada, esta tensión sirve para mostrar el talante de Hume y ayuda a valorar algunas de sus expresiones retóricas. Argumentos como "La razón es absolutamente inactiva; un principio activo nunca puede ser fundado en uno inactivo; como es obvio que la moral influye en nuestras acciones y afecciones, y por tanto es activa, se sigue que la moral nunca podrá derivarse de la razón"<sup>13</sup>. O estos derivados de la "gran división": La verdad y el error no admiten grados, mientras que lo moral (virtud, vicio, culpa...) es cuantificable..., por tanto, la moral no es racional. O bien: como nuestras pasiones y deseos son cuestiones de hecho, realidades originales, es imposible que puedan ser consideradas verdaderas o falsas, conformes o contrarias a la razón<sup>14</sup>. "*Las acciones pueden ser laudables o censurables, pero no razonables o irrazonables*"<sup>15</sup>.

El racionalismo de Hume a este nivel es más obvio si se considera el Libro I del *Treatise*: todo el texto se monta sobre el principio por el cual sólo es lo que puede ser percibido y es en la forma en que puede ser percibido. Este principio es exquisitamente racionalista, literalmente cartesiano, si bien Hume tiene una idea de "percepción" (imagen en la mente) muy distinta a la de Descartes (concepto o forma del pensar)<sup>16</sup>.

La segunda tensión aludida se manifiesta dentro de la misma tesis, en la vacilación o forcejeo entre la razón y el deseo disputándose la hegemonía. Por muchas veces que Hume declare los límites prácticos de la razón frente a la pasión, otras tantas reconoce el papel de aquella en la constitución del "moral sense" y del "moral sentiment". Si enuncia la "gran división", también declara "artificiales" a la

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, 457.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 458.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 458.

<sup>16</sup> La línea Descartes-Hume, o sea, el empirismo como "heredero" del cartesianismo, la hemos argumentado en *El empirismo*, ed. cit.

mayoría de las virtudes; si declara a la razón esclava de las pasiones, también establece el efecto de los hábitos, condensación de la experiencia histórica, en las pasiones. Esta tensión -aunque sin olvidar la otra- centrará nuestro análisis.

Un momento álgido del antirracionalismo moral de Hume se expresa en la *doble tesis*, formulada en la sección "De los motivos que influyen en la voluntad"<sup>17</sup>. En esta *doble tesis* se ha visto una ruptura radical y dramática entre la razón pura y la razón práctica, la más radical negación de la visión clásica del hombre moral como lucha entre la razón y la pasión al declarar que no hay ni puede haber tal lucha porque la razón y la pasión, cual atributos spinozianos, no se tocan. Esa doble tesis, formulada en los siguiente términos: A) "la razón no puede ser nunca *motivo* de una acción de la voluntad", y B) "la razón no puede oponerse nunca a la pasión en lo concerniente a la dirección de la voluntad", a nuestro juicio equivale a decir que la moralidad no puede ser *inculcada*, ni con muchas y buenas leyes y maestros, si antes no hay una *inclinación natural a ser influenciado*, lo cual implica poner un límite a la razón, pero no su rechazo. Implica, en el fondo, aceptar con Kant que la razón es *canon* y sofocar su deseo de devenir *organon*. Este límite a la *pasión metafísica*, en cambio, centrándose en dos focos de argumentación, el del *great divide* y el *slave passage*, ha sido interpretado como el símbolo del más claro y duro antirracionalismo humeano.

La tesis A) se interpreta como la definitiva separación del dominio de las ideas y sus relaciones, objeto de la razón, respecto al dominio de la acción, reino de la voluntad. Y se recurre al apoyo del famoso pasaje en el que Hume *divide* el reino de las ideas del reino de los hechos: "El entendimiento se ejerce de dos formas diferentes, según juzgue por demostración o por probabilidad; es decir, según considere las relaciones abstractas entre nuestras ideas o sus relaciones con los objetos de los que sólo la experiencia nos proporciona información"<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> *Treatise*, II, 3, 3.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 413. Y en *Ibid.*, II, 3,10 y III, 1, 1.

Ahora bien, este famoso pasaje, que establece la distinción humeana entre *relations of ideas* y *matters of facts*, sólo implica que estas dos actividades del entendimiento, la comparación de ideas y la inferencia de la existencia, no afectan a la voluntad (e incluso esta implicación debe ser matizada dado el explícito reconocimiento por Hume de la influencia de la razón en el deseo de dos formas distintas, que nosotros llamamos los "juicios de existencia" y los "juicios de estrategia"). Pero en modo alguno son las únicas formas de conocimiento: junto al conocimiento filosófico, obra de la razón, Hume pone siempre el conocimiento natural o *experiencia* que, como en Aristóteles, no es simplemente un paso en el camino de la *ciencia*, sino un nivel legítimo con suficiente eficiencia práctica.

Hemos de reconocer que la limitación que Hume pone es importante y firme, dejando muy clara la distinción entre la *causa real* del deseo y la *causa ocasional* del mismo o de su intensidad: "...es evidente que el impulso no surge de la razón, sino que es únicamente dirigido por ella. De donde surge la aversión o inclinación hacia un objeto es de la perspectiva de dolor o placer"<sup>19</sup>. Pero es simplemente el límite a la pasión metafísica.

La razón nunca puede ser *origen*, en sentido fuerte, causal, de un deseo; este es el límite que Hume pone en coherencia con su tesis de que las pasiones y los sentimientos son *impresiones*. Es decir, que de la misma manera que en Libro I defendía que no estaba al alcance del entendimiento crear ninguna impresión, siendo su papel la combinación de las mismas, ahora, ante los sentimientos morales, aplica la misma tesis: niega a la razón su pretensión de *organon*, pero le reconoce su papel de *canon*. E incluso parece ampliar el poder de la razón, dado que puede determinar la intensidad e incluso dar ocasión al mismo, ya que no se desea o rechaza aquello cuya existencia es desconocida, o lo que se cree imposible, y se desea de distinta forma según los objetos se crean cercanos, asequibles o inexistentes. Podríamos decir, de forma gráfica, que en la filosofía moral de Hume *la*

---

<sup>19</sup> Ibid., 616.

*razón pierde la soberanía pero conserva el poder.*

La Tesis B) lleva directamente al famoso "slave passage"<sup>20</sup> que tanto ruido filosófico ha causado. En su interpretación habitual parece significar la sanción del *subjetivismo egoísta*, pues se trataría simplemente de sustituir la razón por un pariente próximo, un *moral sense*, un sentido específicamente humano, capaz de aprehender, de intuir, el bien y el mal como se intuye la belleza o las relaciones matemáticas. Pero puede interpretarse como *subjetivismo cínico*: destitución de la razón y subordinación de sus artes y su poder a las *pasiones*, que en contexto habían de ser la "malas pasiones".

El "slave passage" ha sido interpretado de mil maneras, pero, a nuestro juicio, con tan afortunada expresión Hume pretendía subrayar que la pasión, como la creencia, ambas importantes para la vida práctica, no está al albur de las veleidades de la razón, estando garantizada por la naturaleza humana, por lo cual es estéril toda pretensión de cambiarla. El papel de la razón es el de *dirigir* unos impulsos ya dados: éste es su límite, ésta es su "esclavitud". En línea con lo antes dicho, se trata de separar la moral de la metafísica, como se hizo con la ciencia, no de separar la moral del conocimiento; se trata de delimitar el ámbito de la intervención de la razón en la vida práctica: la razón no puede generar pasiones, aunque sí dar ocasión, favorecer su surgimiento; la razón no puede eliminar las pasiones, pero sí dirigir las, excitarlas o calmarlas. Su campo de actuación no es nada desdeñable. Incluso, para ser rigurosos, deberíamos ampliarlo, tal como hemos aludido; porque el mismo Hume reconoce que mediante los *juicios de existencia* y los *juicios de estrategia*, unas veces verdaderos, otras falsos, la razón puede manipular fuertemente las pasiones: "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>21</sup>. Hume es recurrente en esta idea, consciente de su importancia

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, 415.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 416.

para sus objetivos: "Ya se ha señalado que, en sentido estricto y filosófico, la razón puede tener influencia sobre nuestra conducta únicamente de dos maneras: excitando una pasión al informarnos de la existencia de algo que resulta un objeto adecuado para aquélla, o descubriendo la conexión de causas y efectos, de modo que nos proporcione los medios de satisfacer una pasión"<sup>22</sup>.

Ciertamente, siempre se pone un límite: la razón carece de fuerza creadora, es "pasiva". La idea de dulce no da dulzura, la de color no tiene color y la de placer no da placer. ¡Qué más quisiéramos!, dice Hume. Pensar, humanamente al menos, no es crear. Sólo las impresiones, y el sentimiento es una impresión, están vivos, tienen fuerza, determinan la acción. En la esfera del conocimiento, la razón es incapaz de crear una impresión y su poder se extiende a la manipulación de las ideas; en la esfera de la moral, incapaz de generar una pasión, el poder de la razón consiste en la manipulación de los deseos. Esta es su "esclavitud"; o su "señorío".

### 3. Hume ante el "sentimiento".

Su tarea negativa, su larga crítica al *racionalismo ético*, es completada con un breve capítulo dedicado a fundar el *sentimiento moral*. Aunque es en las primeras páginas del tercer libro del *Treatise* <sup>23</sup> donde se encuentran los mejores textos de apoyo de quienes sostienen el "sentimentalismo" de Hume, no obstante, entre ellas<sup>24</sup> se encuentran unas reflexiones, de las que debemos partir, que ponen un puente entre su crítica a la razón y su apuesta por el sentimiento importante para clarificar el sentido de éste. Efectivamente, la impotencia moral de la razón debe verse en sus dos tipos de actuación: en su relacionar ideas y en su inferir hechos. Es obvio que el sentimiento es un *hecho*; pero, según Hume, no es objeto del

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, 459.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 1 y 2.

<sup>24</sup> *Ibid.*, III, 1,1.



entendimiento. Hume es muy expeditivo: el análisis empirista de una acción nunca permite descubrir, entre sus cualidades, el vicio, la virtud, la justicia: "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 del sentimiento, no de la razón. Está en vosotros mismos, no en el objeto"<sup>25</sup>.

Para Hume todo el mundo está "en nosotros mismos", todos los hechos son representación. Lo moral es una *cuestión de hecho* como lo físico, sin más distinción ontológica que la existente entre las "impresiones de reflexión" y las "impresiones de sensación". Por eso dirá: "De esta forma, cuando reputáis una acción o un carácter como viciosos, no queréis decir otra cosa sino que, dada la constitución de vuestra naturaleza, experimentáis una sensación o sentimiento de censura al contemplarlos. Por consiguiente, el vicio y la virtud pueden compararse con los sonidos, colores, calor y frío, que, según la moderna filosofía, no son cualidades en los objetos, sino percepciones en la mente"<sup>26</sup>.

La analogía entre los sentimientos y los colores o sonidos, con frecuencia usada como apoyo del "sentimentalismo" humeano, puede ser usada para reforzar nuestra tesis. Aunque Hume la usa para mostrar el carácter subjetivo de las cualidades, es sólo en el sentido de negar su trascendencia, y en absoluto porque las considere espontáneas, caprichosas o personales. Los colores y sonidos son "objetivos" en diversos sentidos: porque tienen un correlato causal, son respuestas de nuestra naturaleza a unos estímulos, aunque no sean semejantes a los mismos; porque son comunes e intersubjetivos (como prueba la *simpatía*); en fin, porque los sentidos se educan. Esta es la gran tesis de la ilustración, que aparece en los famosos temas del ciego de nacimiento, del sordomudo de Diderot, del "hombre estatua" de Condillac... Se educa el oído, el tacto, el ojo, el sentido de la belleza y el moral. ¿No era éste el

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, 469.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 469.

programa de Rousseau? En resumen, la analogía con las "cualidades secundarias" no suponen una radicalización del subjetivismo moral, sino que implican un fundamento moral nuevo: el que Hume anunciara en las primeras páginas del *Treatise*, al decirnos que sustituiría el fundamento metafísico por otro basado en el autor, en el hombre, en la naturaleza humana.

Al afirmar que los sentimientos morales están en nosotros y no en el objeto, y especialmente al igualarlos a las demás cosas reales, cuyas cualidades son nuestras sensaciones, Hume manifiesta que su posición ante lo moral es plenamente coincidente con su posición ontológica y epistemológica general. Lejos de ver en ello argumentos para el "sentimentalismo", es decir, para el subjetivismo como relativismo oportunista, como actualismo arbitrario, como escepticismo cínico, deberíamos ver un caso particular del cambio de fundamentación de las ciencias que persigue. Una fundamentación que, por ser nueva, no puede valorarse desde los criterios de la vieja, desde los cuales parecería insuficiente, falsa o peligrosa; una fundamentación que establece como su propio límite el orden de la vida práctica.

La argumentación humeana en favor del sentimiento se condensa en la fórmula: "*La moral es más propiamente sentida que juzgada*". Esta tesis, que a nuestro entender debería valorarse como muy moderada ("más propiamente"), no es así interpretada, un poco por las sombras de su "antirracionalismo" y otro por la larga tradición en que la pasión se ha visto como el obstáculo de la moral. Digamos de entrada que Hume formula su tesis como una mera conclusión racional: si vicio y virtud no son descubiertos por la sola razón, deberán serlo por medio de una *impresión* o *sentimiento* que la virtud ocasiona. Ahora bien, esta conclusión tiene sentido en su gnoseología, donde se distingue entre conocimiento racional y conocimiento empírico, siendo éste también obra de la mente humana. Aislada de ese contexto, se traduce en una interpretación de escepticismo moral.

Entrar en la cuestión requiere distinguir dos problemas. El primero, determinar la *objetividad* de los sentimientos, y subsiguientemente, si Hume reduce lo moral a sentimiento, o si, como en la "moral sense school", el sentimiento es un signo de un

correlato objetivo; el segundo, establecer la *especificidad* y la *autonomía* del sentimiento moral, o sea, si se trata de un tipo de sentimiento diferenciado, o si es una cualidad entre otras que algunos o todos los sentimientos pueden o no tener.

La primera cuestión es compleja, porque el análisis filológico en un autor un tanto descuidado como Hume no es concluyente. Dice que el sentimiento "arising from virtue" es agradable y que el "proceeding from vice" es desagradable. Esto nos permitiría apoyar una tesis objetivista: el "arising" y el "proceeding" parecen distinguir el sentimiento, o afecto subjetivo, de su origen o correlato, la virtud o el vicio. Aunque no podría decirse que fueran "objetos físicos", ni siquiera "cualidades trascendentes", podrían pensarse como aspectos o situaciones del mundo humano que sirven de *ocasión* o *causa* de sentimientos específicos. Estos sentimientos nos advierten del correlato, como los colores nos advierten de un objeto que los causa, aunque como tales no tengan más realidad que la percepción. Pero, en otros momentos, incluso en las mismas páginas, Hume parece resistirse a dar cualquier correlato objetivo al sentimiento moral. Pasajes como éste: "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"<sup>27</sup>, nos llevan a pensar que, en rigor, Hume es coherente con su epistemología empirista en la que no es posible ir más allá de la representación, aunque el lenguaje le traicione.

La segunda cuestión nos ayuda a clarificar la primera. Al decir que al "contemplar un carácter" se produce el "sentimiento moral" no se afirma que lo moral sea objetivo, o sea, que el "carácter" sea moral; si siquiera se afirma que este carácter sea trascendente al sujeto; se afirma únicamente la no reductibilidad del carácter contemplado al sentimiento moral. Es decir, al contemplar, por ejemplo, una acción, o una idea de una acción o de una pasión, que son *hechos* en la mente del sujeto (no trascendentes, pero objetivos en tanto no voluntarios) y en sí ajenos a la moral, en determinadas condiciones se siente, además del hecho, y además del placer o

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, 471.

dolor que le acompañe, un sentimiento moral que no corresponde a ninguna cualidad particular del hecho, pero que no tendría lugar sin el mismo. Hume identifica los sentimientos del bien y del mal con "un particular dolor o placer"<sup>28</sup>. No son sentimientos distintos, en cuanto no tienen objetos diferenciados; son distintos en cuanto el *sentimiento moral* añade un *plus* al sentimiento neutro, a la pura sensación. Este *plus*, que se añadiría a lo que Condillac llama las dos dimensiones de la afección, la gnoseológica y la hedonista, no tiene su casa en el objeto sino en la situación, en unas determinadas circunstancias. La idea o la acción de apropiación ilimitada de bienes no son en sí ni buena ni mala; y en general es una idea placentera. Pero en *determinadas condiciones*, cuando va unida a la privación de bienes necesarios para los otros, la misma idea nos produce desagrado. Ese sentimiento "particular", que es distinto al desagrado puntual que sentiríamos al ser nosotros los privados de lo necesario, es para Hume expresión de lo moral. O sea, el sentimiento moral añade la *aprobación/rechazo* al sentimiento natural. Cosa que se entiende mejor si se tiene presente que, para Hume, la aprobación es a su vez un sentimiento, pues para un empirista consecuente juzgar es una forma del sentir. Pero un sentimiento cuyo objeto es otro sentimiento y que está fuertemente determinado por las condiciones del primero.

Así individuado lo moral, no como un tipo particular de sentimientos, sino como los mismos sentimientos cuando son *sentidos* de determinada manera y en determinadas situaciones, no parece lógico seguir pensando en los sentimientos morales como algo espontáneo, peculiar, autónomo, propio de un sujeto moral, o de una facultad o sentido morales. Parece más razonable indagar, como sugería el propio Hume, en las "condiciones" que determinan que un placer o dolor comunes y vulgares sean identificables como morales, o sea, las condiciones que determinan su aprobación o reprobación. La cuestión queda así planteada: ¿"por qué una acción o sentimiento nos proporciona cierta satisfacción o desagrado cuando la examinamos

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, 471.

o consideramos?"<sup>29</sup>.

Porque es indudable que Hume liga virtud/vicio a placer/dolor y a aprobación/rechazo, en una secuencia sin aparente distinción ontológica: como nombres de lo mismo. "Nuestra aprobación se halla implícita en el placer inmediato que nos proporcionan"<sup>30</sup>. Pero no toda aprobación ni todo sentimiento placentero son morales, pues en tal caso, como él mismo dice, los objetos inanimados serían morales: "lo mismo puede proporcionar satisfacción un objeto inanimado que el carácter o los sentimientos de otra persona. Pero es el modo diferente de sentir la satisfacción lo que evita que nuestros sentimientos al respecto puedan confundirse; y es también esto lo que nos lleva a atribuir virtud al uno y no al otro. 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>31</sup>.

Se trata de modos diferentes de sentir lo mismo. No todo sentimiento placentero y deseado es virtuoso, ni todo sentimiento doloroso y rechazado es vicioso. Podemos odiar el valor en enemigo, pero no podemos considerarlo *mal*. Quien decide la moralidad de los sentimientos, dado que no hay una naturaleza específica de los sentimientos morales, *son condiciones externas a éstos*: "Sólo cuando un carácter es considerado en general y sin referencia a nuestro interés particular causa esa sensación o sentimiento en virtud del cual le denominamos moralmente bueno o malo"<sup>32</sup>.

Nos parece obvio que aquí no hay lugar para el subjetivismo y la moral del deseo: el sentimiento moral requiere unas condiciones objetivadoras. Hume no aborda sistemáticamente el análisis de estas condiciones, pero nos ha dejado importantes

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, 475.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 471.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 473.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 472.

indicaciones que convendría sistematizar y desarrollar. Unas veces señala a las cualidades de la "naturaleza humana" (y hemos de tener presente que para filósofo escocés la naturaleza *humana* no es ni la *prehumana* (cuasi animal) de Hobbes, reducida al ser psicobiológico, ni la *superhumana* (cuasi divina) de Aristóteles, reducida al ser racional, sino el hombre en tanto que ha asimilado y fijado las costumbres, los hábitos, la cultura históricamente determinada; otras veces se refiere a condiciones más puntuales, como el "desinterés", el punto de vista general, etc.; en ocasiones alude más bien al método de establecer lo moral, al silencio de las pasiones que se logra con el distanciamiento... Aunque no hemos llevado a cabo una investigación exhaustiva creemos poder afirmar que las referencias son suficientes para afirmar que Hume abrió una vía de fundamentación moral nada frágil.

#### 4. Hume ante la "justicia".

Hay dos partes en el *Treatise* cuyo análisis refuerza en positivo nuestra tesis. Una de ella, su reflexión sobre las pasiones indirectas, ha permitido a Norton<sup>33</sup> defender el objetivismo y cognitivismo de Hume en moral frente a su escepticismo epistemológico. La otra, a la que aquí nos referiremos aunque someramente, es su larga reflexión sobre la justicia. Para Hume la justicia es una virtud; más aún, es la virtud por excelencia, la que hegemoniza su filosofía moral (y hace de ella fundamentalmente una moral social; en rigor, lo que hoy llamaríamos una filosofía política). De ahí que su análisis de la justicia sea paradigmático de su tratamiento general de la moral.

En su análisis de la conducta social Hume distingue entre la *pasión natural* (contenido del *carácter*) que impone la "obligación natural" y es fuente de la virtud y del vicio; la *acción*, que es moralmente indiferente: de ella se predica la virtud o el

---

33 D.F. Norton, *David Hume*. Princeton U.P. (N.Y.), 1982.

vicio de forma figurada, como de un signo; y el *sentimiento del deber*, que pone la "obligación moral". La virtud pertenece al "motivo", o sea, al *carácter* de la persona. Por tanto, no a la acción, que es un hecho ajeno al mérito ("el primer motivo virtuoso que confiere mérito a una acción no puede consistir en el respeto a la virtud de esa acción, sino que debe ser algún otro motivo o principio natural"<sup>34</sup>), ni al "sentimiento" de respeto que ésta provoca ("Suponer que el mero respeto a la virtud de la acción pueda ser el motivo primero que produjo esa acción es razonar en círculo"<sup>35</sup>). El principio de moralidad de la acción es anterior y distinto a la acción misma y al sentimiento de respeto o "sentimiento de moralidad" que la acción suscita: "...puede establecerse como máxima indudable *que ninguna acción puede ser virtuosa, o moralmente buena, a menos que exista en la naturaleza humana algún motivo que la produzca, que sea distinto al sentimiento de la moralidad de la acción*"<sup>36</sup>.

Como bien dice Hume, no se trata de una "sutileza metafísica". Si censuramos al padre que no atiende a sus hijos no es por el hecho de su omisión, sino por el defecto de su carácter, de su mente, por carecer del afecto que se considera "natural" y "bueno". Esta carencia puede ser suplida por un *sentimiento de deber*: el padre que carece del afecto natural y cree su deber cuidarse de sus hijos, suple dicha carencia eficazmente. Por lo tanto, hay que distinguir entre el *afecto natural* y el *sentimiento del deber*. O sea, entre la *obligación natural*, que es una fuerza fáctica que empuja a quien la posee, y la *obligación moral*, que es un sentimiento artificial asumido por los hombres al aceptar como bueno el cuidado de los hijos. En este esquema, Hume pone la *virtud* en el *afecto natural*, y el *deber* en el *sentimiento moral*. El deber, por tanto, viene a ser un sustituto o un complemento de la virtud: "Cuando un motivo o principio de virtud es común a la naturaleza humana, la persona que siente faltar en su corazón ese motivo puede odiarse a sí misma por

---

34 *Ibid.*, 478.

35 *Ibid.*, 478.

36 *Ibid.*, 479.

ello y realizar la acción sin la existencia del motivo, basándose en un cierto sentido del deber y con la intención de adquirir con la práctica ese principio virtuoso, o al menos ocultarse a sí misma en lo posible la ausencia de dicho motivo"<sup>37</sup>. Y como la virtud en Hume no es sino el hábito, el carácter bien educado, se entiende que el sentimiento moral funciona como efecto y refuerzo de la costumbre.

De todas formas, no hay una diferencia sustantiva entre moral y virtud; y sería un error interpretar la virtud "natural" y la moral "artificial". Es obvio que Hume considera el "sentimiento moral" un artificio y que cuando afirma su esencia natural quiere decir que la naturaleza humana está dotada de la capacidad abstracta de llegar a percibir lo moral. Pero al mismo tiempo acepta el carácter artificial del carácter (si fuera "natural" en sentido fuerte a nadie podría culpársele de sus carencias) ya que los sentimientos forman parte del mismo. El esquema motivo-acción-sentimiento es circular: éstos acaban fijándose en el carácter; o, lo que es equivalente, el carácter se educa, es fruto de la experiencia y de la vida; las pasiones se autoregulan, se equilibran e interfieren; los hábitos se fijan en conductas; en suma, la "segunda naturaleza", fluida pero consistente, garantiza la moral. La justicia es una virtud "artificial" porque no pertenece a la "primera naturaleza"; pero es *natural* en tanto que pertenece a la "segunda naturaleza". Pues, como dice Hume, "así como no hay principio de la mente humana más natural que el sentimiento de la virtud, del mismo modo no hay virtud más natural que la justicia"<sup>38</sup>. Es decir, que aunque las reglas de justicia sean "artificiales" no son "caprichosas" ni arbitrarias, sino derivadas de principios naturales (naturalmente adquiridos) y de hábitos que recogen la experiencia y la racionalidad intersubjetiva.

La "objetividad", y sus límites, del sentimiento moral queda así definitivamente establecida, en cuanto tiene como referente el carácter, que es un resultado social, un producto intersubjetivo. Hume se alinea con los clásicos: con Platón, para quien la

---

<sup>37</sup> Ibid., 479.

<sup>38</sup> Ibid., 484.



educación en contacto con la belleza enseña a amarla; con Aristóteles, para quien el carácter moral se educa en la práctica de la obediencia, en el cumplimiento de la ley, y sólo después se llega a conocer y amar la virtud. No obstante, a diferencia de ellos, los contenidos del "buen carácter" nunca serán para el escocés valores absolutos, sino costumbres, fijación de la experiencia histórica. Por ello para Hume la moral tiene una genealogía; más aún, su gran aportación a la filosofía moral radica en sus esfuerzos por describir su génesis.

Efectivamente, Hume ha mostrado su ingenio y finura a la hora de explicar cómo surgen las reglas de moralidad, especialmente las de justicia. Ha mostrado cómo la "obligación natural" está directamente relacionada con el origen de la justicia, con la instauración de ésta en tanto que sentimiento "artificial" en una "génesis natural"; ha descrito cómo el mismo se ha fijado en la naturaleza humana, adecuado a sus necesidades, a sus pasiones, a su interés; y ha explicado que la "obligación moral", la moralidad de la justicia, es decir, su aprobación, el sentimiento del deber de obedecerla, tiene su origen en esa "obligación natural", a través de la mediación de los hábitos y la autoregulación de las pasiones. Los límites de esta reflexión nos impiden un análisis detallado de esta génesis, de cómo se ha llegado a atribuir a dichas reglas un valor moral y, en fin, de cómo se pasa de una *obligación natural* a una *obligación moral*. Pero no podemos ignorar esta vía abierta por Hume.

No es difícil mostrar la necesidad objetiva de la sociedad -y la justicia es su condición de posibilidad- para el hombre, una vez se define a éste como el ser natural más indigente, por darse en él la mayor desproporción entre sus limitados poderes y su infinito deseo. "Mediante la sociedad, todas sus debilidades se ven compensadas, y, aunque en esa situación se multipliquen por momentos sus necesidades, con todo aumenta aún más su capacidad, dejándole de todo punto más satisfecho y feliz de lo que podría haber sido de permanecer en su condición salvaje y solitaria"<sup>39</sup>. Es, en cambio, un poco más complicado explicar

---

<sup>39</sup> Ibid., 485.

razonablemente cómo deviene subjetiva esa necesidad, es decir, cómo llega a ser deseada antes de ser conocida, antes incluso de que el hombre estuviera en posesión de la reflexión, que es una conquista tardía y social. Hume es riguroso con sus presupuestos: la "idea" de justicia es posterior a la "impresión" (sentimiento) de justicia. Además, aunque aumente la dificultad, no recurre a la hipótesis cómoda de considerar *natural* el sentimiento, sino, como ya hemos dicho, reitera su artificiosidad: "las impresiones que dan lugar a este sentimiento de justicia no son naturales a la mente humana, sino que se deben al artificio y la convención de los hombres"<sup>40</sup>.

O sea, el sentimiento de justicia ni es una cualidad natural originaria de la naturaleza humana, ni es un poder de la razón. Como él gusta de decir: "Afortunadamente, a las necesidades que tienen un remedio remoto y oscuro va unida otra necesidad cuyo remedio es más obvio y cercano, por lo que puede ser justamente considerada como el principio original y primero de la sociedad humana"<sup>41</sup>. La naturaleza humana, no entendida como entidad metafísica, sino como "segunda naturaleza", antes de generar la razón, como un instrumento más a su servicio, ya contaba con los medios de sobrevivencia. El sentimiento de justicia no está en el origen pero surge antes de generarse la reflexión y, en consecuencia, al margen de ella. Surge, pues, en la génesis de la naturaleza humana, como parte de esta misma génesis, y en este sentido como algo "natural". Debemos subrayar que Hume opera con una idea de naturaleza humana flexible, como realidad *in fieri*, en la que la experiencia se fija y autodetermina. No soplo la "mente" es una *tabula rasa*; también la naturaleza humana lo es. En rigor la mente no es para Hume otra cosa que la naturaleza humana.

En esa naturaleza humana destacan dos dimensiones: las pasiones y los hábitos. En la medida en que éstos son la experiencia fijada, podemos decir que dicha

---

40 Ibid., 496.

41 Ibid., 485.

naturaleza humana se reduce al conjunto de impresiones: hábitos y pasiones vienen a ser sendos sistemas de impresiones, respectivamente de sensación y de reflexión, con sus correspondientes leyes de asociación. La coherencia de Hume resalta en esta adecuación entre las estructuras de sus análisis epistemológico y moral de la naturaleza humana.

Es muy interesante la teoría de las pasiones de Hume, unas veces describiendo la *dialéctica de las pasiones*, cómo los efectos sociales de una pasión se metamorfosean en buenos o malos según las condiciones; otras, explicando la *mecánica de las pasiones*, cómo entre ellas se asocian, excitan e interfieren. Del juego de las pasiones en circunstancias determinadas surge la justicia: "el origen de la justicia se encuentra únicamente en el egoísmo y la limitada generosidad de los hombres, junto con la escasa provisión con que la naturaleza ha subvenido a las necesidades de éstos"<sup>42</sup>.

Pero tal vez el aspecto más original, y menos estudiado, sea su esbozo de una especie de teoría de la *autoregulación de las pasiones*, en la que se describe la necesidad que tienen de limitarse, de determinarse, para satisfacerse. Hijas del interés, del deseo de posesión y de placer, en tanto que son infinitas y libres parecen condenar al hombre a la insatisfacción si, una vez más, la naturaleza no pusiera el remedio y las convirtiera en pasiones limitadas: "Por consiguiente, no existe ninguna pasión capaz de controlar nuestro deseo de interés, salvo esta misma afección, y conseguimos este control alterando su dirección. Ahora bien, basta la más pequeña reflexión para que se produzca necesariamente esa alteración, pues es evidente que la pasión se satisface mucho mejor dirigiéndola que dejándola en libertad, como también lo es que, preservando la sociedad, nos es posible realizar progresos mucho mayores en la adquisición de bienes que reduciéndonos a la condición de soledad y abandono individuales, consecuencias de la violencia y del libertinaje en

---

42 Ibid., 495.

general"<sup>43</sup>. Es un pasaje magnífico, reforzado por su afirmación de que "lo mismo da, en efecto, que la pasión por el interés propio sea considerada viciosa o virtuosa, dado que es ella misma la que por sí sola se restringe"<sup>44</sup>. Es la propia naturaleza la que, aunque no la posee en el origen, llega a conquistar para sí la justicia: llega a generar dicho sentimiento moral. El deseo de justicia no es originario, pero no es un producto de la razón abstracta. Es una autodeterminación de la naturaleza humana en la que interviene la experiencia, el conocimiento natural. Esta teoría le permite a Hume dar cuenta de la metamorfosis del *amor propio* en *amor a la justicia* sin que la pasión sea violentada por subordinación a un fin ajeno.

De todas formas, el paso de la obligación natural al deber moral, al amor a la justicia, es un proceso más complejo en el que juegan un papel central los hábitos. La obligación natural rige la *autoregulación de las pasiones*: "Una vez que los hombres han visto por experiencia que su egoísmo y su limitada generosidad los incapacitan totalmente para vivir en sociedad si esas pasiones actúan a su arbitrio, y han observado al mismo tiempo que la sociedad es necesaria para satisfacer sus mismas pasiones, se ven naturalmente inducidos a someterse a la restricción de tales reglas, con el fin de que el comercio y el mutuo intercambio resulten más seguros y convenientes. Por tanto, en un principio se ven inducidos a imponerse y obedecer estas reglas, tanto en general como en cada caso particular, únicamente por respeto a su interés. Cuando la formación de la sociedad se encuentra en un primer estadio, este motivo es suficientemente poderoso y obligatorio"<sup>45</sup>. Pero luego, una vez nuestras pasiones se han modificado y adecuado a sus mejores condiciones de satisfacción, comienza la segunda fase (en el orden lógico): acostumbrado a cumplir unas reglas, educado nuestro carácter en unos hábitos, reforzados tantas veces cuantas la disidencia deviene fracaso, la obligación natural se ve fortalecida, e

---

43 Ibid., 492.

44 Ibid., 494

45 Ibid., 499.

incluso sustituida, por la obligación moral. La costumbre actúa como un principio de inercia, empujándonos a hacer lo mismo y facilitando nuestra acción: "La costumbre tiene dos efectos *originales* sobre la mente: primero, hace que ésta tenga mayor *facilidad* para realizar una acción o concebir un objeto; posteriormente, proporciona una *tendencia* o *inclinación* hacia ello"<sup>46</sup>. Esto permite explicar que del deseo de posesión se pase al respeto a la propiedad: "Pues una vez que los hombres llegan a darse cuenta de las ventajas que resultan de la sociedad, gracias a su temprana educación dentro de ella, y han adquirido además una nueva afición por la compañía y la conversación, cuando advierten que la principal perturbación de la sociedad viene originada por los bienes que llamamos externos... se afanan entonces en buscar remedio a la movilidad de estos bienes sumándolos en lo posible al mismo nivel que las ventajas constantes e inmutables de la mente y el cuerpo"<sup>47</sup>. Así se genera el respeto a la posesión de los demás, es decir, la propiedad, la primera regla de la justicia. *"De este modo, el interés por uno mismo es el motivo originario del establecimiento de la justicia, pero la simpatía por el interés público es la fuente de la aprobación moral que acompaña a la virtud"*<sup>48</sup>.

Es el hábito, no la simpatía, la base de la moral y de su intersubjetividad, según Hume. Por eso el carácter objetivo, cognitivo y "natural" de los sentimientos morales, en el sentido que hemos precisado, se refuerza definitivamente con el reconocimiento que hace Hume de que los mismos pueden verse reforzados por el "artificio de los políticos", que se esfuerzan en inculcar en los hombres el aprecio por la justicia y el aborrecimiento por la injusticia para, así, mejor gobernar y garantizar la paz. Hemos de reconocer que Hume matiza mucho este punto, dejando claro que el artificio *refuerza* un sentimiento natural, pero nunca puede ser su origen o razón suficiente: "Cualquier artificio de los políticos puede ayudar a la naturaleza en la

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, 422.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 489.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 499.

producción de los sentimientos que ésta nos sugiere, y en alguna ocasión puede incluso producir, por sí solo, aprobación o aprecio por una acción determinada. Pero es imposible que sea la única causa de la distinción que realizamos entre vicio y virtud. Si la naturaleza no nos ayudara en este respecto sería inútil que los políticos nos hablaran de lo *honroso* o *deshonroso*, de lo *digno* o de lo *censurable*"<sup>49</sup>.

Más importancia da Hume a la educación: se puede inculcar en la mente de los jóvenes sentimientos artificiales, como el del honor, la reputación, tan arraigados como los naturales. Estos sentimientos se refuerzan luego por la asociación establecida entre justicia y mérito e injusticia y demérito, de modo que serán favorables a la justicia.

#### Conclusiones.

La interpretación de la filosofía moral de Hume que hemos resumido tiene ciertas implicaciones prácticas, que Hume proyectó en su filosofía política, y que merecen ser tratadas más detenidamente. Entre las mismas destacamos:

1. Una fundamentación suficiente de la moral, que evite el dogmatismo exaltado y el escepticismo frívolo. Frente al naturalismo chato, el intuicionismo crédulo, el emotivismo espurio y el nihilismo cínico, nos ofrece una filosofía moral con similar estatus al de la ciencia: sin fundamento absoluto, pero suficiente para guiar la vida práctica.

2. Un rechazo implícito de la democracia del deseo. La "autoregulación de las pasiones" apunta a una hegemonía de las pasiones razonables, educadas, corregidas por el cálculo utilitario, por la experiencia y por cierta capacidad natural de simpatía, de benevolencia y de sentido común. El *derecho del deseo* puede ser injusto, e incluso suicida.

3. Un rechazo de la necesidad, y aún de la conveniencia, del "contrato", o sea, de

---

<sup>49</sup> Ibid., 500.

los derechos naturales, deberes y virtudes abstractas. Frente al contractualismo opondrá la consistencia de las instituciones, de la costumbre consolidada, cuya existencia expresa su bondad y razonabilidad. Tal vez Burke abusó de Hume, en su oposición a la Revolución Francesa; su "conservadurismo" no nos parece asimilable al liberalismo del escocés.

4. Un rechazo del *miedo* como condición del orden social, es decir, de la idea hobbesiana de que la obediencia a la ley requiere la constante presencia de la fuerza del Estado. Su teoría de las pasiones y de los hábitos le permite ser más optimista y creer que es posible el orden sin el miedo, a pesar del reinado del amor propio.

5. Por último, un rechazo de la filosofía (racional) como lugar de enunciación del bien y del deber. "La naturaleza sabia no deja nunca en manos de la razón cosas tan importantes". Su apuesta por el sentido común en moral y por el equilibrio en política, pueden producir melancolía en los amantes de los principios; pero a los filósofos, al contrario que a los niños y a los poetas, no les está permitido ser ingenuos.

En fin, digamos para terminar que el atractivo de la filosofía política y moral de Hume queda muy oscurecido por la sospecha de que su sentido común sólo servía para su época. Hoy, instalados en lo efímero, cuando hasta las teorías son, como se ha dicho, de "prête-à-penser", cuando se hace del deseo derecho, e incluso moral, no parece tener sentido una filosofía pensada en aquellos días en que los hombres sabían, como Diderot, amar sus "batas viejas".