

Hume y el refinamiento del sentimiento moral.

Una interpretación del pasaje del sinvergüenza astuto (IPM 9.22-25).

Autor:

Delbono, Gastón Miguel

Tutor:

Guerrero, Leandro

2023

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Grado

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS DE LICENCIATURA

HUME Y EL REFINAMIENTO DEL SENTIMIENTO MORAL

**UNA INTERPRETACIÓN DEL PASAJE DEL
SINVERGÜENZA ASTUTO (IPM 9.22-25)**

POSTULANTE:

GASTÓN MIGUEL DELBONO

DIRECTOR DE TESIS:

DR. LEANDRO GUERRERO

Índice	Pág.
Agradecimientos.....	3
Abreviaturas de las obras de Hume.....	4
Introducción.....	5
Capítulo 1. La naturaleza del artificio justicia.....	21
1.1. La justicia y los principios de la naturaleza humana.....	21
1.2. El origen del artilugio.....	30
1.3. La motivación detrás de la justicia.....	35
Capítulo 2. El caso del SA: Una breve reseña de sus interpretaciones.....	51
2.1. La “máxima sabiduría” del SA (IPM 9.22).....	51
2.2. Las interpretaciones acerca de la motivación de los actos justos.....	56
2.2.1. La motivación interesada e ilustrada.....	57
2.2.2. La introyección de la inculcación moral.....	62
2.2.3. La interpretación de la regresión moral.....	68
Capítulo 3. Razones, motivos y agencia.....	71
3.1. El motor de las acciones no es la conveniencia personal.....	71
3.2. Concesiones al racionalismo.....	79
3.3. La inspección del flujo pasional de las conductas.....	84
3.4. El “corazón” del agente honesto.....	89
Capítulo 4. La deshonestidad del SA.....	94
4.1. El corazón del SA.....	94
4.2. Artificios y refinamiento moral.....	99
4.2.1. El progreso de las instituciones y las costumbres.....	102
4.2.2. Un artilugio complejo.....	105
Capítulo 5. El desdoblamiento del discurso filosófico en Shaftesbury.....	109
5.1. Hacia un estilo de escritura persuasivo.....	109
5.2. El rol del sinvergüenza en la obra humorística de Shaftesbury.....	116
Capítulo 6. Hume pintor.....	121
6.1. Los modos de investigación: la disección y la retórica.....	121
6.2. La metáfora del anatomista y el pintor en el <i>Tratado</i>	123
6.2.1. Un modelo anatómico de la mente humana.....	123
6.2.2. Pintura, imaginación y creencia.....	125
6.3. El SA como producto de la “pintura”.....	129
Conclusión.....	140
Bibliografía.....	146

Agradecimientos

Corresponder con unas breves palabras a aquellas personas que han sido un pilar indispensable en los momentos de estudio, lectura y escritura es una tarea sumamente gratificante.

Si tengo como guía el recorrido hecho tal como empezó hace algunos años, menciono en primer lugar a mis padres Graciela y Miguel, por su presencia y apoyo constantes.

Luego se sumaron Paola y Santino, personas que no sólo me apoyaron sino también de las que he aprendido mucho. A Juliana por permitirme experimentar una sensación de amor infinito.

Finalmente a Leandro por haberme guiado y acompañado en esta fascinante tarea que es la investigación filosófica, siempre con amabilidad, generosidad y profesionalismo.

Buenos Aires, 15 de julio de 2023.

Abreviaturas de las obras de Hume

Tratado o T: Tratado de la Naturaleza Humana.

IPM o segunda investigación: Investigación sobre los Principios de la Moral.

IEH o primera investigación: Investigación sobre el Entendimiento Humano.

DP: Disertación sobre las pasiones.

EE: El Escéptico.

LEE: La Escritura de Ensayos.

Resumen: Resumen del Tratado de la Naturaleza Humana.

MV: Mi vida.

Se ha optado por citar el *Tratado* y la IPM del siguiente modo: se indicará la abreviatura, junto con número de libro, parte, sección y párrafo. Así T3.2.1.3 expresa una referencia al libro 3 del *Tratado*, segunda parte, sección primera, tercer párrafo. De mismo modo, IPM 9.2 indica la segunda investigación, novena sección y párrafo segundo, e IPM A hace referencia a un apéndice. Además, para las citas de estas dos obras se recurrirá al formato tradicional basado en las ediciones originales de Selby-Bigge, indicando SB + la/s página/s citadas. El resto de las obras de Hume están citadas con el formato APA.

Introducción

Hume es uno de esos autores clave que imprimieron un sello indeleble en los estudios sobre filosofía práctica. Sus contribuciones en esta área aparecieron por primera vez en las páginas del tercer tomo del *Tratado* publicado en 1740, escrito en donde el análisis de la moral se asienta sobre un estudio integral de la subjetividad humana, que muestra que la comprensión de las dimensiones cognitiva y pasional del agente resulta indispensable para explicar el obrar humano. Posteriormente, en la *Investigación sobre los principios de la moral* publicada en 1751 el autor volvió a examinar la dimensión moral de la subjetividad, recuperando y reelaborando algunos de los conceptos y argumentos que había expuesto en el *Tratado*, al mismo tiempo que introdujo ideas novedosas que no habían estado presentes en el primer texto. Si bien estos escritos son sus dos principales obras morales, su pensamiento en esta materia también se cristalizó en diversos ensayos, como por ejemplo *El Escéptico* de 1742, entre otros. Leídos y comparados entre sí, estos textos expresan una compleja teoría moral que fue y sigue siendo objeto de atención y de discusión por parte de los y las especialistas.

Las ideas de Hume sobre la moral se inscribieron en un contexto de profundos y turbulentos cambios políticos, económicos y culturales. Este ilustre filósofo nació en la ciudad de Edimburgo en Escocia hacia el año 1711, país que a esas alturas hacia cuatro años que se había integrado políticamente con Inglaterra y Gales, conformando el Reino Unido de Gran Bretaña. Luego de varios intentos fallidos a lo largo del siglo XVII, fue la Revolución Gloriosa de 1688 la que generó las condiciones necesarias para alcanzar la unificación. Cuando Guillermo de Orange derrocó a Jacobo II se inició un interés por parte de Inglaterra de lograr la unificación con Escocia para evitar una vuelta de los católicos al poder, lo cual se plasmaría en el Acta de Establecimiento de 1701, que prohibía que los católicos se hicieran del trono inglés. La unificación se consumó finalmente con la firma del Acta de Unión en 1707, a través de la cual se creó el Reino de Gran Bretaña con un único Parlamento con sede en Westminster. Antes de la unificación, Escocia era un país económicamente atrasado debido a varios factores: su economía era predominantemente agrícola y estaba lejos de desarrollar una producción industrial debido, en parte, a que sus regiones no estaban integradas comercialmente.

También hay que tener en cuenta que las características geográficas del país no eran del todo propicias para el desarrollo económico; sólo una fracción de sus tierras era apta para el cultivo y muchos de sus ríos no permitían la navegación interna (Emerson, 2003: 9-11). A ello se sumaba que durante la última década del siglo XVII Escocia había experimentado una escasez de alimentos producto de una temporada extremadamente fría, que, incluso, llegó a ocasionar la muerte de una porción de la población. Otro punto crítico de este país se hallaba en sus finanzas, las cuales habían sido diezgadas por el fracaso del Proyecto Darién, un intento del gobierno escocés de expandir su alcance comercial colonizando los territorios de Panamá. Si bien Inglaterra también atravesó condiciones adversas en el siglo XVI, debido, principalmente, a las guerras civiles y cambios de gobierno que perjudicaron al país producto de la lucha entre promonárquicos y parlamentaristas, logró superar antes que Escocia los obstáculos que se interponían para alcanzar el desarrollo del país. En efecto, con la Revolución Gloriosa de 1688 y la asunción de Guillermo de Orange el escenario político inglés cambió sentando las bases para el progreso de la nación. Muestra de ello fue que se sancionó la Carta de Derechos y Libertades en 1689, se otorgó al Parlamento inglés el derecho a legislar y limitar el poder del rey, se fomentó el anglicanismo y la tolerancia religiosa, principalmente a las corrientes protestantes no anglicanas, y se instituyeron las libertades civiles de reunirse y expresarse libremente, generando un clima de libertad y tolerancia. Este nuevo escenario político generó las condiciones para el avance del liberalismo económico en tierras inglesas, las cuales protagonizarían una colosal expansión comercial que llevaría a Inglaterra entre 1756 y 1763 a batallar con Francia en la Guerra de los Siete años para dirimir en qué manos quedaba la supremacía en el comercio internacional (Haakonssen, 1994: xv-xvi). Entre otros factores, esta expansión comercial estimularía el desarrollo de la industria textil en Inglaterra, que finalmente culminaría con la Revolución Industrial hacia 1780 (Hobsbawn, 2001: 59). Con la unificación, estos progresos políticos y económicos se extenderían a otros países del reino permitiendo a Escocia salir de la situación de atraso en la que se encontraba, logrando la modernización de la estructura productiva y comercial de varias de sus regiones. Ciertamente, Glasgow y Edimburgo pusieron en marcha sus economías, convirtiéndose en centros neurálgicos de la actividad industrial británica a partir del siglo XVIII.

Por último, vale decir que los cambios económicos introdujeron modificaciones relevantes en la estructura social de Gran Bretaña. Surgió una nueva burguesía compuesta de industriales, banqueros, comerciantes y nuevos terratenientes, que, sobre la base de su poder económico, forjaron una imagen de sí como una clase que aseguraría la prosperidad y desarrollo de la nación. El ideal que encarnaba esta nueva burguesía sostenía que la actividad productiva en el mercado, el comercio y la acumulación de riqueza eran los pilares de la nueva sociedad y del estatus social. Progresivamente, esta nueva cosmovisión quebrantaría los anticuados credos aristócratas acerca de que el prestigio y la posición social provenían de la estirpe y los títulos nobiliarios heredados, sentando embrionariamente las bases de una concepción moderna y capitalista de la estratificación social. El nuevo burgués, para decirlo en palabras de Eric Hobsbawm (2001:80), “podía convertirse en caballero (gentleman) con su correspondiente casa de campo, quizá con el tiempo ingresaría en las filas de la nobleza, tendría un escaño en el Parlamento para él o para su hijo educado en Oxford o Cambridge”. Pero, además, la incursión de la burguesía en el ámbito cultural vendría de la mano con la consolidación de nuevos circuitos de transmisión cultural que comenzaron a tomar fuerza en el siglo XVII como fueron los Clubs de Caballeros, que no sólo serían espacios para la circulación de las nuevas ideas filosóficas y científicas de la época sino también de los debates neurálgicos de la política británica y la toma de decisiones sobre el destino del Reino Unido.

Junto con estas transformaciones políticas, económicas y sociales, Gran Bretaña experimentó en el siglo XVIII una reforma cultural que la ubicaría en la vanguardia del campo intelectual europeo. En este sentido, Inglaterra y Escocia no serían ajenas a un fenómeno inédito que se extendió por Europa y que bregaba por desterrar la superstición que durante más de trece siglos había predominado en el campo cultural, político y científico durante la Edad Media. Este fenómeno, conocido como la Ilustración, sedimentó la convicción de que sólo el conocimiento basado en el razonamiento, la observación y la experimentación podía ser considerado como un conocimiento verdadero del mundo. En Inglaterra los frutos de la Ilustración alcanzaron madurez en las obras de algunos de los filósofos del siglo XVII y XVIII. Sólo por mencionar algunos de ellos, es oportuno referirse a Thomas Hobbes (1588-1679), quien defendió una lectura empirista y mecanicista del mundo, que sostenía que la realidad se componía

sólo de entidades físicas y no espirituales, y que entre esas entidades se establecían relaciones de necesidad causal de naturaleza también física. Vistas así las cosas, el objetivo era pasar de los fenómenos de movimiento a los principios o fuerzas de la naturaleza que los explicaban. Otra de las principales figuras de la Ilustración inglesa fue, sin lugar a duda, John Locke (1632-1704), cuya importancia reposa en haber desarrollado una teoría de la mente humana a partir de un enfoque empirista que, rechazando la existencia de ideas innatas, afirmaba que las ideas se generaban exclusivamente a través de la sensación y de la reflexión. Además del mecanicismo y el empirismo, la filosofía experimental de Isaac Newton (1642-1727) fue otro de los principales aportes de la Ilustración inglesa. En *Principios matemáticos de la filosofía natural* de 1687, Newton expuso una serie de ideas clave para la ciencia moderna, que manifestaban su convicción respecto de la posibilidad de formular leyes que explicaran el comportamiento de la naturaleza. Los principios metodológicos que orientaban el trabajo de Newton consistían en que a partir de la observación y la experimentación era posible formular leyes matemáticas que expusieran los mecanismos que subyacían a los fenómenos observados.

Cabe señalar que en este contexto de nuevos avances en filosofía natural, el cristianismo seguía gravitando en las discusiones filosóficas y científicas de la época. En Inglaterra varios filósofos y teólogos mostraron una actitud conciliadora con las nuevas corrientes filosóficas que nacían de la Ilustración, criticando las versiones más heterodoxas y mostrando un convencimiento de que la razón y la fe podían conciliarse. Para ellos la razón podía justificar los dogmas de la religión y fundamentar las creencias de la fe. Algunos de los filósofos y teólogos que tuvieron esta postura integraron la Royal Society, de la cual Locke era miembro, y la Escuela de Cambridge. Muchos de estos pensadores escribieron en favor de la defensa de la ortodoxia de la Iglesia Anglicana, y consideraron que los nuevos avances en ciencia podían contribuir a la defensa de la creencia de que Dios no sólo creó el mundo sino que también intervenía en los fenómenos. Si bien ya desde la década de 1620 había autores, como Edward Herbert (1583-1633), por ejemplo, que venían rebatiendo estas tesis teístas, será recién hacia principios del siglo XVIII que los filósofos que sostenían que Dios no intercedía después de todo en los fenómenos del mundo comenzaron a ganar protagonismo. Entre estos partidarios del deísmo se encontraban John Toland (1670-1722), Anthony Collins (1676-1729) y Anthony Ashley Cooper, Tercer Conde de Shaftesbury (1671-1713). Los

intercambios entre teístas y deístas no dejaron de levantar polémicas: la aparición de los escritos de los llamados deístas provocó la inmediata respuesta por parte de los defensores de la ortodoxia anglicana. Por ejemplo, la publicación del panfleto *Bart´lemy fair: or, an Enquiry after Wit* en 1709 fue una respuesta inmediata de Mary Astell (1666-1731) a la publicación de las *Cartas sobre el Entusiasmo* de Shaftesbury que vio la luz en 1707 (Álvarez, 2011).

La unificación del Reino de Gran Bretaña posibilitó que estos avances en filosofía y las discusiones teológicas que provocaban excedieran los límites de Inglaterra y se difundieran en Escocia. En efecto, Glasgow, Edimburgo y Aberdeen, no sólo fueron lugares neurálgicos de la actividad comercial, principalmente a partir de sus puertos y la consolidación de una pujante burguesía, sino que también serían sede de algunos de los principales centros académicos de Europa, como lo eran las universidades de Glasgow y Edimburgo. En su libro *Francis Hutcheson: His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy* publicado en 1900, William Scott acuñó el término Ilustración Escocesa para referirse a las profundas transformaciones del campo intelectual escocés en las primeras décadas del siglo XVIII (1900: 265). A la hora de caracterizar este fenómeno se puede nombrar los aportes al estudio de la moralidad de Francis Hutcheson (1694-1746), pasando por los planteos de economía política y moral de Adam Smith (1723-1790) hasta las contribuciones que realizaron los ilustrados escoceses en el campo de las ciencias naturales y la cultura¹. Claramente, la mayoría de estas ideas, que, por cierto, no sólo impactarían en su país, sino también en el resto de Europa e incluso en América², estuvieron inspiradas, en parte, en la Ilustración Inglesa. Por un lado, varios filósofos de las universidades escocesas, como Thomas Reid (1710-1796), Dugald Stewart (1753-1828) y Adam Ferguson (1723-1816), se mostraron atraídos por la obra de Locke y continuaron el examen de la mente humana a partir de los principios del empirismo. Por otro lado, entre fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII se generaron las condiciones para que la filosofía experimental arribara a las universidades escocesas. Muestra de ello fue que en 1690 se creó una Comisión Parlamentaria de Visitas que tenía la misión de revisar los planes de estudio de las universidades, lo cual generó un debate público acerca de cuáles debían ser los lineamientos educativos a impartir en las casas de estudios. En el contexto de ese debate se publicó anónimamente

¹ Para ampliar esta caracterización se puede apelar a Wood (2003).

² Para un análisis del impacto de la Ilustración Escocesa en Europa y América se recomienda la lectura de Malherbe (2003) y Fleischacker (2003) respectivamente.

en 1704 el folleto *Propuestas para la reforma de escuelas y universidades* que manifestó la necesidad de incluir en mayor medida contenidos relativos a matemática y ciencias naturales. Así, progresivamente la filosofía experimental comenzó a introducirse en los planes de estudios de las universidades escocesas y a ser difundido a través de algunos de sus profesores, como fueron los casos de James Gregory (1638-1675) y Colin Maclaurin (1698-1746), quienes lo hicieron desde sus cátedras en la Universidad de Edimburgo, en donde el propio Hume tomó clases y accedió al empirismo inglés y a la obra de Newton.

El hecho de que Hume llevó los principios del empirismo a sus últimas consecuencias, aportó a la construcción de la imagen de este filósofo como un escéptico. Al respecto, vale aclarar que en manos del escocés el escepticismo es “mitigado”, ya que el conocimiento no sólo debe ser evaluado por su coherencia interna sino también por el aporte que hace a la preservación de la vida social, mostrando que si bien hay saberes que resultan inconsistentes deben ser aceptados por su contribución práctica (Calvente, 2008). Además de ser calificado como escéptico, el de Edimburgo también fue interpretado a la luz de los principios naturalistas de su filosofía (Kemp Smith, 1941). Desde esta perspectiva se puso el acento en el hecho de que en la filosofía humeana los agentes y sus facultades son comprendidos como parte de la naturaleza, resultando posible para la investigación filosófica detectar las causas naturales de su constitución al igual que en el caso de los fenómenos de la naturaleza. Al estudiar la naturaleza humana desde estos postulados, Hume sostuvo que si bien los elementos cognitivos y pasionales de los humanos eran universales para todos los agentes indistintamente de la sociedad donde vivían, sus comportamientos no resultaban para nada homogéneos cuando se pasaba de una sociedad a otra. Esto se debía al hecho de que la educación y las costumbres, que sí variaban de una sociedad a otra, eran las que modelaban las pasiones de la naturaleza humana y producían la diversidad de conductas que se registran en la historia (Calvente, 2015). Esto, en parte, ayuda a entender la preocupación del escocés por conocer la sociedad inglesa y el particular momento que atravesaba en el siglo XVIII a través del estudio de su historia. Este interés de Hume se venía desarrollando desde la década de 1740 y se intensificó años después cuando accedió al puesto de bibliotecario de la Facultad de Derecho de Edimburgo en 1752. Estos estudios cristalizarían en la publicación de los 6 volúmenes de la *Historia de Inglaterra* en los

años sucesivos a 1754, cuando se publicó el primero de ellos dedicado a la historia de los Estuardo hasta la decapitación de Carlos I en 1649. El enfoque que estaba supuesto en estos estudios sostenía que los eventos históricos pertenecían a las cuestiones de hecho dado que de ellos era posible obtener un registro fáctico a partir del cual se establecían generalizaciones, nunca absolutas sino solo con un grado de probabilidad, sobre las sociedades, arribando a la idea de que no todas las sociedades mostraban las mismas regularidades en relación a las conductas de los agentes. Pero lo que destaca de la investigación histórica que ofrecía Hume era que no pretendía solamente narrar eventos pasados sino que también intentaba hacer un aporte para pensar el presente de su época. En efecto, la historia de Inglaterra tenía el objetivo de brindar al público un conocimiento profundo de su tradición con la intención de afrontar los problemas que atravesaba la región y determinar cuáles eran las instituciones y costumbres que permitirían consolidar el progreso. Para alcanzar este impacto en el público Hume asumió que la escritura de la historia debía adoptar un género literario particular, el que algunos especialistas en este asunto denominan literatura sentimental. El objetivo, en líneas generales, era narrar la historia de Inglaterra de tal manera que a partir de la exaltación de los rasgos virtuosos de sus personajes heroicos se suscitara los sentimientos morales, costumbres e instituciones adecuados para el momento histórico que atravesaba el país (Uljadón, 2013: 15-17).

En el marco de esta intención de Hume de contribuir al encauzamiento de los desafíos que enfrentaba Gran Bretaña es que deben comprenderse también sus escritos sobre filosofía práctica. Lo primero a señalar es que los aportes que el escocés hizo en esta área no estuvieron desvinculados de los debates que desde hacía décadas venían protagonizando los filósofos respecto de los fundamentos de la moral. Con la intención de reconstruir estos debates y configurar un contexto de la propia filosofía moral de Hume, cabe mencionar que las principales corrientes de filosofía moral que estaban en boga en el siglo XVIII eran el iusnaturalismo, el egoísmo moral, el racionalismo ético y el sentimentalismo moral. Para iusnaturalistas como Hugo Grocio (1583-1645) y Samuel Pufendorf (1632-1694), entre otros, la moral se fundaba en el Derecho Natural, el cual se sustentaba en un instinto de sociabilidad o *appetitus societatis*. Para esta corriente el fundamento de la moral se encontraba en la posibilidad de que el agente evaluara racionalmente si sus actos eran concordantes con los principios naturales de racionalidad y sociabilidad, que se conocían gracias a que la razón podía deducir las

normas del Derecho Natural para cuidar y promover los lazos sociales. En este sentido, las conductas moralmente correctas eran aquellas que, permitidas por el derecho natural, promovían la vida en sociedad, mientras que las conductas que socavaban la convivencia eran prohibidas y catalogadas como moralmente repudiables. En cambio, algunos filósofos ingleses como Hobbes, Locke y Bernard Mandeville (1670-1633) negaban este *appetitus societatis* ya que consideraban que la naturaleza humana era fundamentalmente egoísta, y que tanto la sociedad como la moral eran artificios que garantizaban la maximización del interés personal. Para los defensores del egoísmo moral la razón no tenía ninguna función motivacional en las conductas sino que sólo suministraba la información necesaria que le permitía al agente saber cuáles eran los comportamientos que reportarían el mayor beneficio para sí mismo. Así, la razón evaluaba las situaciones en términos de costo y beneficio, y establecía cuál era la decisión más conveniente para el agente; la razón, así, era caracterizada de manera instrumentalistas, como un mero cálculo racional que prescribía las acciones necesarias para la autopreservación. Para racionalistas éticos como Ralph Cudworth (1617-1688), William Wollaston (1659-1724) y Samuel Clarke (1675-1729) la comprensión de los fenómenos morales requería delimitar un orden objetivo que ofreciera los criterios para distinguir el vicio de la virtud. De este modo, la moral quedaría a salvo del relativismo que traía aparejado derivarla de las convenciones sociales o de los datos provenientes de los sentidos. Para los racionalistas el conocimiento del bien moral, ya sea intuitivo o demostrativo, conllevaba la obligación de actuar en el sentido que determinaba la razón. De este modo, la razón presentaba una faz práctica en cuanto proveía el motivo para actuar conforme al bien moral. Otra corriente con peso en el debate sobre los fundamentos de la moral fue el sentimentalismo moral. Esta posición consideró, al igual que el egoísmo moral, que el fundamento de la moral se encontraba en las afecciones aunque, a diferencia de aquel, sostenía que no debía buscárselo en los intereses egoístas sino, por el contrario, en sentimientos de otro tipo, más proclives al interés público y la vida social. Shaftesbury, Joseph Butler (1692-1752) y Francis Hutcheson suelen ser incluidos en esta corriente, para la cual de las afecciones que componen la naturaleza humana, era el sentimiento moral el que explicaba los fenómenos morales, y la razón no suministraba un motivo para la acción, ya que sólo justificaba las conductas a partir de la información que suministraba con relación a los medios y fines que se buscaban en vistas del interés general. De este modo, una conducta que llevaba a cabo un agente era moralmente correcta siempre y cuando dicha acción condujera al interés general.

Frente a este debate, Hume se posicionó como un defensor del sentimentalismo moral. Él estaba convencido, por un lado, de que eran los sentimientos y afecciones naturales las que explicaban los fenómenos morales, aunque, a diferencia de los egoístas morales, consideraba que los sentimientos que explicaban la moralidad eran emociones benevolentes y proclives a la vida social, y, por otro lado, que bajo ningún punto de vista la razón tenía un poder motivacional directo sobre las conductas. Para él, las instituciones sociales eran el resultado necesario del progreso de las pasiones humanas y no una consecuencia inmediata y voluntaria de éstas. Si bien de este modo reconocía al igual que el contractualismo el carácter convencional de las instituciones sociales, sostenía, en cambio, que se trataba de convenciones que no eran el producto de actos voluntarios que los agentes adoptaban para satisfacer sus pasiones egoístas, sino que eran el resultado de un desarrollo natural y necesario de las pasiones humanas. Esto significaba que la modificación de los sentimientos de los agentes venía de la mano con cambios en la organización de las instituciones sociales. Sus descripciones teóricas de la sociedad partían de estadios primitivos y rudimentarios donde las afecciones estaban en un estado inicial en el que prevalecían el interés particular y la preocupación por la estirpe, para pasar luego a etapas donde esos sentimientos evolucionaban de tal manera que el agente lograba ser interpelado por lo que les sucedía a otros que estaban por fuera de la proximidad familiar. Un elemento que resultaba central para comprender los estadios de la sociedad era el modo como los agentes producían los medios suficientes para subsistir, lo cual implicaba que la propiedad privada fuera una cuestión central a explicar en el desarrollo de los estadios (Wenses Simon, 2007: 41). Así, en cada etapa se describía un tipo particular de economía y comercialización que se correspondía con el desarrollo pasional de los agentes.

A través de estos hallazgos, Hume mostraba que la filosofía no solo podía visualizar los problemas morales que se abrían en una sociedad en plena transformación, sino que también podía suministrar las respuestas necesarias para esbozar un programa de reforma moral. Comprender los fenómenos morales a partir del conocimiento histórico y de los aspectos cognitivo y pasional de la naturaleza humana, tal como estos se desplegaban en las diferentes sociedades y etapas históricas, podía contribuir también a determinar cuáles eran las instituciones y costumbres más propicias para sentar las bases de una nación integrada al circuito comercial, político y cultural europeo.

Del pensamiento moral que propone Hume nos interesa en esta investigación examinar puntualmente su teoría de la justicia. En ella el filósofo de Edimburgo establece que la propiedad privada surge como una convención social que adoptan los agentes para garantizar tanto la estabilidad y el progreso de la sociedad como su interés personal, y que se cristaliza en la aceptación de un esquema cooperativo que presenta al respeto de las posesiones ajenas como condición para la conservación segura de las propias. A diferencia de los contractualistas, Hume sostiene que el carácter convencional de la justicia descansa, más bien, en la adopción no tácita por parte de los agentes de un esquema de comportamientos coordinados donde cada uno de ellos muestra su disposición a cooperar con el interés público y el progreso de la vida común a través del acatamiento de las reglas de justicia. En la teoría humeana la justicia es una convención que supone que las pasiones humanas evolucionan no sólo para que los agentes sean conscientes de la necesidad de cooperar, sino también para que adquieran, al mismo tiempo, la motivación necesaria para ser honestos de manera regular y constante. En efecto, Hume no deja de reconocer que el origen y acatamiento de la justicia se encuentra ligado a la neutralización de las afecciones naturales autointeresadas de los agentes. La naturaleza humana en su condición primitiva se encuentra motivada por el interés propio y considera que los medios más propicios para satisfacerlo es el camino individual, inmediato y sin establecer ninguna código de comportamiento con otros. Los agentes encuentran la motivación suficiente para acatar las reglas de justicia en la medida en que comprenden que perseguir sus pasiones egoístas de esta manera es el principal obstáculo para la consolidación de la vida en sociedad, y que resulta indispensable que consideren un punto de vista común que les permita contemplar el interés público. En la medida en que las pasiones egoístas ceden su lugar a este punto de vista común es posible para Hume el desarrollo y cultivo de un sentimiento moral que sea fuente tanto de la motivación como de la evaluación moral. Este sentimiento moral no constituye un principio subjetivo, relativo a cada agente, sino que manifiesta una afección común a todos, de modo tal que si bien los agentes difieren en sus preferencias y modos de interpretar sus contextos, ello no evita que compartan un mismo sentimiento en relación con la sociedad y el interés público.

Ahora bien, como ocurre con la obra de muchos autores, cuando se abordan con mayor profundidad los textos donde Hume expone su teoría de la justicia surgen algunos interrogantes muy interesantes. En el *Tratado*, la justicia cristaliza en un esquema

cooperativo que adopta cada uno de los agentes y donde todos están dispuestos a respetar las posesiones ajenas porque ello garantiza que cada uno pueda gozar de su propiedad. En esta obra la motivación que tienen los agentes se articula en dos momentos, uno donde las interacciones sociales son limitadas a los vínculos familiares y la motivación es autointeresada, en cuanto se asume que la justicia es la vía más eficiente de maximizar el propio interés y el del propio clan, y otro momento donde los agentes empiezan a interactuar en una sociedad avanzada y se desarrolla un sentimiento moral que si bien encuentra su origen y desarrollo en la naturaleza humana requiere del estímulo de algunos artificios como la educación de los padres y la acción de los políticos que anexan a los comportamientos justos e injustos las ideas de virtud y vicio respectivamente. Estas acciones de inculcación moral de las generaciones adultas hacia los jóvenes amplían el alcance de la simpatía, que es una afección natural, corrigiéndola y sentando las bases para el surgimiento del sentimiento moral, y, junto con ello, de un tipo de motivación desinteresada y estrictamente moral. Con algunas diferencias en el vocabulario y las estrategias de análisis Hume defiende esta última idea en la IPM, donde señala los beneficios para el interés público que se desprenden de la adopción de las reglas de justicia y de qué manera el agente se ve motivado a acatarlas a partir del sentimiento moral.

Sin embargo, hacia el final de esta última obra, en IPM 9.22 Hume introduce, a través de la figura del sinvergüenza astuto (*sensible knave*) (en adelante SA), la posibilidad de que desde el punto de vista del interés propio existan algunas ocasiones en las que el agente no se vea motivado a obedecer las reglas de justicia, ya que desobedeciendo obtendría un beneficio mayor que el que alcanzaría siendo honesto. El filósofo escocés deja en claro que este caso no implica ningún perjuicio para la vigencia del sistema de justicia y la sociedad en su conjunto, ya que se trata de una acción aislada. Si bien en los párrafos siguientes (23-25) Hume elabora una réplica al SA en donde aclara cuáles son las consecuencias que éste debe afrontar al comportarse de manera deshonesto, la cuestión no deja de ser problemática. El SA no es un agente que desconozca la relevancia de la justicia para el mantenimiento y progreso de la sociedad, sino que lo que plantea su racionalidad es que puede obtener mayores ventajas para sí mismo desobedeciendo ocasionalmente, mientras otros, en cambio, actúan honestamente sin excepciones. Interpretado como un *free-rider*, el SA ofrecería la prueba de que no todos los agentes se ven motivados por un sentimiento moral sino que algunos de ellos acatan

guiados por el interés propio. De este modo, el SA pondría en entredicho la tesis humeana acerca de la existencia de un principio antropológicamente compartido como es el sentimiento moral. Si consideramos, como hemos dicho anteriormente, que ese sentimiento moral requiere de una progresión y cultivo continuos que corrigen las afecciones egoístas, podríamos pensar contemplando la racionalidad y el comportamiento del SA que (i) el sentimiento moral no sería un principio universal de la naturaleza humana o (ii) que las condiciones para que el sentimiento moral se desarrolle en el agente no resultan eficaces en todos los casos, ya sea porque las condiciones para que se refine y cultive no son igualmente eficientes para todos los agentes o porque el interés egoísta en ocasiones no puede ser corregido.

Asimismo, debe reconocerse que la apelación a la figura de un sinvergüenza que cuestiona el acatamiento de la moral tiene antecedentes en los filósofos morales previos a Hume. Un ejemplo claro lo hallamos en la obra de Shaftesbury, quien expone en varios de sus textos reiteradas alusiones al sinvergüenza. Si bien tendremos oportunidad de explayarnos al respecto, cabe señalar por ahora que en Shaftesbury estas referencias al sinvergüenza se exponen en el marco de una crítica a las tesis del egoísmo moral. Al utilizar la figura del sinvergüenza el conde no sólo utiliza su ingenio humorístico para ridiculizar el comportamiento del agente que actúa motivado sólo por el interés propio, sino que también lo hace con un propósito constructivo, al buscar influir sobre las motivaciones y cultivar en los lectores afecciones morales. Este antecedente en la obra de Shaftesbury no es para nada menor ya que nos permite sumar una lectura adicional al estudio sobre el SA que nos proponemos llevar a cabo. Por un lado, como vimos, el SA puede ser examinado en un nivel teórico en lo que respecta a los desafíos que presenta a una teoría que plantea que la motivación del agente descansa en un sentimiento moral. Pero, por otro lado, también podemos analizarlo desde otra dimensión, digamos discursiva, que enfoca el análisis del pasaje del SA desde la idea de que las figuras retóricas pueden influir en la motivación.

A la luz de estas consideraciones, en esta investigación nos proponemos afrontar los siguientes interrogantes en relación con la motivación que tienen los agentes a ser honestos ¿Está Hume, acaso, expresando una tesis en IPM 9.22-25 acerca de la motivación de los actos honestos que contradice sus tesis sobre el sentimiento moral? ¿Cómo comprender el hecho de que Hume al mismo tiempo que afirma la existencia de un sentimiento moral como el motivo de la agencia moral, insinúe al final de su última

y, según él, principal obra moral que en algunas oportunidades el interés propio puede conducir a la desobediencia? ¿De qué manera se puede interpretar el comportamiento del SA en una teoría de la justicia que asume que bajo ciertas condiciones causales específicas todo ser humano necesariamente se ve afectado por las inclinaciones humanitarias de un sentimiento moral? Estas son las preguntas que orientan esta investigación, cuyo objetivo general será examinar el pasaje IPM 9.22-25 en el marco de una teoría sentimentalista que afirma que las afecciones humanitarias son las que explican la agencia moral.

Planteado este objetivo, nos detendremos a analizar específicamente las siguientes cuestiones. La primera se refiere al modo en que la teoría humeana de la motivación permite comprender cuáles son los estímulos que tienen los agentes para obedecer la virtud de la justicia. El enfoque de análisis que adoptaremos nos lleva a examinar la teoría de la motivación que el de Edimburgo desarrollada en T2 y en la *Disertación*. En dicho examen nos detendremos en cuáles son las funciones que Hume le asigna a la razón y las pasiones en la motivación del agente frente a la virtud de la justicia. En este sentido, el primer objetivo específico consiste en advertir la importancia de la teoría de la motivación que expone Hume como marco para la comprensión de su concepción de la agencia honesta y, puntualmente, para la interpretación del SA. En relación con este primer objetivo argumentaremos en favor de la hipótesis de que la motivación frente a la justicia descansa en la posibilidad de que los agentes alcancen una determinada disposición en la intensidad con que sus pasiones se presentan a la mente a partir de los razonamientos probables que provee la razón. Creemos que estos planteos sobre las pasiones revisten una importancia central para comprender el acatamiento de las reglas de justicia como así también el comportamiento de alguien que discrecionalmente decide ser deshonesto como es el caso del SA.

Los interrogantes que abre el SA requieren abordar una segunda cuestión de la teoría moral de Hume que se refiere a los dispositivos³ mediante los cuales los sentimientos egoístas se refinan y evolucionan hacia un punto de vista moral e imparcial. Si bien Hume reconoce que la naturaleza humana presenta un sentimiento moral que inclina a los sujetos a convivir y empatizar con otros, no es menos cierto que ese sentimiento

³ Por dispositivo entendemos toda práctica social con la capacidad de orientar las conductas de los agentes. Se ha elegido este concepto porque permite capturar un conjunto amplio de prácticas sociales que van desde la educación, la inculcación política hasta otros mecanismos de socialización.

requiere de un proceso de inculcación moral mediante el cual los agentes desestiman sus inclinaciones egoístas para priorizar el interés público. Un segundo objetivo específico radica, entonces, en indagar los dispositivos que refinan el sentimiento moral y de qué manera operan en la neutralización de los efectos nocivos de las inclinaciones egoístas para la vida en común. Una segunda hipótesis que consideraremos en esta investigación se refiere a que Hume estaría sosteniendo que el sentimiento moral requiere de un proceso de refinamiento moral continuo, inacabado y requerido de ajustes según las exigencias que imponen los contextos y condiciones sociales, que resulta indispensable para que los agentes tengan razones para respetar la propiedad y, en consecuencia, sus pasiones se dispongan de tal manera que los motiven a actuar honestamente. La efectividad de este proceso permitiría entender por qué algunos agentes se encuentran motivados para ser justos y otros, como el SA, no.

En tercer lugar, la indagación anterior acerca de la cultivación del sentimiento moral nos invita a ahondar en la comparación entre este modo que tiene Hume de comprender el refinamiento moral y el de otros autores que suelen ubicarse en la corriente sentimentalista. Al respecto, nos detendremos en la obra de Shaftesbury, para quien la propia filosofía moral puede ser un dispositivo de cultivación moral a través de la adopción de una modalidad de expresión que incentive a los agentes a comportarse de acuerdo con su naturaleza social y moral. Esta dimensión de análisis sobre el quehacer filosófico que nos abre la obra de Shaftesbury nos conduce a examinar parte de la propia producción filosófica de Hume como uno de los dispositivos de refinamiento moral. Por estas razones creemos conveniente plantear como tercer objetivo específico evaluar la posibilidad de que tanto la apelación a la figura del SA como la réplica que frente a éste se esgrime formen parte de los dispositivos de refinamiento moral que Hume considera necesarios para la neutralización de las inclinaciones egoístas como las que muestra el SA con su comportamiento. En relación con este último objetivo consideraremos viable asumir que el pasaje bajo análisis (IPM 9.22-25) no constituye la defensa de una tesis filosófica sobre el comportamiento humano sino que debe ser comprendido en el nivel de discurso filosófico que Hume identifica con la exaltación del comportamiento virtuoso, o como él gusta llamar, “la pintura”. En efecto, Hume reconoce en varias de sus obras morales que la filosofía puede expresarse a través de dos registros de discurso: un nivel teórico que tiene como objetivo comprender el funcionamiento de la naturaleza humana a través de una descripción de sus partes y

mecanismos constituyentes, y otro nivel práctico que se propone promover las conductas virtuosas y evitar las viciosas. En este último nivel de discurso, creemos, debe ser interpretado el pasaje IPM 9.22-25.

De acuerdo a los objetivos consignados, la presente investigación se estructura de la siguiente manera. Los capítulos 1, 2, 3 y parte del 4 estarán dedicados al abordaje de nuestra primera hipótesis, es decir, de aquella que asevera que la teoría humeana de la motivación auxilia no solo a comprender el acatamiento de la justicia sino también los casos de desobediencia, y particularmente el caso del SA. En el capítulo 1 titulado “La naturaleza del artificio justicia” reconstruimos la teoría de la justicia que Hume expone tanto en T3 como en la IPM, con la intención de poner en contexto el comportamiento que se le endosa al SA (IPM 9.22). Tendremos oportunidad de ver que más allá de las diferencias en el enfoque de análisis y en el vocabulario de T3 y la IPM, existe un núcleo doctrinal lo suficientemente robusto como para afirmar que existe una misma teoría de la justicia en las dos obras. En este recorrido tendremos la oportunidad de plantear la complejidad que presenta la motivación que está detrás de la justicia y de qué manera se comprende la función motivacional del sentimiento moral en dicha virtud. Ya en el capítulo 2, “El caso del SA: una breve reseña de sus interpretaciones”, describiremos con precisión el razonamiento que defiende el SA con relación al cumplimiento de la justicia y especificaremos los interrogantes que dicho pasaje provoca. También ofrecemos en este capítulo al lector una reseña de las lecturas que han realizado los y las especialistas acerca del caso del SA. En el capítulo 3, denominado “Razones, motivos y agencia”, se desarrolla la teoría de la motivación de Hume, poniendo el foco en el caso de la justicia, y la manera en que intervienen el interés personal y la razón en el caso puntual de esta agencia. La intención detrás de esto último es marcar los matices que adquieren ambas facultades en la agencia humana a los ojos del escocés, y de qué manera éste se posiciona frente a dos corrientes del pensamiento moral sumamente importantes en el siglo XVIII, el racionalismo ético y el egoísmo moral. Con los hallazgos del capítulo 3 entre manos, en el capítulo 4 “La deshonestidad del SA” analizaremos el comportamiento del agente deshonesto, especificando de qué manera operan sus aspectos cognitivos y pasionales. Aquí veremos cómo el carácter del SA contrasta con el de un agente honesto que prioriza la

convivencia bajo la institución de la justicia en un horizonte de largo plazo. Asimismo el capítulo 4 será el marco en el cual tendremos la oportunidad de abordar nuestra segunda hipótesis, la cual defiende la idea de que en la filosofía moral de Hume cumplen un rol relevante los dispositivos de refinamiento del sentimiento moral. La educación de los padres y la acción de los políticos intervienen sobre la disposición pasional de los agentes a los efectos de alcanzar el comportamiento virtuoso. Pensar la efectividad de estos dispositivos para el caso puntual de la justicia permitiría comprender por qué algunos agentes se encuentran motivados para ser justos y otros, como el SA, no. Finalmente, la tercera hipótesis que indica que IPM 9.22-25 debe ser comprendido en el marco del proyecto humeano de asumir a la filosofía desde su potencial retórico para la excitación del comportamiento virtuoso, será tratada en los capítulos 5 y 6. En el capítulo 5 titulado “El desdoblamiento del discurso filosófico en Shaftesbury” examinaremos el proyecto que defiende este filósofo de asumir a la propia enunciación filosófica como un recurso para cultivar el sentimiento moral de los agentes. Veremos de qué manera el conde lleva a cabo una contienda con el egoísmo moral a través de una herramienta que provee la filosofía como es el humor, y particularmente la ridiculización de dicha corriente a través de la figura del sinvergüenza. Creemos que este proyecto shaftesburiano sirve como marco para que en el capítulo 6 “Hume pintor” ensayemos una interpretación alternativa del pasaje del SA, que consiste en que en estas líneas el de Edimburgo otorgaría a la filosofía una dimensión práctica a través de la función retórica y persuasiva que ésta puede adquirir para fomentar la virtud.

Capítulo 1

La naturaleza del artificio justicia

1.1. La justicia y los principios de la naturaleza humana

Páginas atrás intentamos mostrar que cuando se coloca el comportamiento deshonesto descrito en IPM 9.22 en el contexto de una filosofía sentimentalista que concibe la justicia como una virtud artificial cuya progresiva inculcación social favorece un refinamiento de costumbres propicio para el cultivo más o menos reflexivo del sentimiento moral, surgen, al menos, algunos interrogantes sobre cómo debe ser comprendido un agente con un carácter moral del estilo del SA. Para tener mayores elementos que nos permitan llevar a cabo un análisis de esta intrigante figura del repertorio literario humeano, en este capítulo nos dedicaremos a esbozar a grandes rasgos la naturaleza del artificio justicia, con énfasis en su relación con los principios de la naturaleza humana, su origen y los motivos que inclinan a los agentes a acatarlo.

Si se preguntase por las obras humeanas en las que pudiera encontrarse un abordaje sistémico sobre el asunto de la justicia, diríamos que son, principalmente, dos los escritos a los que dirigirse: el tercer tomo del *Tratado* y la IPM. El segundo de ellos es, según el propio autor, una “reelaboración” del primero. Es bien sabido que la aparición del escocés en el campo intelectual europeo fue a temprana edad con la publicación del *Tratado* entre 1739 y 1740, con tan sólo 28 años. Se trataba de un texto sumamente ambicioso que pretendía ofrecer un análisis integral de la naturaleza humana que diera cuenta de sus aspectos cognitivos, pasionales y morales y de la interdependencia entre ellos. Sin embargo, el *Tratado* no generó el reconocimiento y estima que el propio Hume había proyectado con ansias. Como él mismo reconoció años más tarde en MV, “salió muerto de las prensas” (Hume, 1984: 53). Producto de esta desilusión el filósofo se sumergió en una profunda reflexión para indagar las causas de su fracaso, arribando a la conclusión de que los problemas del *Tratado* radicaban más en cómo estaban expresados sus argumentos que en las tesis que se postulaban, un desatino que, en última instancia, descansaba en una decisión precipitada de publicar una obra que aún requería de mayor tratamiento; un error, según él, típico de la juventud.

Con esta autocrítica en mente, Hume reelaboró a partir de la década de 1740 los tres tomos del *Tratado*. Los planteos sobre la moral contenidos en T3, entre los que se encontraban sus desarrollos sobre la justicia, fueron refundidos en la IPM, libro que salió a la luz en 1751. Hume reconocería también en su autobiografía que mientras que la reelaboración de las tesis sobre las pasiones de T2 sólo dio como resultado unas obras de menor importancia, los desarrollos de T3, como así también los de T1, fueron objeto de una reelaboración profunda. Para Hume la IPM era un escrito superador comparado con T3, a tal punto pensaba esto el de Edimburgo que llegó a escribir una *Advertencia* que fue agregada póstumamente a la IPM donde manifestaba a sus lectores que: “De ahora en adelante, el autor desea que las piezas que siguen se tomen como las únicas que contienen sus sentimientos y principios filosóficos” (Hume, 2015: 35). Pero Hume no sólo consideraría que la IPM era un escrito superador de T3 sino que además sostenía que el escrito de 1751 era “sin comparación el mejor de mis escritos, sean históricos, filosóficos o literarios” (Hume, 1984: 60)⁴. Sin embargo, pese a estos esfuerzos por dejar en claro cómo debía leerse su *corpus*, la posteridad consideró que la obra juvenil era un escrito tan importante como la IPM, y que los argumentos de T3 eran un punto de referencia indispensable para comprender la teoría humeana de la justicia en todas sus aristas. De este modo es común ver que los y las especialistas asumen que las tesis defendidas en la IPM adquieren sentido cuando se las inspecciona a la luz de los planteos de T3.

La tesis más general sobre la justicia que atraviesa a ambas obras puede resumirse de la siguiente manera con palabras del propio autor:

Y esto no puede hacerse de otra manera que mediante la convención, en la que participan todos los miembros de la sociedad, de conferir estabilidad a la posesión de estos bienes externos, dejando que cada uno disfrute pacíficamente de aquello que pudo conseguir gracias a su laboriosidad o suerte. De esta forma, todo el mundo sabe lo que le es

⁴ Develar cuál es el sentido de esta apreciación que hace Hume de la IPM ha sido el propósito de algunos especialistas, por ejemplo Baier (2008). Si bien el análisis puntual de esta cuestión excede los límites de esta investigación, consideramos que de ella se desprenden algunos elementos que sí resultan pertinentes para lo que nos proponemos desarrollar aquí. Aunque tendremos oportunidad de volver sobre este asunto en capítulos siguientes con el propósito de abordar nuestra tercera hipótesis, basta con señalar por ahora que el interrogante acerca de qué sentido tiene la declaración de Hume de que la IPM es “incomparablemente el mejor” de todos sus escritos ha conducido a los y las intérpretes, entre ellos a Baier, a pensar que la obra tardía expresa una preocupación por parte del escocés sobre el formato literario mediante el cual se expresa la filosofía y la manera más adecuada que puede adoptar ésta para dar a conocer su mensaje para un determinado público.

posible poseer con seguridad, y las posesiones se ven restringidas en sus movimientos partidistas y contradictorios (T.3.2.2.9/SB489).

Y también:

En resumen, nos parece haber alcanzado así un conocimiento de la fuerza del principio por el cual se ha insistido aquí y podemos determinar qué grado de estima o de aprobación moral puede resultar a partir de las reflexiones sobre el interés y la utilidad públicas. El hecho de que se requiera de la justicia para mantener la sociedad es el único fundamento de esa virtud y, como ninguna excelencia moral es estimada en mayor grado, podemos concluir que esta circunstancia de la utilidad tiene, en general, la energía más fuerte y el dominio más completo sobre nuestros sentimientos (IPM 5.48/SB203-204)

Empuñar esta opinión sobre la justicia, lo compromete a Hume con exponer de manera convincente un conjunto de elementos implicados en la definición de este concepto y la interdependencia que entre ellos se erige:

- La justicia es una convención que determina reglas cooperativas para guiar el comportamiento humano, que surge y se conserva gracias a que resulta compatible con los principios de la naturaleza humana.
- En cuanto convención, la justicia tiene un origen situado que es antecedido por un estado de la vida humana donde los comportamientos no están regulados por dicho artificio. Esto requiere caracterizar dicho estado y enunciar las condiciones que adquieren las interacciones humanas y que llevan a que la adopción de la justicia se vuelva indispensable e inevitable para la convivencia y la prosperidad de la sociedad.
- La justicia es, en términos de eficiencia, el punto óptimo de la agencia humana teniendo en cuenta las necesidades que requiere la convivencia humana en un determinado estadio de su desarrollo, generando los códigos de relación humana mínimos para alcanzar la armonía y la prosperidad individual y de la sociedad.
- La pertinencia de la justicia no descansa única ni principalmente en su capacidad resolutoria en cuanto código de convivencia, sino que también es moralmente aprobable y los miembros de la sociedad se ven motivados a cumplir con ella porque contribuye al interés público, el cual es de estima para los sujetos debido a las inclinaciones altruistas que impone la naturaleza humana.

En relación con este punteo, el abordaje de los principios de la naturaleza humana que hacen viable la justicia puede encontrarse en la obra de Hume en el marco de su tratamiento del mecanismo que hace posible las distinciones morales. Como ya se dijo en la introducción, influenciado por el empirismo inglés Hume aborda el interrogante respecto de cómo se establecen las distinciones morales entre el vicio y la virtud como una cuestión circunscripta exclusivamente a los hechos. Referirse a un carácter como virtuoso o vicioso es un hecho frecuente en las interacciones sociales cotidianas que está mediado por los parámetros que imponen tanto la moralidad como las instituciones de la sociedad. Este procedimiento valorativo de las conductas es para Hume el que suministra el registro empírico que necesita su ciencia moral para determinar un criterio que permita distinguir la virtud del vicio. Es así que vemos tanto en el *Tratado* como en la IPM el despliegue de una teoría de la evaluación moral que aborda dos aspectos: por un lado, el análisis de los mecanismos de la evaluación moral y, por otro, el producto de dicho mecanismo, esto es, las cualidades que son catalogadas como virtuosas (Tasset, 1989: 56). Con relación al primero de estos aspectos, cabe mencionar que cuando un espectador moral examina una acción lo hace tomando en consideración las cualidades mentales, esto es, los principios afectivos motivacionales que tiene el agente para actuar. La contemplación de ciertos motivos producirá en el evaluador una emoción placentera que generará la aprobación moral y la estimación virtuosa de la acción, mientras que otras cualidades mentales generan lo contrario, es decir, dolor o desagrado, sentando las bases para la reprobación moral y el etiquetamiento de la acción como viciosa: “toda cualidad mental es denominada virtuosa cuando su mera contemplación causa placer, y que toda cualidad que ocasiona dolor es viciosa” (T3.3.1.10/SB 578). Si bien en la IPM la apelación a las experiencias placenteras se desdibuja en la explicación de la evaluación moral, existe una continuidad que es difícil de negar incluso para una lectura desapercibida: “Nada queda por nuestra parte, sino percibir algún sentimiento de reprobación o de aprobación, a partir de la cual declaramos a la acción ilícita o virtuosa” (IPM A1.12/SB 291). Ahora bien, puede suceder que lo que es digno de aprobación para alguien no lo sea para otro, y el hecho de que la realidad social donde se llevan a cabo los exámenes morales sea multifacética (en tanto existen diferencias en los intereses en la convivencia humana) podría llevar a pensar que las evaluaciones morales resultan diversas en correspondencia con esa heterogeneidad de intereses. Hume es consciente de este punto, y por eso indica que el espectador moral valora las acciones desde un punto de vista imparcial que se identifica con una perspectiva general y

proclive al interés público, es decir, desinteresada en relación con las inclinaciones egoístas del sujeto. Aquí es donde aparece un concepto central en la teoría moral que el escocés defiende, nos referimos al sentimiento moral. Así, por un lado, a diferencia de los racionalistas, es una afección natural la que posibilita que los sujetos distingan moralmente las conductas, una afección que, por otro lado, contrariamente a lo que sostienen los egoístas morales, manifiesta una tendencia de los sujetos a preocuparse por el bien común⁵. Así, cuando Hume examina la moralidad llega a la conclusión de que es posible afirmar que existe un sentimiento común a todos los sujetos, que habilita una uniformidad en cuanto a cómo estos juzgan moralmente las acciones. Ahora bien, en el *Tratado* el sentimiento moral no es descrito como un principio afectivo que aparece ya definido y consolidado en la constitución natural de los sujetos, sino que su fijación requiere de una serie de progresos y correcciones de aquellas afecciones que sí están presentes en la complejidad emocional humana en sus estadios primitivos. En esto cumple una función central la simpatía, la cual es descrita por Hume como una operación de la mente humana que sienta las bases para que el espectador pueda compenetrarse imparcialmente con las emociones de los agentes (T3.3.1.8-9/SB 577). Con respecto a cómo opera este principio en la naturaleza humana, de T2.1.11 se desprende que es un mecanismo en la mente humana que permite que el espectador se vea afectado por las pasiones que otros sujetos experimentan, incluso si esas pasiones son contrarias a las que él siente:

Ni en sí misma ni en sus consecuencias existe cualidad en la naturaleza humana más notable que la inclinación que tenemos a simpatizar con los demás, y a recibir al comunicarnos con ellos sus inclinaciones y sentimientos, por diferentes y aun contrarios que sean a los nuestros (T2.1.11.2/SB 316).

Esto significa que la simpatía permite que el espectador sienta lo que otro está experimentando en función de las conductas que de él observa. El espectador es capaz de sentir las pasiones que experimenta otro agente, y por ende de llevar a cabo una valoración moral, debido a que la imaginación provee a través de la simpatía la capacidad de que los sujetos se comuniquen entre sí sus pasiones (T3.2.2-3). Sin esta función de la simpatía resultaría imposible que al momento de evaluar una conducta un sujeto pudiera experimentar alguna pasión placentera o dolorosa, y por ende establecer

⁵ Más adelante en el capítulo 3 tendremos oportunidad de detallar las críticas al egoísmo moral y al racionalismo ético.

alguna distinción moral. Sin embargo, Hume afirma que en tanto mecanismo natural de la mente, y, por lo tanto, involuntario e irreflexivo, la simpatía tiene un alcance limitado al requerir que los agentes guarden cierta afinidad, ya sea por parentesco o amistad, para que las pasiones de otros tengan algún tipo de efecto emocional en ellos. Si nos detenemos en la caracterización brindada hasta aquí de la simpatía no resulta fácil vislumbrar cómo puede dar origen al sentimiento moral, ya que se supone que éste permite realizar evaluaciones morales desde un punto de vista imparcial contemplando el interés común, y la familiaridad supuesta en la simpatía, al contrario, conlleva un grado de parcialidad que se contrapone al apego por el interés común que exige la evaluación moral. Frente a este interrogante, Hume señala que la simpatía es un mecanismo natural de asociación que requiere ser “corregido” mediante la reflexión, advirtiendo la parcialidad y enmendándola, para que las asociaciones que produce dicho mecanismo dejen de estar centradas en el punto de vista parcial del agente para pasar a tener un punto de vista imparcial que permita el surgimiento del sentimiento moral (Chazan, 1998: 27-28). De este modo, la simpatía corregida o también llamada reflexiva es un principio natural que propicia que el agente se vea interpelado por lo que acontece con otros agentes, sin la necesidad de ningún lazo familiar o cercanía de por medio. En este proceso de corrección cumple un rol relevante la experiencia que tiene el espectador de aquellos casos cercanos donde otros sujetos tienen emociones placenteras ya que permiten que la simpatía vaya más allá de la convivencia próxima y se extienda hacia sujetos con los que el evaluador no guarda ninguna afinidad, logrando, de ese modo, que se tenga una vivencia empática con sujetos que están más allá de la relación de cercanía. Si bien Hume reconoce que esta vivencia ampliada de la simpatía puede ser débil en cuanto al grado de intensidad con la que se experimenta, ya que al fin y al cabo el sujeto con el que se simpatiza es un extraño, existe un proceso reflexivo que modifica la experiencia simpática por los extraños y corrige la debilidad con la que se presenta, logrando que los juicios morales se realicen desde un punto de vista ajeno desinteresado e imparcial (T3.3.3.2/SB 603). En este sentido, no debe desestimarse el potencial de las prácticas sociales, por ejemplo la actividad comercial, en la corrección y extensión de la simpatía y, por ende, en el refinamiento moral de las sociedades. La sociedad comercial cuyos fundamentos están en discusión no sólo en la obra de Hume sino de Adam Smith, entre otros, requiere de la extensión del intercambio entre sociedades distintas. Conocer y frecuentar costumbres y caracteres diferentes puede favorecer esta capacidad de tomar distancia de lo que resulta más familiar.

Podríamos decir que el sentimiento moral resulta un concepto central en la filosofía práctica de Hume en tanto se aprecia que vuelve a ser protagónico en la reelaboración que el de Edimburgo presenta en la IPM, aunque su tematización no está sujeta como en el *Tratado* al devenir de la simpatía. En efecto, una de las diferencias centrales entre T3 y la IPM radica en que en esta última obra vemos una notable reducción en la utilización de los términos relativos a la simpatía a la hora de dar cuenta del sentimiento moral. En la IPM la simpatía pierde la relevancia conceptual que mostraba en el *Tratado*, para pasar a ser un término que solamente ayuda a describirlo (Mendoza Hurtado, 2012: 44). El concepto que va a gravitar de manera considerable en la IPM para dar cuenta del sentimiento moral es el de humanidad⁶. En la obra tardía Hume plantea que cuando un espectador evalúa moralmente a otros adopta un punto de vista compartido que es posible por el hecho de que existe algún principio universal en la naturaleza humana que lo permite. Si bien este principio de humanidad no posee la misma fortaleza que las pasiones egoístas, logra prevalecer en la medida en que “al ser común a todos los hombres, puede por sí solo ser el fundamento de la moral o de cualquier sistema de reprobación o de elogio” (IPM 9.6/SB 272). Una regularidad que, aunque débil, se extiende de manera uniforme en los seres humanos, frente a la tendencia irregular aunque violenta de las pasiones egoístas. Mientras que las ambiciones resultan diferentes de un individuo a otro, el sentimiento de humanidad los posiciona en un mismo punto de vista, a partir del cual realizar las evaluaciones morales. Una idea que surge de la IPM, y de la cual podría predicarse cierta novedad, consiste en que el sentimiento moral es el resultado a nivel emocional de la contemplación de un punto de vista general y desinteresado que es presentado por la intervención de la razón a través del conocimiento de las circunstancias del contexto. Un hombre, dice Hume, debe “considerar estas distintas relaciones junto con todas las circunstancias y las situaciones de las personas, a fin de determinar el deber y la obligación superior” (IPM A1.11/SB 289). Y “Si aún se desconoce alguna circunstancia esencial o es dudosa, primero tenemos que aplicar nuestra investigación o nuestras facultades intelectuales para asegurarnos de ella y tenemos que suspender por un tiempo toda decisión o sentimiento moral” (IPM A1.11/SB 290). La lectura de estas citas resulta sugestiva respecto de un tema espinoso en la filosofía práctica de Hume como es el lugar que en ella ocupa la razón en cuanto factor activo de la acción. Lo que nos

⁶ Hume utiliza el término *humanity*, que hemos decidido traducir por humanidad siguiendo las razones que aduce Mendoza Hurtado (2012:43 y nota al pie 2 de la sección 2).

limitamos a decir al respecto es que si bien no caben dudas de que para el escocés la razón no tiene la capacidad de motivar la acción, sí resulta indispensable en la calibración del sentimiento moral en su orientación hacia el bien general. La razón suministra información respecto de los eventos y relaciones del contexto de la agencia que es fundamental para alcanzar el punto de vista desinteresado que diferencia al sentimiento moral del egoísmo, y permite evaluar y obrar moralmente.

Llegados a este punto, podemos apreciar que los principios de la naturaleza humana son el sustrato que hace posible la evaluación moral. Si atendemos a la clasificación entre virtudes naturales y artificiales que organiza a T3, podemos colegir que en ella se hace referencia a principios afectivo-conativos propios de la vida emocional del agente y esquemas de comportamiento intersubjetivo que son el resultado de la adaptación progresiva de esos principios a las condiciones externas que determinan las circunstancias de la interacción humana. Si bien sabemos que un espectador experimenta placer al percibir un grupo determinado de cualidades mentales, no tenemos en claro aún por qué dichas cualidades suscitan la aprobación moral por parte del espectador. Al respecto, el de Edimburgo enuncia que mientras algunas cualidades mentales son útiles o agradables producto de una correspondencia con pasiones que son comunes a agentes y espectadores que comparten una misma constitución natural, otras lo hacen gracias a convenciones que los sujetos contraen frente a las necesidades que impone el contexto, y que se consolidan con la educación y otros procesos civilizatorios. Con esta distinción en mente, Hume se dedicará en primera instancia a analizar las virtudes artificiales en T3.2 y posteriormente hará lo mismo con las naturales en T3.3⁷. Por un lado, algunas cualidades mentales son naturalmente agradables o útiles y, por lo tanto, virtuosas, para el espectador moral porque son motivadas en el agente por afecciones que el espectador está en condiciones de apreciar debido a que él también las posee al pertenecer ambos a una misma especie, lo cual favorece la operación natural de la simpatía. Esto significa que el evaluador no requiere de ninguna convención social para apreciar que la cualidad mental que motiva la conducta que observa es placentera, sino que con sólo su constitución pasional le basta para experimentarlo de ese modo. Las virtudes de este tipo son la generosidad, la compasión, la humanidad, el amor a la descendencia, la gratitud y la amistad, y son

⁷ Para la indagación de las razones que pudo llegar a tener Hume para conferir este orden a su análisis de las virtudes en T3 se recomienda la lectura de Baier (1991: 170 y ss.).

denominadas por Hume virtudes naturales. Éstas son motivadas por afecciones específicas de la naturaleza humana que resultan útiles para la vida en sociedad, y que son estimadas como meritorias por intermediación del sentimiento moral. Este beneficio que reportan las virtudes naturales se observa en cada oportunidad que el agente actúa motivado por estas pasiones: “La única diferencia entre las virtudes naturales y la justicia está en que el bien común de las primeras surge de cada acto singular...” (T3.3.1.12/SB579). Por otro lado, hay otras cualidades mentales que llegan a ser consideradas agradables o útiles debido a las convenciones que los agentes adoptan para interactuar pacíficamente y de manera ordenada en sociedades avanzadas, como son la justicia y la obediencia civil. Estas cualidades mentales dan origen a las denominadas virtudes artificiales. Si bien al igual que las virtudes naturales, las virtudes artificiales se derivan de la naturaleza humana, ya que para Hume las convenciones funcionan, en última instancia, porque se sostienen en las afecciones de los agentes, son virtudes que no se presentan en el estado primitivo de la humanidad donde no hay necesidad de adoptar ningún proyecto colectivo. En efecto, las virtudes artificiales recién surgen cuando los agentes deben acordar entre sí determinadas convenciones que regulen sus comportamientos en vistas de garantizar su interés personal y colectivo. Si bien tienen este origen en parte en el autointerés, las virtudes artificiales, al igual que las virtudes naturales, se sustenta en la simpatía: “Una vez establecida por estas convenciones, se ve acompañada naturalmente por un fuerte sentimiento moral, que no podrá deberse a otra cosa que a nuestra simpatía hacia los intereses de la sociedad” (T3.3.1.12/SB 579). Finalmente, a diferencia de las virtudes naturales, en las virtudes artificiales un acto aislado puede ser perjudicial para la sociedad o el agente, siendo “solamente la concordancia de la humanidad en un esquema o sistema de conducta general lo que resulta provechoso” (T3.3.1.12/SB 579).

Una de las diferencias centrales entre el *Tratado* y la IPM en lo que respecta al análisis de la justicia es la ausencia en esta última obra de la distinción entre virtudes naturales y artificiales, que tanta importancia había tenido en la obra juvenil. En efecto, en la IPM la justicia va a pasar a ser descrita como una virtud social, al igual que la benevolencia, y sólo es caracterizada en una oportunidad como una virtud artificial (IPM A3.9). Sin embargo, este cambio en la terminología no debe llevarnos prematuramente a pensar que Hume ofrece en la IPM una concepción de las virtudes opuesta a la que había mostrado en el *Tratado* con relación a cómo deben clasificarse las virtudes. En la IPM

vemos que Hume se esfuerza en mostrar que existe una diferencia entre la benevolencia y la justicia, ya que mientras la primera de estas virtudes ejerce “su influencia de manera inmediata por una tendencia directa o un instinto que mantiene la atención principalmente solo en el objeto que mueve los afectos, sin incluir ningún esquema o sistema” (IPM A3.2/SB 303), la justicia, en cambio, genera un bienestar para los humanos que no es “consecuencia de cada acto individual aislado, sino que surge de todo el esquema o sistema, en el que concurre toda la sociedad o su mayor parte” (IPM A3.3/SB 303). Claramente, este modo de diferenciar la justicia y la benevolencia guarda una semejanza con el desarrollo de T3.3.1.12 acerca de la diferencia entre la justicia y las virtudes naturales sobre cómo benefician el orden público.

En concreto, la justicia es compatible con los principios de la naturaleza humana porque ella manifiesta un conjunto de reglas de conducta respecto de la propiedad que son el resultado de la modificación de las condiciones de vida y la dinámica cambiante de las emociones humanas, y, en ese sentido, dirá Hume, puede ser denominada como una “*ley natural*”. No existe una afección que induzca a apreciarla sino que es una convención lo que lo permite, artificio que, por cierto, funciona en correspondencia con la antropología humana en cuanto es un conjunto de reglas derivadas de las afecciones. Sin embargo, comprender el asunto en su profundidad y complejidad obliga a indagar el origen de este artilugio y cuáles son los principios afectivos motivacionales que inducen a los agentes a obedecer una vez establecida la justicia. Comencemos por la primera de estas cuestiones.

1.2. El origen del artilugio

El filósofo de Edimburgo narra una historia natural de la justicia que pretende detallar cuáles fueron las condiciones de vida y la evolución pasional de los agentes que condujeron al surgimiento de la justicia. Hume parte de un estadio del desarrollo humano “salvaje e inculto” donde, sin el auxilio de las ventajas que provee la organización en sociedad, la existencia de los agentes es la más penosa entre todas las criaturas, básicamente por no poseer los rasgos biológicos que algunas bestias sí poseen, y que les permiten sobrepasar las exigencias que impone el entorno (garras, colmillos, velocidad, etc.). A los agentes la naturaleza los ha provisto de múltiples necesidades y de escasos medios para poder satisfacerlas, asegurándoles así una incesante y compleja lucha por la supervivencia y la obtención de recursos indispensables para alcanzar una

vida mínimamente segura y confortable. De acuerdo con esta historia es la vida mancomunada en sociedad y el trabajo cooperativo lo que permite a los agentes mejorar sus capacidades y dar respuesta de forma más eficiente a sus necesidades básicas. Sin embargo, los agentes no toman conciencia de las ventajas de la vida social por medio de un acto reflexivo del entendimiento, que les permita saber que el aislamiento es la fuente de sus penurias: “Ahora bien, es imposible que solamente a fuerza de estudio y reflexión hayan sido capaces los hombres, en su estado salvaje e inculto, de alcanzar ese conocimiento” (T3.2.2.4/SB 486). Hume encuentra en una pasión como el instinto sexual el motivo que acerca a los agentes entre sí, con el fin de que cada uno de ellos logre satisfacer este impulso primario por el otro. Sin embargo, si bien es el apetito sexual el que motiva a los agentes a reunirse, es, en realidad y en segundo lugar, el afecto natural por la descendencia el que lleva a los agentes a entablar la primera unión sólida, representada en la institución familiar. Conviene señalar que si bien los agentes se reúnen en familias, esto no significa que constituyan de este modo una sociedad. A estas alturas del desarrollo de la vida humana, existen condiciones en el temperamento natural de los agentes y en las circunstancias externas que imposibilita la vida en sociedad. El primer obstáculo es el egoísmo natural del agente que provoca que en la vida grupal cada integrante desee solamente obtener los bienes necesarios para sí y su clan en un contexto de escasez. De este modo, los límites de la generosidad de los agentes terminan cuando algún semejante representa una potencial amenaza para obtener los recursos necesarios. Pero, además, las pasiones egoístas son un obstáculo para la vida en sociedad bajo ciertas circunstancias externas en relación con las posesiones. Hume discrimina tres tipos de bienes: “la satisfacción interna de nuestra mente, la buena disposición externa de nuestro cuerpo y el disfrute de las posesiones adquiridas por nuestra laboriosidad y fortuna” (T3.2.2.7/SB 487). El inconveniente surge con las posesiones materiales ya que éstas pueden ser arrebatadas y disfrutadas por otros, además de que usualmente los agentes son codiciosos y no se satisfacen con las que tienen y desean acaparar cada vez más y más.

En este punto surge la necesidad de un remedio a la discordia, que se alcanza a través del establecimiento de la justicia. Respecto del origen de esta virtud, Hume afirma que “[e]s inútil que esperemos encontrar en esta naturaleza inculta remedio a este inconveniente o que confiemos en algún principio no artificial de la mente humana que pudiera contrarrestar esas afecciones partidistas y nos hiciera vencer las tentaciones”

(T3.2.2.8/SB 488). La justicia surge artificialmente, convencionalmente, a partir del hecho de que los sujetos deciden comunicarse entre sí sus sentimientos favorables al interés público y su disposición de regular sus acciones a través de las reglas de equidad. El escocés es claro respecto de que el establecimiento de las reglas de justicia no adopta la forma de una promesa o contrato, sino que se trata de que una “convención consiste únicamente en un sentimiento general de interés común: todos los miembros de la sociedad se comunican mutuamente ese sentimiento, que les induce a regular su conducta mediante ciertas reglas” (T3.2.2.10/SB 490). Aquí hay una diferencia marcada entre Hume y los contractualistas en lo que respecta a cómo se establece una convención; mientras que los últimos postulan que el ingreso a la vida social se da por el establecimiento de un contrato expreso, el escocés afirma que se origina de manera implícita sin la necesidad de un pacto y que más bien se sustenta en el desarrollo de las prácticas sociales y la evolución de las pasiones humanas.

Lo que resulta importante señalar es que para Hume la admisión de las reglas de justicia también resulta conveniente desde la óptica de la pasión egoísta. Preocupado por su propio interés el agente advierte que la manera más eficiente de asegurar las posesiones que ha acumulado es someterse a una regla de convivencia y cooperación como la que impone la justicia, donde el respeto por las posesiones ajenas que adopta un agente es interpretado por el resto como una señal de su predisposición para cooperar y genera, en consecuencia, que actúen en correspondencia produciendo un esquema de cooperación. El interés propio deja de ser una mera y directa persecución del beneficio personal para evolucionar hacia una relación medio-fin diferente donde se sigue persiguiendo el beneficio personal pero no de manera espontánea, sino de manera oblicua a través del acatamiento de la justicia y “el sentimiento general del bien común”. La racionalidad del agente honesto muestra que la manera más eficiente de maximizar el interés propio es dirigir la atención al interés común, cooperando con otros y generando las condiciones para un orden social estable y seguro en cuanto al goce de la propiedad. Mientras el motivo de las conductas sea la búsqueda del interés propio los agentes se encuentran en una “naturaleza inculta”, sin embargo la naturaleza brinda la posibilidad de que los agentes puedan reflexionar acerca de las consecuencias problemáticas del egoísmo para la vida común y deducir que la mejor manera de alcanzar el interés propio es torcer ese interés regulándolo a partir de las reglas de justicia. Si la pasión egoísta evoluciona, entonces, en el sentido de que es limitada por el artificio al que dio origen,

debemos tener presente que ante la pasión egoísta el artificio se presenta como la condición de posibilidad de alcanzar la satisfacción del propio interés de una mejor manera, mediante la paz común y la estabilidad en las interacciones comerciales. Claramente, entonces, la pasión egoísta debe ser restringida, redirigida o redireccionada por las reglas del artificio de justicia:

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 restringiéndola que dejándola en libertad (T3.2.2.13/SB 492).

Este interés ilustrado⁸ muestra al agente que para alcanzar estabilidad en sus posesiones debe consensuar con sus semejantes y lograr un cumplimiento generalizado y constante de las reglas de justicia. Esto significa que si bien el agente tiene como motivo de sus acciones su propio interés no puede elegir libremente cualquier comportamiento para satisfacerlo sino que debe amoldarse a los parámetros impuestos por la justicia y, en ese sentido, limitar los influjos de su egoísmo. El interés ilustrado instruye al agente en la idea de que el beneficio personal se alcanza de la manera más eficiente posible si se está dispuesto a obtener primero un objeto cuyas condiciones de accesibilidad son de largo plazo, como es un orden social donde todos los agentes guarden entre sí lazos de confianza y cooperación estables. El ejemplo de los remeros de T3.2.2.10 resulta iluminador para comprender el mecanismo que produce la convención de la justicia y la motivación que tienen los agentes para acatarla. Cuando dos agentes reman a la par en un bote para llegar a un mismo lugar en la orilla opuesta del río existe entre ellos una convención en el sentido de que cada agente toma en consideración la acción del otro en el momento que desarrolla su propia acción; un agente rema porque el otro rema y viceversa. La justicia funciona de la misma manera, un agente respeta las reglas de justicia y genera las condiciones para que los otros agentes disfruten de su propiedad porque sabe que al hacerlo el resto toma en consideración su conducta y se comportan

⁸ No existe una única manera de nombrar esta pasión egoísta que abandona la persecución directa de los objetos para suponer que la obtención efectiva de estos requiere adoptar una vía oblicua hacia ellos, que sería precisamente la participación cooperativa que la institución de la justicia impone. Siguiendo a Tasset (2011), en esta investigación optamos por la denominación interés ilustrado, ya que muestra que si bien el agente sigue persiguiendo su propio interés, tiene reparos respecto de cuáles son los medios más propicios para maximizarlo, lo cual implica un proceso reflexivo, ilustrado.

de igual manera, sentando las bases para que él disfrute de su propiedad. Al igual que en el caso de los remeros, ambos agentes buscan el mismo fin: conservar una propiedad y disfrutar de ella de manera estable y segura. Nótese que la convención no tiene la forma de una promesa, al igual que los remeros no se prometen nada mutuamente, tampoco lo hacen los agentes en lo que respecta a la propiedad. Se trata de acciones motivadas de manera egoísta e ilustrada que se coordinan generando un esquema social ordenado. Hume sostiene que la única obligación que tiene el agente hacia la justicia en este momento del desarrollo de la vida común donde sólo busca satisfacer su interés personal es de orden natural, ya que se trata de una pasión constitutiva de la naturaleza humana. Pese a que la justicia se origina por ser el medio más eficaz para resguardar el interés público y privado, hay que tener en cuenta que Hume reconoce que en ocasiones el ser justo puede ser perjudicial para ambos intereses, aunque “...es cierto que el plan o esquema, considerada en su conjunto, resulta altamente favorable; de hecho es absolutamente necesario, tanto para la subsistencia de la sociedad como para el bienestar de cada individuo” (T3.2.2.22/SB497).

Hacia el final de la primera parte de IPM 3, encontramos una nueva versión de la historia natural de la justicia que ayuda a comprender el origen de esta virtud⁹. Esta historia de la IPM difiere de la del *Tratado* en la medida en que al poner el foco en la utilidad pública de la justicia, resta importancia a la idea que de la justicia se justifica en gran parte por maximizar el interés propio. Aquí Hume hace una referencia a la historia de la humanidad en la cual reconoce que la familia surge para garantizar la reproducción de los seres humanos. En este primer estadio es de esperar que existan reglas particulares de justicia que procuran organizar las tareas que la familia debe llevar a cabo para la subsistencia. Un segundo estadio se presenta cuando un conjunto de familias se une conformando una sociedad, y esas reglas de justicia que se aplicaban en el seno familiar pasan a regir para todas las familias que se han unido. Finalmente, cuando varias sociedades interactúan entre sí, las reglas de justicia son observadas por todas ellas por igual. Esta sucesión en la vida de los agentes muestra que “los límites de

⁹ Esta historia natural de la justicia es un segundo recorrido que ofrece Hume sobre el origen de la justicia. El primero de los dos recorridos se despliega en IPM 3.2-9 y presenta seis escenarios hipotéticos extremos que muestran que en ciertas condiciones de vida y bajo determinadas disposiciones pasionales de los agentes la justicia es innecesaria puesto que no reviste ninguna utilidad. Hume supone un enfoque empirista al considerar que el análisis requiere de la observación de la concurrencia de dos cuestiones hecho, por lo que podría entenderse que estos escenarios funcionarían como modificaciones en las condiciones iniciales en el marco de un experimento mental. Además, esos escenarios vienen acompañados de ejemplos que tienen una finalidad ilustrativa (Mendoza Hurtado, 2012: 74-78).

la justicia se extienden aún más, de manera proporcional a la amplitud de las perspectivas de los hombres y de la fuerza de sus conexiones mutuas” (IPM 3, 21/SB 192). Lo que estaría sosteniendo Hume es que cuando los agentes progresivamente interactúan con otros agentes que no pertenecen a su círculo de proximidad, las prácticas sociales se complejizan abarcando conglomerados sociales más complejos, y es precisamente la justicia la que se extiende al ritmo de esta ampliación, regulando las interacciones sociales concretas que se realiza entre los agentes. De este modo, la amplitud de perspectivas es insumo para la reflexión que corrige a la simpatía natural.

Teniendo ya algunas nociones sobre el origen de la justicia, pasemos a examinar la motivación detrás de esta virtud.

1.3. La motivación detrás de la justicia

Hasta aquí dimos cuenta del paso de la simpatía espontánea a la simpatía corregida, y de qué manera ésta sienta las bases de un sentimiento moral que permite evaluar imparcialmente las conductas. Sin embargo, nada hemos dicho de la capacidad que tiene ese sentimiento para motivar las conductas. Esta cuestión no carece de importancia, ya que en esta investigación estamos indagando, entre otros objetivos, los motivos de las conductas justas, y cabe averiguar, en ese sentido, qué función cumple el sentimiento moral en el obrar honesto.

Existen autores que, al respecto, afirman que en el interés ilustrado encontramos la motivación que está detrás de los actos de justicia (Stroud, 1977, Baron, 1982 y Gauthier, 1992). Para revisar críticamente esta opinión, que, por cierto, ha tenido un rol protagónico en las discusiones sobre este aspecto de la filosofía moral humeana, conviene reconstruir T3.2.1, sección que antecede al desarrollo sobre el origen de la justicia y que asienta los términos sobre los cuales Hume está dispuesto a analizar esta virtud. Allí encontramos una primera razón para sospechar, al menos, de lo que nos plantean estos intérpretes. Sobre la base de la distinción entre virtudes naturales y artificiales, Hume sostiene en T3.2.1.1 que la justicia es una virtud que genera “placer o aprobación gracias a un artificio o proyecto debido a las circunstancias y necesidades de los hombres” (T3.2.1.1/SB 477). Para sustentar esta opinión respecto del estatus artificial de la justicia, el escocés presenta a lo largo de T3.2.1 un “breve y convincente argumento”, que inicia con la premisa de que sería razonar en círculo pretender que el

motivo que impulsa una acción virtuosa sea el respeto por la virtud. La circularidad se observa en el hecho de que si se sostiene que una acción es virtuosa porque el espectador estaría divisando detrás de ella un motivo virtuoso, entonces surge la pregunta acerca de por qué ese motivo es virtuoso, pregunta que conduce a una respuesta que se encontraría en el inicio del razonamiento: porque la acción que se evalúa es virtuosa. Dicho de otro modo, una acción es virtuosa siempre y cuando sea producida por motivos también virtuosos, y los motivos son virtuosos cuando la acción es virtuosa, y ésta es virtuosa cuando los motivos son virtuosos, y así indefinidamente generando una circularidad de la cual sería difícil escapar. Por ello, una correcta comprensión de la motivación moral de las virtudes requiere que se acepte la llamada máxima indubitable, la cual prescribe 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 del sentimiento de la moralidad de la acción” (T3.2.1.7/SB 478). Así, el escocés divisa que si la moralidad de una acción radica en un principio natural se evitaría la circularidad, ya que una acción sería virtuosa gracias a un motivo que antecede al carácter moral que la acción despierta (ver cuadro 1).

Cuadro 1

Reconstrucción del argumento de T3.2.1.1-4:

Premisa 1: Los actos virtuosos deben su mérito a motivos virtuosos

Premisa 2: Sostener que el motivo de un acto virtuoso es el sentimiento moral de respeto por la virtud es razonar en círculo

Conclusión: Detrás de cada acto virtuoso existe un motivo o principio natural diferente del sentimiento moral que genera dicho acto (máxima indubitable).

Hume ilustra esta idea sobre la motivación de las virtudes: “¿Por qué censuramos al padre que no atiende a su hijo? Por carecer manifiestamente de una afección natural, deber de todo padre” (T3.1.1.5/SB 478). Lo que está revelando el ejemplo es que existen afecciones naturales que obligan al agente a realizar una acción, y es en función de esta obligación que tiene el agente frente a sus sentimientos o pasiones, que el evaluador moral puede determinar si su comportamiento es moralmente bueno o no. Dicho en pocas palabras, ser evaluado como un agente moralmente bueno implica que ser alguien que actúa conforme a ciertos principios motivacionales de orden pasional y

no moral. Vale la pena señalar que en el marco de esta argumentación respecto de la función motivacional de las pasiones, Hume apela a una metáfora que tendrá lugar no sólo en otros pasajes del *Tratado* sino en también en la IPM, nos referimos a la metáfora del corazón como sede de las pasiones: “Cuando un motivo o principio de la virtud es común a la naturaleza humana, la persona que siente faltar en su corazón ese motivo puede odiarse a sí misma por ello” (T3.2.1.8/SB 479).

Líneas después, y sobre la base de la demostración de que debe existir una motivación diferente a la que provee la moralidad, Hume emprende la tarea de hallar específicamente cuál es el motivo natural que está detrás de los actos justos: “Es necesario encontrar, pues, algún motivo de los actos de justicia y honestidad que sea distinto a nuestro respeto por la honestidad, y aquí es donde radica la gran dificultad” (T3.2.1.10/SB 479). Esta dificultosa empresa va a ser llevada a cabo por el escocés bajo un supuesto metodológico que advierte que para no caer en la circularidad se debe suspender toda consideración de la moral e hipotetizar que los agentes se encuentran “en su condición más ruda y natural (si queréis llamar natural a una condición tal)”, y que cualquier respuesta que apele a la moralidad “tendría que ser rechazada por totalmente ininteligible y sofisticada” (T3.2.1.9/SB 479). Las precauciones que toma Hume son claras: para evitar una respuesta que involucre circularmente a la moralidad, se debe partir de la condición humana tal como es previa a la generación del orden moral que suponen las acciones justas, es decir, la humanidad en su estadio más primitivo.

Con estas aclaraciones metodológicas en mente, el escocés continúa el “breve y convincente argumento” con un examen de los posibles motivos naturales que pueden causar que los agentes acaten las reglas de la justicia. Hume niega que el interés egoísta sea el motivo de los actos honestos (T3.2.1.10), como así también lo puedan ser el interés público (T3.2.1.11), y el amor universal hacia la humanidad o el amor particular (T3.2.1.12-16). Si el análisis de las afecciones naturales es exhaustivo, Hume sugiere que es posible deducir como conclusión que, después de todo, no existiría una afección natural que obligue a los agentes a acatar las reglas de justicia (ver cuadro 2).

Cuadro 2

Reconstrucción del argumento de T3.2.1.10-16

Premisa 1: El interés egoísta no es el motivo de los actos honestos

Premisa 2: El interés público no constituye el principio natural de los actos honestos.

Premisa 3: El amor universal hacia la humanidad no motiva los actos honestos.

Premisa 4: El amor por la contraparte de nuestras disputas no motiva los actos honestos.

Premisa 5: No existen otros candidatos posibles.

Conclusión: No hay un motivo natural para el caso de la justicia

La conclusión que se desprende no es para nada menor ya que el razonamiento circular que Hume tanto deseaba evitar vuelve a surgir: “De todo esto cabe deducir que no tenemos otro motivo real o universal de observación de las leyes de la equidad que no sea la equidad misma y el mérito resultante de esa observación” (T3.2.1.16/SB 483). Vemos que el filósofo de Edimburgo afirma que la justicia es una virtud al mismo tiempo que señala que ella incumple el requisito que la máxima indubitable exige para las virtudes, esto es, ser el producto de un motivo natural. En este punto surgen inevitablemente algunas preguntas sobre qué es lo que estamos teniendo entre manos a esta altura de la argumentación ¿Cómo se debe interpretar la aplicación de la máxima indubitable para el análisis de la motivación de la justicia? ¿Está exigiendo Hume, después de todo, que para el caso de esta virtud debe existir un motivo natural? Si este no es el caso ¿Cuál es el propósito de la máxima indubitable en un recorrido argumental que parece contradecirla al sostener que la justicia es una virtud pese a no estar motivada por ninguna afección? En este punto, como dijimos, algunos intérpretes juzgan que el interés ilustrado es el principal impulso motivador de la justicia y lo justifican apelando al espinoso uso que el escocés hace del término natural. Si bien no es sencillo deslindar los usos de este término en manos de Hume, podemos advertir que para este filósofo lo natural puede calificar aquellos motivos que son independientes del sentimiento de obligación moral y que generan emociones placenteras sin la mediación de ninguna convención social. Pero natural puede ser también entendido como una denominación de aquellas convenciones que si bien involucran una elaboración artificial que los agentes realizan en ciertos contextos debido a su utilidad, son el producto de un

desarrollo “natural” necesario y universal que se apoyan en el perfeccionamiento de las pasiones humanas¹⁰. Apelando a esta sutil distinción, estos autores sostienen que no sería descabellado afirmar que la justicia sí tiene un motivo natural, en sentido artificial, y que los desarrollos de T3.2.1.10-16 no contradicen la máxima indubitable (ver cuadro 3).

Cuadro 3

Interpretación de Stroud, Baron y Gauthier

del argumento T3.2.1.10-16

Premisa 1: Detrás de cada acto virtuoso existe un motivo o principio natural diferente del sentimiento moral que genera dicho acto.

Premisa 2: No hay un motivo natural para el caso de la justicia

Premisa 3: Existe un motivo natural, aunque artificial, detrás de los actos justos.

Conclusión: La justicia es una virtud artificial debido al tipo de motivo que está detrás de ella.

Esta interpretación descansa en una lectura particular de la premisa 2. En efecto, con la intención de mantener una lectura literal de la premisa 1, es decir, de que debe existir un motivo natural para la justicia, intérpretes como Stroud, Baron o Gauthier proceden a ofrecer una intrincada lectura de la premisa 2, que será, precisamente, la clave para no caer, según ellos, en el círculo. Parecería que ellos leen dos posibles acepciones cuando Hume afirma que no existe un principio natural que motive la justicia. Estos intérpretes pretenden quedar a salvo del círculo con la siguiente estrategia: Interpretan la premisa 2 en el sentido de 2.1 (ver cuadro 3).

¹⁰ Entendido de estas dos maneras, lo natural se opone a los milagros, a lo insólito y a lo artificial, si entendemos por esto último “algo libre y enteramente nuestro” (T3.1.2.9/SB 475). Sin embargo, recordemos, como acabamos de decir, que lo artificial es afín a lo natural cuando se piensa en “las intenciones, proyectos y consideraciones de los hombres [que] son principios tan necesarios en su operación como el calor y el frío, lo húmedo y lo seco” (T3.1.2.9/SB 475).

Cuadro 3.1

***Interpretación de Stroud, Baron y Gauthier
del argumento T3.2.1.10-16***

2.1. Un motivo o principio natural en sentido amplio en tanto es distinto al sentimiento de obligación moral y se identifica con un rasgo de la mente humana que genera una emoción placentera independientemente de cualquier parámetro que impone un sistema social.

2.2. Un motivo o principio natural en sentido estrecho en tanto es distinto al sentimiento moral pero que sí artificial es la medida que sólo genera placer si forma parte de una convención social previamente establecida que le otorga sentido y utilidad para la convivencia humana. Aquí lo artificial puede ser comprendido como natural en tanto se comprende como el resultado inevitable y necesario del *desarrollo natural* de la vida humana, es decir, es un artificio común a la especie.

De este modo, para ellos Hume estaría negando la existencia para el caso de la justicia de un motivo natural y no-artificial (motivos que existen en las virtudes naturales), pero sostienen, después de todo, que sí existe un motivo natural en el sentido 2.2, es decir, un motivo natural que se desprende del artificio adoptado por los agentes para proteger la propiedad y que resulta de un proceso necesario y natural del desarrollo de las pasiones humanas. Se trata de un motivo natural en cierto sentido en tanto es el resultado de un artificio necesario del desarrollo de la especie humana. Ese motivo sería, precisamente, el interés ilustrado. Así, según Stroud, Baron y Gauthier cuando Hume afirma 2 está queriendo afirmar 2.1 y no 2.2, con lo cual el círculo desaparecería

No estamos tan seguros, sin embargo, de que Hume postule la máxima indubitable con la intención de señalar que detrás de la justicia existe un motivo natural, aunque sea en su acepción afín con lo artificial. Más bien, pensamos que la conclusión del argumento de T3.2.1.10-16 debe ser interpretada en un sentido literal, lo cual llevaría a pensar que Hume estaría afirmando que no existe un motivo natural para el acatamiento de la justicia, ya sea que se elucide ese motivo en el sentido de 2.1 o 2.2. Pensamos de esta

manera por el hecho de que en los pasajes que siguen a T3.2.1.16 se observa que el análisis de la justicia prescinde de cualquier referencia a una motivación natural, desplazándose hacia el análisis de cuál es el artificio que le da origen, dando por sentado que, después de todo, la justicia es una virtud en función del “placer o aprobación gracias a un artificio o proyecto debido a las circunstancias y necesidades de los hombres” (T3.2.1.1/SB 477), y no por el tipo de motivo que la impulsa. Este viraje en la argumentación podría estar indicando que la máxima indubitable, entonces, serviría para demostrar el carácter virtuoso de las virtudes naturales, las cuales sí son motivadas por afecciones, pero no permitiría explicar el carácter virtuoso de las virtudes artificiales, ya que la alabanza que éstas generan no descansa en ninguna afección. Es decir, Hume utilizaría la máxima indubitable como premisa para mostrar que la justicia no es una virtud natural, y no, como sostiene los autores nombrados, para expresar que resulta necesario que exista un motivo natural, para ellos en el sentido 2.2 y no 2.1, detrás de ella para alcanzar la condición de virtud. Así, la conclusión a adoptar luego de T3.2.1.10-16 es que dado que no existe un motivo natural, la justicia no es una virtud natural sino una de tipo artificial. Se trata, como bien señala Cohon (2008b), de asumir que la justicia es una virtud protésica en el sentido de que es un sustituto artificial de las virtudes naturales, que funcionan como éstas aunque no estén motivadas por afecciones naturales (ver cuadro 4).

Cuadro 4

Reconstrucción del argumento de T3.2.1:

Premisa 1: Una virtud puede ser denominada como natural siempre y cuando sea producida por motivos de la naturaleza humana, esto es, por alguna pasión.

Premisa 2: No hay motivo en la naturaleza humana que obligue a cumplir los actos de justicia,

Premisa 3: La justicia no es una virtud natural

Premisa 4: La justicia es una virtud

Conclusión: La justicia es una virtud artificial, que es motivada por prácticas socialmente coordinadas entre los agentes que se establecen convencionalmente aunque de manera necesaria e inevitable.

Debido a su importancia, digámoslo de nuevo: el “breve y convincente argumento” termina en T3.2.10.16 con la conclusión de que la justicia no es una virtud natural, dado que no la impulsa un motivo natural, sino que es una virtud artificial. Puede notarse que reconstruido de esta manera, el razonamiento no asevera nada respecto de la motivación en la obligación hacia la justicia y la necesidad de que exista un motivo natural para que ésta sea una virtud, sino que se trata de una utilización de la máxima que permite clasificar las virtudes en naturales y artificiales, y la justicia sería de este segundo tipo. Es decir, si bien no existe un motivo en la naturaleza humana inculta que obligue a cumplir los actos de justicia ello no significa que ésta no sea una virtud, esto es, que los agentes no estén obligados a cumplir con ella, sino que permite sostener que al no ser posible hallar un motivo natural la justicia es una virtud artificial. En efecto, la justicia es una virtud porque, al igual que las virtudes naturales, promueven el bien general y genera placer en el espectador, pero a diferencia de las virtudes naturales que responden a principios o pasiones de la naturaleza humana que tienden a generar bienestar para la sociedad, la justicia sólo puede promover el bien general y sólo puede producir placer al espectador en la medida en que se hagan por respeto al esquema de convenciones sociales establecido e inculcado. Por eso la virtud de esos actos es artificial, porque por sí solos, ya sea descontextualizados o recontextualizados, no tendrían los mismos efectos.

Leer con literalidad la máxima indubitable conduce a Stroud, Barón y Gauthier a buscar en T3.2.2 ese supuesto motivo natural (en su acepción artificial), y a interpretar que el interés ilustrado constituye la principal motivación de la justicia. Para nosotros, en cambio, T3.2 no debe ser leído buscando en él indicios sobre la motivación honesta sino que en ese tramo del *Tratado*, Hume estaría dirigiendo toda su atención a la genealogía del artificio que da origen a la justicia. En efecto, hay un desplazamiento en el interés de Hume que lo lleva a dejar de preocuparse por la motivación para pasar a analizar el artificio que da origen a la justicia, el cual era el verdadero foco de su atención desde un primer momento: “intentaré defender esta opinión [que la justicia es una virtud artificial] mediante un breve y convincente argumento, antes de examinar la naturaleza del artificio de que se deriva el sentimiento de esa virtud” (T3.2.1.1/SB 477).

Con relación al artificio que da origen a la justicia Hume señala que “debemos conceder que el sentido de la justicia y la injusticia no se deriva de la naturaleza, sino que surge, de un modo artificial aunque necesario, de la educación y las convenciones humanas”

(T3.2.1.16/SB 483). Pero debe tenerse presente que la artificialidad de la justicia es relativa ya que, en realidad, involucra mecanismos que pertenecen a la naturaleza humana en tanto es común a toda la especie. Por ello Hume afirma que “[a]unque las reglas de justicia sean artificiales, no son arbitrarias” (T3.2.1.19/SB 484). Si se parte de la idea de que lo artificial es opuesto a lo natural no cabe pensar en qué sentido la justicia siendo una virtud artificial pueda ser considerada natural. Pero en la concepción humeana, como hemos visto, existe otro sentido para la palabra natural, que permitiría afirmar que la justicia si bien es una virtud artificial involucra mecanismos naturales. En efecto, Hume apela a una segunda acepción del término natural donde sí cabe decir que “no hay virtud más natural que la justicia”. Sucede que la justicia es una invención artificial de la especie humana que resulta “obvia y absolutamente necesaria”, con lo cual cabe la posibilidad de referirnos a ella como natural. Así, el filósofo de Edimburgo reconoce que estrictamente hablando es la comprensión de la naturaleza del agente la que nos posibilita reconocer la necesidad del artificio de la justicia. Los agentes son una especie inventiva por naturaleza, con lo cual cuando una invención es absolutamente necesaria puede decirse que esa invención es natural; por ende, si la justicia es necesaria para la humanidad, la justicia es natural. Esta virtud no tiene un origen sobrenatural como un milagro ni es algo poco usual en la historia de las sociedades, resulta necesaria e inevitable. Si bien la justicia es una convención, puede decirse de ella que es natural ya que es una cuestión de hecho de la cual pueden establecerse las causas que le dan origen. En este sentido, sostiene Hume, las reglas de justicia pueden ser consideradas como leyes de naturaleza. El cierre de T3.2.1 ofrece elementos para pensar que al calificar como naturales a las reglas de justicia, Hume está señalando que a pesar de sus variaciones nacionales e históricas, las leyes de justicia son creaciones humanas constantes y regulares, es decir, no son ni sobrenaturales ni inusuales y que pueden ser explicadas a través de los principios cognitivos y afectivos de la naturaleza humana sobre la base de lo que la historia narra acerca de ellos en distintas naciones. Sin embargo, se podría conjeturar que al denominarlas de esa manera, el escocés estaría sugiriendo que las reglas de justicia pueden ser consideradas como parámetros objetivos a partir de los cuales evaluar determinadas conductas. Si así fuera Hume estaría concediendo que los iusnaturalistas están en lo correcto cuando afirman que las conductas de los agentes deben amoldarse a las leyes naturales ya que éstas funcionan como criterio de evaluación, aunque a diferencia de ellos sostendría que esas reglas funcionan como criterio dentro de determinado esquema de la sociedad. Asimismo,

pareciera difícil aceptar que el escocés estuviese adhiriendo a un supuesto origen divino de las leyes naturales y su estatus como principios originales de la naturaleza humana, tal como algunos contractualista sostuvieron. Para ellos los agentes pueden captar a través de la razón las leyes de naturaleza, por ejemplo la justicia, y que si bien no son convenciones, sirven para fijar los estándares a considerar en la adopción de las leyes positivas, las cuales sí son convenciones. Podría pensarse que a diferencia de ellos Hume considera que la justicia es una convención aunque puede asumirse una ley natural en cuanto responde, como hemos dicho anteriormente, a causas naturales.

Una segunda razón para desestimar las lecturas de Stroud, Baron y Gauthier la encontramos en el hecho de que Hume reconoce con claridad que una motivación basada en el interés ilustrado se vuelve poco efectiva para motivar el acatamiento de la justicia cuando la sociedad se expande y complejiza:

Cuando la formación de la sociedad se encuentra en un primer estadio, este motivo es suficientemente poderoso y obligatorio. Pero cuando la sociedad se hace numerosa y aumenta hasta convertirse en una tribu o nación, este interés pasa a ser remoto: los hombres no perciben ya con facilidad que cada vez que quebrantan estas reglas se sigue el desorden y la confusión, igual que sucedía en una sociedad más pequeña y reducida. (T3.2.2.24/SB 499)

Lo que el escocés está señalando, creemos, es que cuando la sociedad se expande hasta alcanzar el tamaño de una nación puede suceder que los agentes ya no estimen necesario acatar las reglas de justicia dado que podrían ser deshonestos con agentes con los que no tuvieran ninguna interacción en el futuro próximo y donde no habría oportunidad de que la ofensa cometida sea compensada en una interacción comercial, podríamos decir, cara a cara, por el agente perjudicado. Dicho de otro modo, lo que Hume estaría indicando es que el interés ilustrado no logra motivar las conductas honestas en aquellas situaciones donde un agente lleva a cabo acciones que comprometen las propiedades de agentes con los que no entabla una transacción económica directa en un esquema cooperativo, ya que sabe que actuando de manera deshonesto, guiándose por su interés personal, no ilustrado, se beneficiaría sin pagar ningún costo por su deshonestidad, ya que se mantiene anónimo para el agente objeto del perjuicio, quien no tienen conocimiento de su persona y de que él es el responsable de su infortunio económico. Para reforzar la motivación en este contexto de la evolución social se torna necesaria la articulación de la justicia con otros artificios que refuercen la motivación a través de una obligación

moral, de la cual participación la educación de los padres y la acción de los líderes políticos, que inculcan aprecio por la virtud y desprecio por el vicio, dando origen a una obligación moral. Si bien tendremos oportunidad de volver sobre el tema de cómo operan estos artificios, conviene señalar por ahora que estos dispositivos no crean una afección para acatar la justicia sino que se limitan a acelerar o, en todo caso, apoyar lo que es un desarrollo natural y necesario de la simpatía humana, que va desde el interés por el linaje a círculos de interacción cada vez más amplios y complejos.

Tomar la dirección que conduce a no leer en T3.2.2 una psicología motivacional y a desestimar al interés ilustrado como el principio motivacional de la justicia nos dirige, a su vez, a examinar el posible rol que cumple en esa función el sentimiento moral, el cual, creemos, no es para nada menor. Si bien no abundan los pasajes donde Hume se aboque a analizar esta cuestión, existen algunos que pueden ayudar a comprender este asunto. En uno de ellos leemos lo siguiente: “Si se quiere que dirijan nuestras pasiones, los sentimientos tienen que llegar al corazón; pero para ejercer influencia en nuestro gusto no necesita ir más allá de la imaginación” (T3.3.1.21/SB 586). Vemos que si bien el sentimiento moral puede con facilidad influenciar los procesos evaluativos de la valoración moral, no tiene la misma determinación sobre las pasiones, que, como veremos en el capítulo 3, son las únicas facultades de la mente humana que tienen la capacidad de motivar las conductas. Esto es interesante ya que marca una asimetría en cuanto a la capacidad del sentimiento moral para determinar los fenómenos morales; mientras que el influjo por parte de dicho sentimiento sobre la evaluación moral solo requiere que intervenga sobre la imaginación, en el caso de las pasiones, y por ende de las conductas, requiere algo más complejo, que Hume identifica con la metáfora “llegar al corazón”, que como dijimos expresa la sede de las pasiones. Si bien esta metáfora es sumamente vaga y ambigua, nos invita a pensar, por lo menos, que el de Edimburgo está considerando que de algún modo el sentimiento moral puede determinar las pasiones y condicionar en consecuencia la agencia moral de los sujetos.

Existe otro pasaje que apoya esta última idea, y se encuentra precisamente en el marco del análisis humeano sobre el proceso de corrección de la simpatía. Allí, Hume reconoce que:

aunque no siempre intervenga el corazón en estas nociones generales,
ni regule sus sentimientos de amor u odio por ellas, son, con todo,

suficientes para permitirnos hablar con sentido y sirven a todos nuestros propósitos en la vida común, sea en el púlpito, en el teatro o en las escuelas (T3.3.3.2/SB603)

De nuevo aparece la idea de que el espacio donde el sentimiento moral incide con facilidad es el de la convivencia y la comunicación, es decir el de la evaluación moral. Lo interesante es que vuelve a aparecer la asimetría entre la capacidad del sentimiento moral de conducir la valoración y la motivación. El sujeto puede evaluar desde el sentimiento moral sin la necesidad de que esté motivado a modelar sus conductas siguiendo el punto de vista imparcial que dicho sentimiento supone. Hay un foro interno referido a las pasiones que puede mantenerse indemne frente al sentimiento moral pese a que éste incida abiertamente en la valoración moral que hace el sujeto. De este modo, se desdobra el desempeño moral: el sujeto es un evaluador moral que aprueba o desaprueba moralmente una conducta a partir de un punto de vista común que produce una experiencia agradable o dolorosa, sin sentirse necesariamente interpelado para actuar de un modo que se corresponda con su evaluación. Hume no solo reconoce este hecho sino que lo ilustra:

Cuando alguien contempla un objeto desagradable, mi simpatía hacia esa persona puede proporcionarme un sentimiento de malestar y desaprobación, a pesar de que yo no esté dispuesto a sacrificar nada que pueda servir a mi propio interés o a contrariar ninguna de mis pasiones en beneficio de aquel hombre (T3.3.1.21/SB 586)

Detengámonos un momento en esta cita y notemos el contraste que presenta Hume. Un sujeto puede experimentar un profundo malestar por las circunstancias adversas que atraviesa una persona extraña, digamos, por ejemplo, haber sufrido una estafa, y genuinamente desaprobar moralmente la situación, sin que esté motivado a hacer nada para revertir esa situación o al menos compensarla de alguna manera. Esto nos lleva a pensar que evaluación y motivación moral corren por carriles separados. En efecto, un sujeto puede ser un excelso evaluador moral que ha sincronizado su criterio de valoración moral al estándar moral que la sociedad impone, y también ser, al mismo tiempo, un agente que actúa conforme a su interés personal, priorizándolo por sobre los intereses ajenos e incluso el interés general.

Esta posible contradicción entre el decir y el hacer moral que puede detectarse en los mencionados pasajes, se expresa con claridad cuando vemos el modo con el que Hume

asume el caso de la justicia y la función que desempeña el sentimiento moral en su motivación:

Partiendo de estos principios, podemos solventar fácilmente cualquier contradicción aparente entre la simpatía general de que depende nuestros sentimientos sobre la virtud y la generosidad limitada natural a los hombres, como tantas veces he dicho, y que, según los razonamientos anteriores, presuponen la justicia y la propiedad. (T3.3.1.21/SB 586)

En este pasaje Hume afirma que la justicia tiene una motivación no altruista, esto es, que los agentes estarían dispuestos a acatar y respetar la propiedad porque implicaría algún tipo de beneficio para sí, pese a que aborrecen la injusticia desde un punto de vista equitativo. Este contraste que marca el escocés entre la motivación que incita el sentimiento moral cuando “llega al corazón”, es decir, a las estructuras pasionales de la agencia humana, y la motivación propia de la justicia nos invita a delimitar dos focos de interés. Por un lado, cuáles son los mecanismos que permiten que el sentimiento moral “llegue al corazón”, y de ese modo motivar una conducta acorde al punto de vista general. Hemos visto que dicho sentimiento si bien modela la evaluación moral con facilidad, no se caracteriza por ser capaz de realizar una intervención similar en las pasiones que son las que a fin de cuentas motivan las conductas. Por otro lado, a la luz de esta cuestión surge un segundo punto de interés con relación al alcance de la motivación autointeresada que Hume asigna a la justicia, colocándola por fuera del influjo motivacional del sentimiento moral.

Empezando por la última de estas dos cuestiones, y dejando la primera para otro capítulo, recordemos que el escocés abandona el análisis de la moral a partir de la “condición más ruda y natural” de los agentes para ver qué sucede cuando estos conviven en una sociedad avanzada e ilustrada, donde el interés ilustrado deja de ser lo suficientemente capaz para motivar actos justos. Lo que se afirma en T3.3.1.21 debe circunscribirse a un momento del desarrollo social donde efectivamente la justicia es motivada de manera diferente a cómo está articulada la evaluación moral. Sin embargo, creemos que en una sociedad que está en el camino del progreso es el sentimiento moral el que se erige como la afección capaz de hacer cumplir con la justicia. Así, el sentimiento moral permite al agente considerar virtuoso o vicioso un acto que planifica en relación con la propiedad y de ahí saber si merece ser llevado a cabo o no. Si

considera que el acto es virtuoso a partir del sentimiento moral procederá, y en caso contrario, desistirá:

Y aunque en el caso presente este sentimiento se haya derivado únicamente del examen de las acciones de los demás, no dejamos de extenderlo también a nuestras propias acciones. La regla general va más allá de los casos particulares de que surgió, mientras que al mismo tiempo simpatizamos con los demás en los sentimientos que de nosotros tienen. 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 esa virtud (T3.2.2. 24/SB 499-500).

Lo que tenemos en este pasaje nos permite pensar que de algún modo el sentimiento moral “llega al corazón”, esto es, llega a configurar de algún modo la vida pasional de los agentes y motivar las conductas en un sentido acorde con la justicia. Esta idea de manera más clara puede leerse en T3.3:

Y fue con la intención de alcanzar estos beneficios por lo que los hombres establecieron la justicia mediante una convención voluntaria. Una vez establecida por estas convenciones, se ve acompañada *naturalmente* por un fuerte sentimiento moral, que no podrá deberse a otra cosa que a nuestra simpatía hacia los intereses de la sociedad (T3.3.112/SB 579-580)

Al igual que en el *Tratado*, el sentimiento moral es tematizado en la IPM como una afección que no sólo moldea la evaluación moral sino que también motiva las conductas, aunque ello no deje de implicar, como sucedía también en la obra juvenil, que la capacidad del sentimiento moral no sea igualmente eficaz para “llegar al corazón” y contrarrestar las inclinaciones egoístas para motivar conductas tendientes al bien común, como sí lo es para el caso de la evaluación moral:

Y aunque el corazón no abraza por completo estas nociones generales, ni regule todo su amor y su odio mediante diferencia abstractas y universales del vicio y la virtud sin atender a sí mismo o las personas con las que estamos más íntimamente relacionados, sin embargo, estas diferencias morales tienen una influencia considerable y, al ser suficiente al menos para el discurso, están al servicio de todos nuestros propósitos relativos a las relaciones sociales, el púlpito, el teatro y las escuelas. (IPM 5.42/SB 229)

Vemos que en la IPM Hume reconoce que la motivación cala en el “corazón” del agente cuando considera los resultados del esquema general: “un sentido de interés común, un sentido que cada hombre percibe en su propio corazón, que advierte en sus semejantes y que lo lleva, junto con otros, a un plan general o sistema de acciones que tienden a la utilidad pública” (IPM A3, 7/SB 306). Si bien estas citas condensan reparos similares a los que Hume había expuesto en el *Tratado* respecto de la capacidad motivadora del sentimiento moral frente a las inclinaciones egoístas, no es menos cierto que en la IPM pueden encontrarse indicios acerca de posibles modos de intervención sobre la sensibilidad de los agentes que permitirían, después de todo, que el sentimiento moral configure los principios pasionales motivadores, “llegando al corazón”:

Acerquemos esta virtud mediante nuestra familiaridad o relación con las personas o, incluso, mediante un relato elocuente del caso; nuestros corazones son inmediatamente capturados, nuestra simpatía se hace más vivaz y nuestra fría aprobación se convierte en los sentimientos más ardientes de amistad y respeto. Estas parecen consecuencias infalibles y necesarias de los principios generales de la naturaleza humana, tal como se muestran en la vida y la práctica comunes. (IPM 5.43/SB 230)

Si bien tendremos oportunidad de volver largo y tendido sobre este punto en uno de los próximos capítulos, cabe rescatar de esta cita la relevancia que Hume le otorga a la narrativa y la elocuencia en la exaltación de los sentimientos morales y en el fortalecimiento de esta afección para motivar las conductas desde la perspectiva del interés común. Pero más allá de esto último, lo que resulta urgente resolver antes es la pregunta acerca de cómo comprende Hume el influjo del sentimiento moral sobre las pasiones para inclinar al agente hacia el comportamiento honesto. Aquí es donde se reitera el interrogante respecto de cómo el sentimiento moral “llega al corazón” del agente honesto, y que es importante deslindar antes de abordar los procesos de cultivación moral. Como veremos en los capítulos 3 y 4, hipotetizamos que Hume ofrece una respuesta a este asunto a lo largo de su obra moral, aunque lo hace de una manera subrepticia a lo largo de sus escritos sobre las pasiones. Pero antes de reconstruir esta posible respuesta, veamos de qué manera en el contexto de la teoría humeana de la justicia se presenta el caso del SA y de qué manera este caso viene a generar algunos interrogantes cuando se lo contrasta con la figura del agente honesto.

Antes de finalizar este capítulo, sinteticemos los principales hallazgos que hemos alcanzado. Más allá de las diferencias en los términos empleados y los esquemas del análisis que se adoptan es posible encontrar un núcleo conceptual común entre T3 y la IPM respecto de la justicia. Ésta es una virtud que nace artificialmente de las convenciones implícitas que adoptan los agentes para resguardar la propiedad privada frente a la confluencia de condiciones de vida adversas y los rasgos pasionales egoístas de su naturaleza. Si bien la justicia es un artificio, para Hume esta virtud se desarrolla en consonancia con la evolución pasional de los agentes, que conduce a que las pasiones egoístas cedan su lugar a un sentimiento moral proclive al interés público, ya sea la simpatía corregida del *Tratado* o el sentimiento de humanidad de la IPM. Así, el respeto por la propiedad privada que muestran los agentes se origina en un proceso de refinamiento de sus pasiones egoístas que los conduce a estimar la justicia y aborrecer la injusticia en virtud de su tendencia natural a considerar el bien general de la sociedad. El agente honesto es aquel a cuyo “corazón ha llegado” el sentimiento moral, ese sentimiento que le permite considerar el interés público porque ha logrado refinar sus pasiones egoístas para alcanzar un punto de vista común. Si bien no hemos brindado aún desarrollos respecto de cuáles son los mecanismos mediante los cuales el sentimiento moral modifica las pasiones humanas y de qué manera lo hace, los elementos acerca de la teoría humeana de la justicia que hemos ofrecido nos permiten estar en condiciones de iniciar el examen del caso del SA. Como veremos este agente presenta una racionalidad que se cristaliza en un comportamiento que atenta contra la observación regular y sistemática de la justicia que el sentimiento moral reclama.

Capítulo 2

El caso del SA: una breve reseña de sus interpretaciones

2.1. La “máxima sabiduría” del SA (IPM 9.22)

En el contexto de una línea argumentativa que atraviesa a la IPM y que afirma, en líneas generales, que la justicia es una convención que promueve el interés público y que los agentes aprueban y obedecen esa institución por la obligación que el sentimiento moral motiva, Hume indaga si también desde el punto de vista del interés propio el agente considera propicio comportarse de manera honesta. Vimos que en el T3 esta cuestión relativa al interés propio como principio activo de la justicia es analizada en primera instancia en el contexto de la historia natural de la justicia para poner de relieve que la conveniencia personal sirve para entender la obligación natural que los seres humanos pudieran haber sentido por sostener un conjunto de prácticas que resultaban tendientes al provecho recíproco, y que una vez comunicadas y establecidas devienen reglas de justicia, cuya obligación es moral, mostrando que la obligación ya no puede explicarse satisfactoriamente apelando exclusivamente al interés propio. En la IPM, en cambio, se aborda hacia el final en la sección 9 donde Hume concluye la segunda investigación. Si esta modificación en el diseño entre una y otra obra se tratase sólo de una novedad en la forma de presentar los temas y no en el contenido, sería lógico esperar que en IPM 9 Hume expusiera, tal vez con otras palabras, lo mismo que había aventurado decir en la mayoría de las páginas que componen T3.2.2, esto es, que desde la perspectiva del interés propio resulta conveniente acatar las reglas de justicia ya que, en términos técnicos, es la manera más eficaz de maximizar dicho interés. Sin embargo, lo que vemos en IPM 9.22 es desconcertante si lo leemos con estas expectativas. En efecto, luego de mostrar que en el caso de la mayoría de las virtudes sociales el interés propio conduce a la obediencia (IPM 9.14-21), Hume reconoce que en el caso de la justicia no sucede lo mismo. Poner en tela de juicio la capacidad motivadora del interés propio para acatar la justicia de manera sistémica es algo que se desprende de las líneas que componen el célebre pasaje del SA: “un sinvergüenza astuto puede pensar en

situaciones particulares que un acto de inequidad o de infidelidad hará crecer de manera considerable su fortuna sin quebrantar demasiado la asociación y la unión social” (IPM 9.22/SB 282). El SA es un contradictor de la racionalidad de la justicia en un doble sentido. Por un lado, es alguien que pone en tela de juicio que la justicia sea, como dijimos en el capítulo anterior, el óptimo técnico del interés propio ya que la injusticia puede ocasionalmente acrecentar en mayor medida el provecho personal en comparación con la honestidad. Por otro lado, es un objetor de la justicia en cuanto hecha por la borda cualquier consideración del sentimiento moral y un punto de vista general, ya que sólo incluye en su proceso de deliberación de la agencia aquello que concierne a su interés personal. Pero este defensor de la injusticia está dispuesto a que su racionalidad no sea sólo un deleite especulativo, y que traspase los límites de la contemplación para comandar discrecionalmente las conductas: “Y quizá se podría pensar que se comportaría con la máxima sabiduría aquel que observara la regla general y obtuviese ventajas de todas las excepciones” (IPM 9.22/SB 282-283)

Frente a la racionalidad que viene endosada a la justicia, el SA contrapone como superior su “máxima sabiduría”. Este sinvergüenza es astuto porque tiene la capacidad de discriminar el impacto que tiene cada conducta potencial de injusticia para el orden de la sociedad y su propio interés. El SA presenta una racionalidad de la que no tenemos antecedentes en el *Tratado*, y que consiste en evaluar cada situación donde se juega el respeto de la propiedad privada en términos puramente egoístas. Lo interesante del caso del SA es que pese a saber que la justicia es el medio más eficaz de maximizar su interés, no se conforma con ello, y pretende verse favorecido por lo que podríamos llamar una zona gris que presenta la institución. Lo que hace es evaluar el alcance que tienen los actos de injusticia en términos del potencial daño que generan al tejido social, de tal modo que el SA está convencido de que no merece ser llevada a cabo una conducta injusta que genere que el resto de los agentes pierdan confianza en la institución ya que presentarían las condiciones para un contexto de violación sistemática de las propiedades, de la cual él no estaría exento eventualmente perdiendo las ventajas que la institución brinda. Así, vemos que la preocupación del SA por mantener la justicia descansa en una inquietud autointeresada en la medida en que es consciente de que su estabilidad y progreso personal requiere un tejido social estable. De este modo, el SA sólo está dispuesto a realizar acciones que producen un inocuo nivel de daño para el funcionamiento general y regular de la institución. Así, este agente astutamente

deshonesto se pliega a un sistema del cual se beneficia sin estar dispuesto a cumplir con lo que dicho sistema exige, esto es, restringir su interés propio de manera constante y regular en beneficio de un sentimiento moral colectivo. Alguien que se comporte de la manera en la que lo hace el SA puede convivir con otros en una sociedad con la idea en mente de que sus ocasionales y discretos comportamientos deshonestos no deterioran el esquema de la justicia. Aquí hay un punto interesante a remarcar que radica en que el SA supone que su comportamiento deshonesto es el único; él está convencido de que sus propios actos deshonestos no devienen desfavorables para la convivencia y el respeto por la propiedad. El SA toma esta posición porque sólo toma en consideración su obrar, dejando fuera de su cálculo racional las consecuencias posibles si su comportamiento deshonesto fuera compartido con otros posibles SAs que convivan con él en la misma sociedad y de los cuales él no tiene conocimiento. Esta no es una premisa que forme parte del razonamiento del SA, y que parece ser central si pretendemos examinar qué efectos tiene este tipo de comportamientos en una sociedad que se basa en la confianza y el trabajo cooperativo. Más allá de esto último, la figura del SA estaría expresando el comportamiento de un agente que defiende el siguiente razonamiento:

Cuadro 5

Reconstrucción del argumento de IPM 9.22:

Premisa 1. La sociedad es condición necesaria de la satisfacción de los intereses privados.

Premisa 2. Para preservar la sociedad, los beneficios tienen que ser recíprocos.

Premisa 3. La justicia logra esa reciprocidad limitando los intereses privados de manera generalizada, constante y regular.

Premisa 4. Existen casos de tipo (A) en los que un acto particular (x) que es contrario a la justicia puede producir un beneficio personal sin perjuicio de la tendencia general en favor de la equidad.

Premisa 5. Esos casos (A) pueden conocerse.

Conclusión. Si un SA identifica (o cree identificar) un caso tipo (A), no tiene razones para evitar (x).

Notemos que la caracterización brindada hasta aquí del SA contrasta con la del rufián (IPM 3.9) y también con la del agente honesto. En el primer caso, cabe señalar, por un lado, que mientras que el SA acepta vivir en una sociedad donde las posesiones se regulen por las reglas de la justicia, el rufián está “al margen de la protección de las leyes” (IPM 3.9/SB 187). Es decir, mientras que el SA acepta las premisas 1, 2 y 3 el rufián desestima estas premisas debido a su “rapacidad desesperada” (IPM 3.9/SB 187), la cual imposibilita cualquier convención que marque como regla de conducta la honestidad. Por otro lado, mientras el sinvergüenza muestra cierta rapacidad reflexiva ya que no se comporta de manera deshonesta constantemente sino que, según las premisas 4 y 5, sólo lo hace cuando discrimina los escenarios concretos donde siendo injusto se beneficia a sí mismo sin comprometer el orden social, en el caso del rufián, en cambio, vemos que si bien posee una capacidad cognitiva dado que presenta “tal ceguera estúpida ante las consecuencias futuras” (IPM 3.9/SB 187), no es capaz de advertir que su comportamiento tiende al “final más trágico y tiene que acabar en destrucción para el mayor número y en una total disolución de la sociedad para el resto” (IPM 3.9/SB 187). Este tipo de caracterización invita a pensar que Hume está negando que el rufián posea algún grado de astucia, ya que es incapaz de ver que su comportamiento conduce a un perjuicio generalizado que abarca a la sociedad en su conjunto y repercute en su calidad de vida en ella. Así mientras el SA actúa conforme a su interés propio pero bajo la condición de las premisas 1, 2, 3 y 4, el rufián lo hace conforme una mirada de la vida social que lo posiciona como alguien que actúa de manera egoísta pero sin ningún tipo de evaluación de sus actos en términos de beneficios para el conjunto de la sociedad, un comportamiento similar al descrito en la hipótesis de T3.2.1.10¹¹.

En el segundo caso, el recorrido ofrecido en el capítulo anterior permite bosquejar también un interesante contraste entre la caracterización del SA y el modo de obrar del agente honesto. Tuvimos oportunidad de advertir que cuando el sentimiento moral “llega al corazón” de un agente, éste se ve compelido a acatar la justicia ya que sus pasiones se disponen según la consideración del interés general que dicho sentimiento evoca. El SA parece ser, en cambio, un agente a cuyo “corazón” no ha llegado a incidir

¹¹ Vistas así las cosas se comprende que Hume trace un paralelismo entre el comportamiento del rufián y el del ser humano en el estado de naturaleza tal como la entiende Hobbes (IPM 3.9).

el sentimiento moral, ya que cuando razona respecto de la justicia no lo hace teniendo como puntal de su juicio el beneficio del interés público sino que razona sólo a partir de las ventajas personales que puede obtener, y sólo marginalmente toma en consideración el interés general para considerar si su acción puede generar un daño estructural a dicha institución de la cual su fortuna depende en última instancia. Dicho de otro modo, el SA tiene una consideración marginal del interés público dado que parte de una perspectiva egoísta, ya que no *simpatiza* con el interés público, sino que calcula sus beneficios en base al equilibrio estable entre la continuidad del sistema y la proliferación de infracciones.

Como vemos el agente honesto y el SA se presentan como formas posibles que puede adoptar el carácter de un agente respecto de la justicia. En este sentido, creemos que considerando lo dicho en la introducción respecto de que uno de los objetivos de la filosofía moral humeana consiste en la comprensión de las condiciones de posibilidad de una sociedad moderna articulada en el comercio, cabe pensar que a través de las mencionadas figuras Hume está desplegando los tipos de carácter que pueden exhibirse en una sociedad en donde las transacciones comerciales ponen en el centro de la cuestión qué tipo de conducta se adopta respecto de la propiedad y la necesidad consecuente de garantizar las condiciones mínimas de confianza para que los agentes se sientan seguros en el sistema de intercambio que impone progresivamente la sociedad. Recordemos que hacia el siglo XVIII en Gran Bretaña está tomando forma una sociedad donde adquieren relevancia los créditos, la seguridad de la propiedad, el libre acceso a los ahorros, la inversión y las obligaciones contractuales, entre otros factores, lo cual conlleva que la falta de confianza sea un factor crítico para el sostenimiento de la economía. En una sociedad de este tipo la honestidad no tiene implicancias sólo en la esfera económica sino que la desborda, mostrando que los valores conativos de dicha sociedad se articulan en el comportamiento comercial de los agentes. Ahora bien, considerando esto, nuestra lectura de estas dos figuras es, podríamos decir, dinámica en tanto el comportamiento de un agente puede ser en ocasiones honesto y en otras, lo contrario, no siendo ningún agente honesto o deshonesto de manera inflexible, estática y permanente. Digamos lo siguiente para ser más claro sobre este punto, la deshonestidad y la honestidad se presentan en un *continuum* en tanto son los posibles modos en que se pueden catalogar la personalidad de los agentes en diferentes momentos de su inclusión en la sociedad comercial. Así, en función de la constancia de sus actos el carácter de un

ciudadano se mueve de manera dinámica en una y otra dirección de este *continuum*. En relación a esto juegan un rol central los artificios que fortalecen y cultivan los sentimientos morales de los agentes, promoviendo que sus comportamientos sean acordes a los parámetros más sociables y morales del *continuum*. Para corroborar esta lectura dinámica de los rasgos del carácter moral, se puede apelar a IPM 4.1, en donde Hume reconoce que si el agente “tuviera la sagacidad suficiente para percibir en todo momento el fuerte interés que los obliga al cumplimiento de la justicia...jamás habría habido tal cosa como el gobierno” (IPM 4.1/SB 205), lo cual nos muestra que “ser honesto”, antes que una cualidad inquebrantable del carácter, resulta ser un comportamiento regular, si bien no garantizado “en todo momento”, que los artificios de la educación y el gobierno se ocupan de fortalecer constantemente. Pensado en estos términos, cabe asumir que existen causas específicas para que la motivación del agente lo incline en una u otra dirección del *continuum*. En el caso del SA pareciera que los artificios resultan ineficaces para lograr que su estructura emocional y pasional se amolde al sentimiento moral, llegando éste a su “corazón”, tal como sucede en el agente honesto. Como vemos, comprender el caso del SA en el marco de la teoría humeana de la justicia nos dirige de nuevo a la teoría de la motivación que está supuesta en ella y, particularmente, en cómo se cultiva artificialmente el sentimiento moral y de qué manera opera en las pasiones y, por ende, en las conductas. Sin embargo antes de seguir aventurando nuestras consideraciones acerca del pasaje IPM 9.22 conviene realizar un breve estado del arte sobre las interpretaciones de las que ha sido objeto la motivación de los actos honesto y la figura del SA.

2.2. Las interpretaciones acerca de la motivación de los actos justos

Existe un nudo problemático cuando contrastamos la motivación moral que Hume defiende al referirse a la justicia y el comportamiento del SA. Si los agentes obedecen las reglas de la justicia porque consideran que esta convención promueve el interés general y ellos tienen una inclinación natural por este interés en función de un sentimiento moral universal para la especie humana, no se comprende con claridad cómo se explica el caso de un agente que, siendo consciente de los beneficios de la justicia para la sociedad gracias a la inculcación moral de las instituciones, se ve motivado por su interés personal a desobedecer ocasionalmente. Esta complicación no ha sido ajena a los y las especialistas, quienes han ensayado diversas interpretaciones sobre la motivación de la justicia en la filosofía moral humeana. Reseñemos a

continuación, aunque sea brevemente, algunas de las principales interpretaciones para tenerlas a mano en los próximos capítulos. Si bien nos referiremos a cada especialista en particular, hemos optado por agrupar la literatura a partir de lo que creemos son los puntos en común que tienen los y las autores a la hora de interpretar la motivación detrás de la teoría humeana de la justicia.

2.2.1. La motivación interesada e ilustrada

Esta interpretación pone el acento en los desarrollos de T3.2.2 para mostrar que el interés ilustrado es el motivo que tienen los agentes para ser justos. Este motivo funcionaría tanto en los estadios rudimentarios de asociación, en la vida en familia, y también para la vida en sociedades complejas donde las relaciones sociales se dan más allá del conocimiento entre las partes. Así, si bien para esta interpretación las reglas de justicia surgen para conferir organización y estabilidad a la vida de los agentes limitando sus impulsos parciales, en última instancia, ellos las obedecen porque consideran que al hacerlo maximizan su interés personal. De ahí que el motivo sea autointeresado pero ilustrado al mismo tiempo: El agente acepta que la justicia limite su interés egoísta, y no lo sigue ciegamente sin mirar las consecuencias, tal como lo hace el rufián, porque precisamente de ese modo obtiene las mayores ventajas para su patrimonio. Esta lectura considera que la acción que realizan los padres y líderes políticos para inculcar una motivación moral y desarrollar el sentimiento moral no modifica el hecho de que la motivación siga siendo, a fin de cuentas, interesada. En el marco de esta interpretación, el SA pone de manifiesto que la motivación interesada puede ser insuficiente para producir el acatamiento de la justicia en todos los casos. Por esto es que podemos encontrar, por un lado, que para algunos de los autores que forman parte de esta línea de interpretación el SA indicaría una teoría fallida de la motivación y, por otro lado, que otros integrantes señalen que la teoría humeana de la justicia descansa sobre una creencia errónea que interiorizan los agentes acerca del funcionamiento de dicha institución.

Más allá de este núcleo común, existen entre estos autores algunas diferencias de aproximación a la cuestión que merecen ser, al menos, reseñadas. En *Hume*, texto publicado en 1977, Barry Stroud retoma un interrogante formulado por Duncan Forbes (1975) acerca de los inconvenientes que enfrentó Hume al intentar compatibilizar dos aseveraciones expuestas en su teoría de la justicia, esto es, que la motivación para acatar

descansa exclusivamente en el interés ilustrado con el hecho de que en algunos casos el actuar conforme a la justicia conlleva un perjuicio para las arcas del agente. Stroud se sirve de T3.2.2 para sostener que Hume defiende la idea de que la motivación que está detrás de la honestidad es autointeresada y se basa en un interés ilustrado; el agente respeta las reglas de resguardo de la propiedad porque es el medio técnico más eficiente que tiene para favorecer su interés personal y el de su clan (Stroud, 1986: 296). Sin embargo, para este autor surge un problema no menor cuando a la luz de estos planteos leemos que para Hume la justicia en ocasiones puede dañar tanto el interés privado como el público. Contrapuestas entre sí estas dos aseveraciones resulta difícil comprender por qué los agentes cumplirían con las reglas de justicia si puede llegar a suceder que en algunas situaciones éstas sean contrarias a sus interés. En el contexto de esta reconstrucción argumental, Stroud (1986: 299) alude al caso de un agente, con actitudes similares a las del SA, que sabiendo de las ventajas que aporta la justicia al interés colectivo y propio, no encuentra en ello la motivación suficiente para actuar siempre de manera justa. Este agente podría ser consecuente con las reglas de justicia en los casos donde obtendría las mayores ventajas y actuar de forma deshonesta en aquellos otros donde podría obtener los mayores beneficios para sí mismo. Stroud reconoce que frente a este problema Hume tiene una respuesta, que consiste en señalar que el agente al decidir si respeta o no la propiedad toma en consideración los beneficios del esquema general de justicia y no los perjuicios que puede acarrear un acto particular. De este modo Hume “[a]firma que hacemos un "balance de la cuenta" y encontramos que la justicia, incluso con sus eventuales concomitancias desafortunadas, es "infinitamente" mejor para cada uno de nosotros que cualquier otra posibilidad que pudiera presentarse” (Stroud, 1986: 299). Sin embargo, dicha respuesta no satisface a Stroud ya que, a fin de cuentas, Hume no lograría ofrecer una explicación consistente de por qué un agente se vería motivado a ser justo en todos los casos. La idea que defiende Hume de que después de todo el “balance de la cuenta” es positivo resulta insatisfactoria para Stroud ya que el saldo positivo sólo se limita a reflejar el mantenimiento de la sociedad, lo cual no se vería perjudicado si alguien decide ser injusto en solo algunas ocasiones.

A lo largo de los siglos ha habido incontables actos injustos, pero la justicia y la sociedad siguen porfiadamente su marcha. Tampoco es verdad que la sociedad se encaminaría a su ruina si una persona individual actuara injustamente cada vez que pensara que podría salir

bien librada con ello. Ha habido sin duda personas como ésta. (Stroud, 1986: 303)

Para Stroud la inclusión del SA en el cierre de la IPM mostraría que Hume estaría reconociendo el carácter fallido de su teoría de la motivación. En efecto, la existencia de este tipo de personajes, según él, debería inclinarnos a pensar que la teoría humeana de la justicia no explica satisfactoriamente cómo alguien es motivado a actuar justamente en todos los casos. Según esta postura, en su última obra moral de peso Hume tomaría consciencia de que los daños colaterales que puede generar la justicia al propio interés y al público conducen a una falla grave en los mecanismos motivacionales de dicho artificio.

Alguien que contribuyó en la línea interpretativa iniciada por Forbes y Stroud fue Marcia Baron, cuando en 1982, algunos años después de la publicación del libro de Stroud, publicó un artículo titulado *Hume's noble lie: An Account of His Artificial Virtues*. En este escrito la autora toma distancia de lo que ella denomina la lectura estándar de la teoría humeana de la justicia, dentro de la cual ubica a autores como Forbes y Stroud. En líneas generales, para Baron esta lectura ofrece una interpretación errónea de la teoría de la justicia de Hume que conduce a sostener que, después de todo, el filósofo no lograría explicar convenientemente por qué los agentes acatarían sistemáticamente y sin excepciones las reglas de justicia. Para Baron, en cambio, sí es posible esclarecer cuál es para el escocés la motivación de la justicia que haría de su teoría una construcción consistente. Lo primero a señalar para comprender la interpretación de Baron son sus coincidencias con la lectura estándar. Hay un punto en común entre ambos en lo que respecta al rol que se otorga al interés ilustrado. Para Baron efectivamente es este interés el que motiva a los agentes a participar del esquema cooperativo que establece la justicia, ya que es la manera más adecuada y eficiente de satisfacer el interés personal. Asimismo, la autora reconoce al igual que la lectura estándar las advertencias de Hume acerca de los casos donde el acatamiento puede conducir a efectos perjudiciales para el individuo y la sociedad.

Sin embargo, hasta aquí llegan las coincidencias. Para Baron es necesario remarcar que cuando Hume advierte sobre la fragilidad del interés ilustrado para solidificar una motivación regular y sin excepciones, al mismo tiempo acepta que el interés ilustrado debe ser robustecido de algún modo para justificar el acatamiento. Es aquí donde un artificio como la justicia pasa a estar sustentado en otros artificios que lo suplementan y

consolidan. La educación impartida por los padres y la acción de los políticos sientan los elementos necesarios para que se inculque un sentimiento de obligación moral que refuerza el cumplimiento de las reglas de justicia. Progresivamente, los agentes son socializados bajo un conjunto de representaciones que asocian a la justicia con la virtud y el carácter meritorio y a la injusticia con el vicio y el descrédito. De esta manera, si bien Baron considera que el interés ilustrado es el motivo de las acciones justas, considera que existe otra motivación que se erige sobre la base de estas representaciones y que da lugar a una obligación moral. Sin embargo, Baron reconoce que se trata de una construcción a nivel de la representación que los sujetos tienen del artificio y no tanto de que éste garantice sistemáticamente los propósitos para los cuales fue convenido. Si bien los agentes creen que la justicia es beneficiosa en todos los casos, tal como se les dijo reiteradamente en su socialización, en realidad están equivocados. En efecto, para Baron la inculcación moral genera una creencia errónea pero beneficiosa, una mentira noble (*noble lie*), que consiste en que los agentes piensen que al actuar con justicia en todos los casos que se está promoviendo su interés propio. Es decir, los agentes creen que al respetar en toda oportunidad las reglas de justicia se benefician, cuando en realidad puede en algunas ocasiones ser perjudicial para ellos. Para esta autora la mentira noble cumple una función central en el artificio de la justicia ya que ésta requiere un acatamiento general que se puede alcanzar siempre y cuando el agente considere que la justicia es beneficiosa en todos los casos sin excepciones aunque no sea así “En mi interpretación, nosotros estamos sumergidos en la creencia de que los beneficios de la justicia son más beneficiosos de lo que realmente –desde la perspectiva de Hume- son” (Baron, 1982: 552-traducción propia-). Si nos preguntamos qué tipo de interpretación recibe el SA dentro de esta lectura, tenemos que marcar que para Baron dicha figura remarca precisamente estas ideas que Hume parece defender a lo largo del *Tratado* y la IPM, i. e., que el interés propio no constituye un motivo idóneo para acatar las reglas de la justicia en todos los casos y que los agentes no visualizan esta verdad producto de la inculcación moral de la que fueron objeto. El SA sería alguien que pone sobre la mesa lo que realmente es la justicia: un artificio sobreestimado. Así, a los ojos de Baron el pasaje IPM 9.22 ofrece la evidencia textual necesaria para corroborar la idea de que el interés propio en el marco de la convención de la justicia no disuade por sí solo al agente para que se comporte honestamente de manera permanente y que el sistema de la justicia descansa sobre una mentira noble.

En esta línea de interpretación iniciada por Stroud y continuada por Baron, se ubica uno de los textos que ha sido nodal en la interpretación de la motivación de la justicia. Nos referimos a *Artificial Virtues and the Sensible Knave* escrito por David Gauthier y publicado en 1992. El propósito central de Gauthier es llevar a cabo un análisis comparativo entre el *Tratado* y la IPM, focalizando el tratamiento que se hace en estas obras de la motivación ante la justicia. Para Gauthier en el *Tratado* Hume señala que al experimentar los beneficios que acarrea el respecto por la propiedad, los agentes están en condiciones de reflexionar sobre las ventajas del interés ilustrado y, por ende, del esquema cooperativo de la justicia. Esta situación origina un aprecio por la justicia funcional a la evaluación de las conductas, tanto propias como ajenas, para determinar si son conformes o contrarias a ella. Lo central de esta inspección es que como el agente puede llegar a afligirse por no actuar conforme a la justicia, surge una motivación moral que funciona como respaldo cuando el interés ilustrado no logra motivar, lo cual, recordemos, puede suceder en más de una oportunidad si se tiene en cuenta que la justicia puede resultar dañina para el agente algunas veces. De este modo Gauthier se posiciona en una línea similar a la de Baron en lo que respecta al engaño del que participan los agentes al creer que la justicia los beneficia en todos los casos. Sin embargo, para Gauthier, Hume modificaría este modo de comprender la motivación de la justicia en la IPM. Para este autor el SA pone de manifiesto que Hume está dispuesto a problematizar algo que había expuesto en el *Tratado* y que no había sido objeto de cuestionamiento, esto es, que la obligación interesada genera las condiciones necesarias para acatar la justicia. En este punto Gauthier (1992: 419) traza un paralelismo entre Hume y Hobbes: en sus escritos tempranos, ninguno de ellos cuestiona la capacidad del interés propio para motivar la adopción de acuerdos y esquemas cooperativos, sin embargo con el paso de los años tanto uno como el otro comienzan a problematizar esta relación. En el caso de Hobbes esto se apreciaría en la figura del necio que se describe en el *Leviatán*¹², y Hume hacia el final de la IPM con el SA. Éste indica que los agentes

¹² A los ojos de Hobbes, la justicia consiste en honrar los pactos y es el medio más propicio para que el agente maximice su beneficio. Esto es precisamente lo que no puede comprender el necio, quien si bien concede que (a) la búsqueda del beneficio propio es la principal motivación del individuo y (b) que la justicia existe y debe ser concebida como el cumplimiento de los pactos, considera que existen ocasiones donde no es la observancia de los pactos sino su incumplimiento lo que implica un beneficio para sí mismo. Tanto Hobbes como el necio comparten (a) y (b), pero difieren a la hora de considerar si en todos los casos resulta racional ser justos. Así, mientras Hobbes sostiene que sí, el necio afirma que no en todos los casos resulta racional ser justos, ya que en ocasiones resulta racional hacer lo contrario y ser injusto en

tienen conocimiento del hecho de que no todos los actos justos en función del interés ilustrado lograrían promover el propio interés y preservar el orden social. Según Gauthier, la figura del SA hacia el final de la IPM mostraría que los agentes ya no están sujetos a la mentira noble, en la medida que asumirían la posibilidad de que alguien obre honestamente cuando vea asegurado su interés y se comporte deshonestamente cuando de ello se desprenda alguna ventaja. De este modo:

El SA tiene un oscuro mensaje para Hume[...]No hay una disposición natural para cada acto que nosotros llamamos justos, pero si esos actos son situados en una práctica general, entonces Hume afirma que el interés ilustrado provee tal disposición; ésta recibe una aprobación moral y es reforzada o sustituida por el sentido del deber. Pero el SA refuta esta afirmación de Hume; no hay una disposición no moral hacia la justicia. (Gauthier, 1992: 423-traducción propia-).

2.2.1. La introyección de la inculcación moral

Esta interpretación relativiza la importancia del interés propio en la motivación de la justicia, sosteniendo que sólo logra motivar a los agentes en los estadios rudimentarios de la sociedad. Para estos autores se debe comprender que la teoría de la motivación que defiende Hume presenta diferentes tipos de motivos según la etapa de desarrollo en la que se encuentra la sociedad, y que en última instancia el interés de Hume está depositado mayormente en el análisis de la etapa más avanzada y compleja de la sociedad. En ésta la motivación es moral, ya que cuando la sociedad se complejiza se requiere un tipo de motivación que no descansa únicamente en el interés propio dado que, como el propio Hume lo reconoce, resultaría insuficiente para motivar en interacciones donde no existe familiaridad entre los sujetos. Si bien esta motivación moral que conduce a obedecer la justicia es el resultado de la evolución natural de las pasiones, demanda que sea reforzada artificialmente por otras instituciones que surgen con el desarrollo de las interacciones entre los agentes. Así, la motivación moral se construye cuando el artificio de la justicia se enlace con otros artificios que refuerzan la idea de que dicha virtud resulta indispensable para la vida social. Este modo de interpretar a la obligación moral como el resultado de una acción de inculcación moral artificial llevada a cabo por los propios agentes es lo que ayuda a comprender por qué los autores que se incluyen en esta interpretación suelen referirse a un motivo

tanto el beneficio que se reporta para el agente no se obtendría si se cumpliera con el pacto (Hobbes, 2005: 119-121).

imaginado, un motivo moral aumentado o una obligación basada exclusivamente en el seguimiento de reglas. Si bien desde esta perspectiva no se ofrece un análisis puntual del caso del SA es posible inferir que éste ejemplificaría la situación de un agente cuyas pasiones no han sido refinadas al punto de experimentar un sentimiento moral común a toda la sociedad.

En su libro *Hume's Moral Theory* de 1980, John Mackie examina la teoría de la justicia de Hume. Si bien no entrega un análisis detallado de la cuestión, Mackie ofrece algunas indicaciones que no dejan de ser interesantes para pensar la cuestión de la motivación en el caso de la justicia y ensayar algunas reflexiones sobre el SA. Parte de la idea de que los desarrollos que Hume ofrece en T3.2.1 llevan a pensar que existe un motivo natural para el caso de la justicia y que radica en el interés ilustrado que describe en T3.2.2. Al igual que Stroud, Mackie se pregunta si realmente el interés ilustrado genera la motivación suficiente para que los agentes acaten el sistema de la justicia, si se tiene en cuenta que esta virtud puede resultar nociva a veces a sus intereses. Hay, según Mackie, cuatro elementos que refuerzan la motivación autointeresada del agente hacia la justicia. En primer lugar, el refuerzo que generan los actos individuales para la supervivencia del esquema de justicia. Aquí debemos conjeturar a qué se está refiriendo el autor, ya que no ofrece mayores aclaraciones sobre el tipo de apoyo del que se trataría. Podría ser que en el hecho de que cuando los agentes adhieran a la justicia con cada acto singular contribuyen a la idea de que la justicia resulta beneficiosa y, en ese sentido, generan la motivación necesaria que se requiere para el mantenimiento del esquema. En segundo lugar, cada acto que viole la propiedad es considerado como un caso desviado de la norma y es castigado. Aquí el castigo puede provenir de las sanciones penales que impone el sistema legal de la sociedad, de una sanción más subrepticia en la desaprobación moral que surge de la interacción o también de una posible desconfianza que pueda tenerse en el futuro y que llevaría al infractor a quedar fuera del tejido social. En tercer lugar, Mackie afirma que el afligimiento que puede sufrir el infractor por los actos deshonestos cometidos también funciona como un refuerzo para el acatamiento. Lo que señala el autor es que si cada agente tiene la capacidad de valorar moralmente las conductas y sentir cuándo está frente a un comportamiento virtuoso o vicioso, la misma capacidad se ejerce para valorar los propios comportamientos. De este modo un agente que comete un acto de deshonestidad inevitablemente tendrá consciencia de ello, y se verá a sí mismo como un infractor. Dado que las consecuencias de esto para la paz

interior del agente no son menores, es de esperar que la consciencia de integridad funcione como un refuerzo de la motivación autointeresada. En último lugar nos encontramos con que no es posible que un agente pueda seleccionar discrecionalmente en qué contextos ser deshonesto, presumiblemente en aquellos donde no sea divisada su acción y, por ende, no sea imputado ni sancionado por su acto. Si bien estos mecanismos funcionan como un refuerzo de la motivación que provee el interés ilustrado, “no constituyen una cubierta impermeable contra el egoísmo; pueden existir algunas ocasiones donde, después de todo, la deshonestidad sea redituable” (1980: 87-traducción propia-). Pese a ofrecer un análisis de aquellos elementos que, en el marco de una sociedad avanzada, pueden inclinar a los agentes a ser honesto, Mackie advierte que tal como es descripto el funcionamiento de la justicia resulta imposible alcanzar una obediencia incondicional y universal hacia sus reglas.

En 1981 se publicó *The Science of a legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, libro en el cual Knud Haakonssen ofrece un riguroso examen de las teorías morales y jurídicas de Hume y Adam Smith. Uno de los capítulos del libro está dedicado a la teoría de la justicia de Hume y en él se puede observar que Haakonssen divide la teoría de la motivación en dos partes. La primera de ellas se refiere a la obligación que tiene el agente a actuar en cierto sentido debido a los motivos que impone la naturaleza humana. Esta sería la motivación de las virtudes naturales que, como hemos visto, son impulsadas por pasiones compartidas por todos los agentes en cuanto pertenecen a una misma especie. Haakonssen no se detiene en esta motivación ya que la que realmente le interesa es la de las virtudes artificiales, particularmente la justicia. Mientras que en el caso de las virtudes naturales los motivos los provee la condición humana y los agentes pueden observar con claridad cuál es el motivo que se desoye en estas virtudes, no sucede lo mismo con la justicia. Dado que no existe la posibilidad de nombrar una afección natural, lo que se pregunta este autor es cuál es concretamente el motivo que está detrás de los actos justos. A diferencia de Stroud, Forbes, Baron y Mackie, Haakonssen no considera que el interés ilustrado sea el motivo de las acciones honestas. Según él los agentes son propensos a enfatizar las excepciones y vacíos que generan las reglas de justicia a medida que la sociedad se complejiza, y a suponer que la sumisión ante dichas reglas no necesariamente va a resultar en un beneficio para ellos. Mediante esta observación Haakonssen pone el acento en el hecho de que para Hume el interés ilustrado comienza a ser una motivación insuficiente

cuando los hombres pasan de vivir en pequeñas comunidades a vivir en una sociedad integrada e interrelacionada de mayor volumen que generan relaciones de anonimato entre ellos. Esto significa que la obligación natural se muestra insuficiente frente a la expansión demográfica de la sociedad, y la consecuente posibilidad de que los agentes observen que sus acciones injustas puedan no acarrear perjuicios para ellos ya que no interactuarían con los agentes que perjudican.

Ante este hecho, Haakonssen pregunta cuál es la razón por la que los agentes se ven obligados a obedecer las reglas de justicia, descartando la idea de que sea la simpatía por el interés común, ya que ésta sólo los inclina a aprobarlas moralmente y ver en ellas una virtud. Este autor ofrece una interesante interpretación en la cual sostiene que cuando el cumplimiento de las reglas de justicia se vuelve regular y los agentes observan los beneficios que acarrear esos comportamientos para la sociedad comienzan a aprobar las conductas justas. Así, la tendencia de los agentes a ver motivos detrás de las acciones hace que vean un motivo detrás de las conductas justas que en realidad no existe. Se trataría de un motivo imaginado que surge frente al temor del agente de aborrecerse a sí mismo por el hecho de no poseer un motivo que debería supuestamente poseer, y de hecho no posee porque en realidad no existe, lo que lo obliga a tener conductas acordes a la justicia: “Y cuando descubren que, por muy buenas razones (presumiblemente porque no existen), ellos mismos no tienen este motivo, llegan a odiarse a sí mismos, y este odio a sí mismos crea el sentido del deber” (Haakonssen, 1981: 35 -traducción propia-).

En el año 1995 se publicó *The British Moralists and The Internal “Ought” 1640-1740*, un libro de Stephen Darwell en el cual se analiza la filosofía moral de los filósofos británicos desde Locke hasta Hume. En el caso puntual de este último, Darwell señala que al adoptar la convención de la justicia los agentes acuerdan entre sí regular sus prácticas en relación con la propiedad a partir de un esquema cooperativo. En efecto, cada uno de los agentes tiene la expectativa de que el resto normalizará sus comportamientos a partir de los parámetros que impone la justicia, tal como él está dispuesto a hacerlo. Para Darwell lo que hay que notar aquí es que cada agente no comunica al resto que tiene la intención de no vulnerar sus propiedades sino que sólo se limita a expresar a través de su comportamiento que está dispuesto a seguir ciertas reglas. Como vemos en el planteo de Darwell se tiende a desestimar la relevancia que cumplen los motivos egoístas del interés ilustrado y la inculcación moral. Si esto es tal

como Darwell lo presenta, entonces los agentes no manifiestan entre sí la búsqueda en común de un bien, ya sea el propio o el público, sino que sólo transmiten que van a regular y limitar sus conductas. Al participar de una estructura de reglas brindada por el artificio de la justicia, los hombres se regulan a sí mismos por esa estructura.

Hume, pues, reconoce tres especies de obligaciones: las que llama "natural" y "moral" y la que hemos llamado obligación de reglas. Aunque, a primera vista, el tercer concepto no tiene relación alguna con un motivo racional, afirmaré que una parte de la explicación de la justicia de Hume es que las personas justas son racionalmente motivados por su aceptación de las reglas de la justicia, y que esta motivación no es en sí misma una especie de deseo por el bien, ya sea por ellos mismos o en general. (Darwell, 1995: 298 -traducción propia-)

Lo que resulta interesante de la interpretación de Darwell consiste en su rechazo a la idea de una mentira noble como a las que apelan Baron o Gauthier y a la de un motivo ficticio *à la* Haakonssen, ya que si bien Hume en la IPM reconoce la ocasional vulneración del interés propio que conlleva ser justo, sí existe una motivación para actuar de ese modo que consiste en una obligación de reglas en la disposición a aceptar normas.

Ciertamente, la que en mayor medida supo expresar la importancia de la inculcación moral en la motivación de la justicia fue Rachel Cohon. En *Hume's Difficulty with the Virtue of Honesty*, publicado en 1997, la autora señala que el requerimiento de un motivo natural para justificar la obediencia justa debe ser revisado. Para Cohon, Hume estipula esta exigencia para el caso de las virtudes naturales pero no para las virtudes artificiales ya que en éstas la motivación es principalmente moral. Con esta crítica la autora divide los argumentos de T3.2.1-2 en dos fases del desarrollo de la vida social. La primera de estas fases se refiere a la obligación natural que tienen los agentes cuando viven en pequeños grupos donde las relaciones son cara a cara y el acatamiento resulta indispensable para mantener el esquema cooperativo y la maximización del interés propio que éste provee. Sin embargo, para Cohon, este tipo de obligación sólo funciona cuando los agentes viven en una sociedad que aún no se ha desarrollado y expandido. Es precisamente cuando las sociedades se complejizan que se inicia una segunda fase donde los líderes políticos y los padres intervienen sobre las pasiones de los agentes para "aumentar" artificialmente el sentimiento moral que evoluciona naturalmente en ellos. Esta motivación moral es la que para Cohon resulta central para comprender el

acatamiento frente a la justicia. En este sentido se comprende por qué la autora jerarquiza en su explicación las interacciones entre los agentes y el reconocimiento mutuo entre ellos en cuanto a la valoración positiva de sus conductas. Si bien para Hume, dice la autora, el orgullo y la humildad no motivan directamente nuestros actos ya que son pasiones indirectas, sí logran, en cambio, potenciar el deseo o aversión por aquellos objetos por los cuales estamos orgullosos o avergonzados. Así, dado que la observancia o violación de la propiedad produce un efecto en el agente de placer o dolor según se respeten o se violen las reglas de propiedad, es de esperar que los agentes se sientan orgullosos en el primer caso y avergonzados en el segundo, lo cual en un caso fortalecerá su deseo de respetarla y en el otro su aversión hacia ella. Esta consideración, conduce a Cohon (1997: 100) a afirmar que existe un proceso de adoctrinamiento, entendido en un sentido sistemático, intencionado y continuo en el tiempo, a cargo de las familias y los políticos para inculcar el respeto hacia la propiedad. Así se produce en los (jóvenes) agentes una disposición fuertemente interiorizada que los motiva a actuar honestamente y rechazar las acciones consideradas viciosas o contrarias a la justicia. Este tipo de actitud, según la autora, debe pensarse como una respuesta que surge en el interior del agente de forma inconsciente, pero que haya su origen, como hemos dicho, en procesos de reconocimiento mutuo en términos de alabanzas y rechazos.

En el planteo de Cohon el SA representaría el caso del agente que requiere precisamente de la inculcación moral para recalibrar su brújula moral a los requerimientos de una sociedad avanzada ya que si la motivación dependiese sólo del interés ilustrado, las situaciones de deshonestidad serían posibles y dañinas para la sociedad:

En la IPM introduce el SA, quien se beneficia de las acciones deshonestas, que no siempre dañan el tejido social, ya que no todas las violaciones a las reglas de propiedad amenazan de hecho con derribar la sociedad. Si el interés propio redirigido sigue siendo interés propio (o la codicia redirigida sigue siendo codicia), y nos mueve a conformarnos con las reglas de propiedad para preservar la sociedad, entonces parece que nos fallará en aquellos casos en los que nos damos cuenta de que tal conformidad de hecho no ayuda a preservar la sociedad. (Cohon, 2008b: 185-traducción propia-)

2.2.3. La interpretación de la regresión moral

De manera similar a la interpretación anterior, otra lectura señala la importancia de analizar la teoría de la justicia como un desarrollo evolutivo de la moralidad a partir de las condiciones pasionales de los agentes. Lo que destaca a los y las autores enrolados en esta línea interpretativa es que ofrecen un abordaje más detenido de los escenarios que se desvían de los parámetros que impone la obligación moral, como es el caso del SA. Pese a ser objetos de los mismos procesos de socialización e inculcación moral no todos los agentes asumen que la mejor de las conductas proviene del acatamiento de la justicia tal como los requerimientos morales de la sociedad lo exigen. Por ello mientras algunos agentes se acoplan a los parámetros morales, otros presentan inclinaciones parciales que entran en conflicto. Vistas así las cosas, la clave para comprender la motivación de la justicia que defiende Hume descansa en analizar el modo de pensar de los agentes que se desvían de la moral que impone la sociedad, que después de todo, no sería irracional sino una racionalidad primitiva, propia de un momento previo del desarrollo social, que difiere de la racionalidad que impone la moralidad de la sociedad en la que viven y actúan.

Quien dio puntapié a esta interpretación fue Annette Baier en 1992 cuando publicó *Artificial Virtues and the Equally Sensible Non-Knaves: A Response to Gauthier*. En este texto la autora lleva a cabo un examen crítico del planteo de Gauthier, mostrándose en desacuerdo con él respecto de su interpretación de que la réplica al SA revelaría que Hume aceptaría en su obra moral madura que, después de todo, no existe un motivo no moral para actuar de manera honesta. Para Baier, en cambio, una interpretación más satisfactoria del pasaje del SA debería partir de la consideración de las perspectivas desde las cuales es posible evaluar su comportamiento. Esto se justifica en el hecho de que para Baier el pasaje puede ser apreciado desde dos perspectivas: (a) la de alguien como el SA que prioriza el rédito económico inmediato y (b) la del agente honesto. Esto significa que no todos los agentes tienen la misma consideración sobre los beneficios de la justicia, algunos pueden ver en ella la manera más propicia para promover el interés público, y otros pueden considerar que es la oportunidad de incrementar sus ganancias siempre y cuando estén dispuestos a vulnerarla. Al enfocar el análisis del SA de esta manera, Baier nos invita a reflexionar sobre los intereses que tienen los agentes en función de su progreso moral y qué posición adoptan frente a la deshonestidad. Baier sostiene estas ideas a partir de un análisis del desarrollo que Hume hace en el *Tratado*

sobre las modificaciones progresivas que atraviesa el interés propio y como en cada etapa el agente tiene un punto de vista diferente sobre lo que realmente es la meta deseada:

“Es irónico que Gauthier, cuyas explicaciones son tan dialécticas, no tome conocimiento, o prefiera ignorar, del desarrollo social dialéctico que Hume describe en el Tratado. En esta obra no encontramos un solo estadio estático del interés propio, sino que está redirigido una y otra vez en cuatro sucesivas etapas” (Baier, 1992: 432-traducción propia-)

Estos sucesivos redireccionamientos de los que es objeto el interés propio se corresponden con el surgimiento de las distintas virtudes artificiales que van sedimentando las condiciones para que los agentes puedan conservar con seguridad sus posesiones, transferirlas y vivir bajo un gobierno. De este modo el argumento de Baier no busca tanto contrastar el caso del SA con una supuesta teoría de la motivación, entendiendo por ésta que Hume habría afirmado un único motivo como el causante de los actos juntos. La autora, en cambio, busca mostrar el dinamismo al que está sujeta la pasión del agente, mostrando a su vez que dicho dinamismo modifica constantemente los objetivos que se persiguen. Ampliando de esta manera el abanico de posibilidades en el desarrollo moral de los agentes en el acatamiento de las virtudes artificiales ya no habría posibilidad de contrastar al SA sólo con una de ellas, sino de ver en él un caso desviado que no se corresponde con el estadio en el que se debería encontrar el interés propio a la luz del desarrollo de la sociedad. Por eso para Baier el punto de vista que adopta el SA nos habla de la perspectiva e intereses que tiene un agente que está por fuera del desarrollo que ha alcanzado la sociedad en cuanto a la estima por la justicia.

Alguien que hizo eco de los planteos de Baier fue José Luis Tasset. A lo largo de una serie de artículos publicados en la última década, este autor analiza, junto con otros temas, el comportamiento del SA. Tasset sostiene que la teoría de la justicia de Hume puede ser leída en clave utilitarista, ya que los agentes se inclinan a aceptar la justicia porque es un modo útil de sobrevivir en una sociedad pacífica. Sin embargo leer la teoría de esta manera viene aparejado con algunas posibles paradojas, entre las que se encuentra la que surge cuando contrastamos la racionalidad utilitarista con la moralidad que Hume defiende en sus obras. En efecto, resulta al menos difícil compatibilizar el accionar de un agente que busca racionalmente su beneficio con parámetros morales de orden general que tienden al bien común y que en ocasiones puede ser contrario a los

intereses individuales y públicos. Para Tasset (2011) esta sería la situación que nos presenta el pasaje del SA, quien nos presenta a un sujeto que persiguiendo su racionalidad no tiene tapujos en ir en contra de la moralidad de la sociedad.

Sin embargo, para Tasset no existiría tal paradoja después de todo. Inspirándose en las ideas de Baier, Tasset considera que el análisis del SA debe llevarse a cabo a partir de una perspectiva que no circunscriba la cuestión a un déficit motivacional sino que lo enmarque en la totalidad de la teoría de la justicia. Para este autor a la hora de comprenderse el comportamiento del SA debe tenerse presente la historia natural que Hume describe en T3.2.2 para dar cuenta de cómo surge el artificio que da lugar a la justicia. En esta sección el autor detecta diferentes tipos de motivación según las características de la sociedad. En los estadios primitivos de la sociedad el interés ilustrado resulta eficaz para obligar a los agentes a acatar las reglas de justicia, ya que las relaciones que entablan los agentes no van más allá de los vínculos de su clan. En cambio, a medida que la sociedad avanza y se integran las familias, el interés ilustrado deja de ser efectivo para motivar a los agentes a ser honestos, lo cual genera la necesidad de formar una nueva motivación pertinente para las nuevas condiciones sociales. Ésta es la obligación moral que los políticos y educadores crean para reforzar las inclinaciones naturales hacia la vida social de la naturaleza humana. En este marco, el SA “sería, así, el individuo sometido a una especie de regresión infantil a los motivos naturales de los primeros estadios de su comportamiento moral” (Tasset, 2011: 134). A fin de cuentas el SA sería un caso extremo, y, hasta cierto punto, anómalo de racionalidad ya que no actúa a partir de motivos morales en una sociedad donde la motivación requerida es de ese tipo.

Antes de finalizar este capítulo, y con la intención de retomar nuestras consideraciones acerca del SA, resta señalar que si bien adherimos a algunos planteos que ofrecen la segunda y tercera interpretación, principalmente en lo que sostienen sobre la necesidad de que el sentimiento moral sea cultivado a partir del funcionamiento de otras instituciones que son artificiales, creemos que una interpretación viable del caso del SA requiere profundizar en la comprensión de cómo opera el sentimiento moral sobre el juicio y en el entramado pasional humano, o, como venimos diciendo desde el capítulo 1, sobre el “corazón” del agente.

Capítulo 3

Razones, motivos y agencia

3.1. El motor de las acciones no es la conveniencia personal

En el capítulo 1 vimos en relación con los sentimientos hacia el interés público que para Hume “[s]i se quiere que dirijan nuestras pasiones, los sentimientos tienen que llegar al corazón” (T3.3.1.21/SB 586). Según las indicaciones que hemos dado en nuestra primera hipótesis, la cual pone de relieve la importancia de la teoría humeana de la motivación en la comprensión del fenómeno de la obediencia de la justicia, creemos que en la cuestión relativa a la modalidad que adopta la injerencia del sentimiento moral sobre el “corazón”, metáfora con la que Hume representa la sede de las pasiones, esto es, de los principios motivacionales de las conductas, descansa cualquier posibilidad de comprender la motivación de los actos honesto y la elucidación del asunto del SA. Acabamos de mostrar que lamentablemente los y las intérpretes no han enfocado la cuestión desde esta perspectiva o al menos no han ofrecido un abordaje sistemático de este tema que conecte la disposición pasional con los parámetros honestos que impone el sentimiento moral. Por ello, ahondar en las diferentes graduaciones del dominio que el sentimiento moral puede adquirir sobre las pasiones de los agentes puede ayudar a configurar el *continuum* de semblantes (incluido el del SA) que potencialmente adoptan los rasgos del carácter en relación con la propiedad en una sociedad que progresivamente se articula en torno a las transacciones comerciales internacionales.

Para iniciar nuestro recorrido es conveniente rastrear las principales tesis de la teoría de la motivación de Hume, objetivo que nos conduce a examinar algunos pasajes de sus principales obras sobre las pasiones: T2 y la *Disertación*¹³. Si bien se puede decir que en estos escritos el de Edimburgo sostiene que las pasiones son la fuente que impulsa las acciones de los agentes, sucede, en realidad, que la trama de su teoría ofrece un articulado de argumentos más amplio y complejo de lo que se puede pensar a primera vista. Uno de los elementos que hacen a esa complejidad son los supuestos que adopta

¹³ Si bien Hume no ofrece un análisis explícito de la motivación moral nuestro supuesto es que ésta comparte la misma estructura y proceso que el escocés adjudica a la motivación de las conductas en general.

el escocés respecto de si es posible establecer regularidades entre motivos pasionales y conductas, esto es, si frente al acontecer de determinadas afecciones en la mente humana cabe esperar que se desarrollen las conductas que habitualmente acompañan esas afecciones. En relación con este punto, Hume inscribe su concepción de la agencia en el marco de una controversia difundida en su época, que presentaba la rivalidad entre quienes sostenían que las conductas humanas eran indeterminadas y aleatorias y aquellos que, al contrario, afirmaban que estaban determinadas. A esta controversia le subyacía una distinción en lo que respecta al concepto de libertad de las acciones: “entre la libertad de espontaneidad, como es llamada en las escuelas, y la libertad de indiferencia; esto es, entre lo que se opone a la violencia, y lo que significa una negación de necesidad y causas” (T2.3.2.1/SB 407). Si empezamos por el último de estos tipos de libertades vemos que la libertad de indiferencia implica negar que exista alguna relación de necesidad entre los motivos y las conductas, lo que significaría que en la agencia humana no existiría ninguna determinación inexorable y que, por lo tanto, las acciones quedarían sujetas al azar. Esta última acepción es inadmisibles para el escocés en tanto es un hecho incuestionable para él que en la vida común los agentes actúan en base a creencias que surgen a partir de la percepción de la uniformidad regular entre acciones y motivos. Junto con esta crítica, Hume sostiene que si bien el agente puede tener una engañosa sensación de libertad a la hora de realizar una acción y de que su voluntad no esté condicionada por ningún factor, en realidad cuando se observa un conjunto finito de conductas es posible “inferir comúnmente nuestras acciones a partir de nuestros motivos y carácter” (T2.3.2.2/SB 408). Dicho de otro modo, la observación de la agencia humana le permite al observador establecer regularidades entre motivos y conductas de manera tal que dada la observación de una determinada conducta puede inferirse cuál fue el motivo que la causó, y viceversa: a partir de los aspectos contextuales en los que se sitúa el agente, su temperamento y su motivación es posible inferir la acción.

Su crítica de la doctrina de la libertad de indiferencia conduce a Hume a indicar que es posible hablar de necesidad en las conductas de los agentes después de todo, siempre y cuando esa necesidad sea entendida como (i) la conjunción constante entre motivos y acciones o como (ii) las inferencias que realiza la mente cuando pasa de los motivos a las acciones con las que regularmente se conectan. En el primer caso, al igual que otros eventos en la naturaleza, las conductas humanas adoptan un curso general incluso si

algunos casos particulares no se ajustan a dicho curso: “existe un curso general en las acciones humanas, igual que lo hay en las operaciones del sol o del clima” (T2.3.1.10/SB 402-403). Así, de ciertos caracteres y motivos se siguen con regularidad ciertas conductas. En lo que respecta, a las inferencias que realiza la mente a partir de esta conjunción constante entre motivos y acciones, Hume señala que resulta inaceptable negar que se apele a ellas cuando se evalúa la agencia humana. Al respecto Hume se refiere a la evidencia moral, que “no es sino una conclusión referente a las acciones de los hombres y se deriva de la consideración de sus motivos, carácter y situación” (T2.3.1.14/SB 404). Entendiendo la necesidad de este modo Hume sostiene que la única manera en que cabe hablar de libertad en la agencia humana consiste en que si bien el agente está determinado por su carácter, es libre en la medida en que decida ejercer o no su voluntad o pueda seguir espontáneamente sus deseos sin verse obstaculizado por condiciones externas para hacerlo. Mientras que la libertad de indiferencia no puede dar cuenta de la posibilidad de que exista una regularidad entre motivos y conductas, la definición que provee la libertad de espontaneidad permite asumir que los agentes son libres sin entrar en contradicción con el hecho de que existen conjunciones constantes entre motivos y acciones.

Junto con la tesis de que las acciones se conectan regularmente con los motivos que las impulsan, Hume sostiene, como hemos dicho, que son únicamente las pasiones las que pueden incitar una conducta. El rol que se le adjudica a las pasiones en la agencia humana y el hecho de que el egoísmo moral fuera una corriente que estaba circulando en el campo intelectual del que se nutre nuestro filósofo, han contribuido para que muchos intérpretes vean en su obra la defensa de tesis que guardan algunas similitudes con dicha corriente. Si bien en el capítulo 1 tuvimos oportunidad de referirnos brevemente a este asunto al analizar la reservas que tiene Hume para aceptar la eficacia del interés ilustrado en sociedades avanzadas, resulta oportuno volver al análisis humeano del egoísmo moral en el *Tratado* para ampliarlo abarcando las líneas de la IPM.

En el *Tratado*, por un lado, encontramos una primera versión del egoísmo moral que se formula previamente al interés ilustrado y que se da en el marco de la búsqueda de un motivo natural para la justicia, lo que llamamos la hipótesis de T3.2.1.10. Allí Hume analiza si “nuestro interés privado o nuestra reputación [es] el motivo legítimo de todas las acciones honestas” (T3.2.1.10/SB 480). Ahora bien, a esta hipótesis Hume le objeta

dos cuestiones. Por un lado, señala que al suponer que la honestidad depende del interés propio, deberíamos aceptar que en aquellas situaciones donde el interés del agente no se vea comprometido entonces no habría razón para que sea honesto: “Si dijéramos, por ejemplo, que es la preocupación por nuestro interés privado o por nuestra reputación el motivo legítimo de todas las acciones honestas, se seguiría que cuando no exista ya preocupación se acabará también la honestidad” (T3.2.1.107SB 480). Por otro lado, el escocés asocia este tipo de motivación egoísta con la producción de comportamientos contrarios a la honestidad: “Pero lo cierto es que cuando se deja actuar al egoísmo a su libre arbitrio resulta fuente de toda injusticia y violencia, en vez de comprometernos con acciones honestas...” (T3.2.1.10/SB 480). De este pasaje se desprende que la hipótesis egoísta, según Hume, traería aparejada una situación de completa anarquía, lo que pone de manifiesto a su vez que la pretendida coexistencia entre el interés particular y el interés público, que esta hipótesis sostiene, no existiría después de todo. Al contrario, seguir libremente el interés propio conduce a la violación de la propiedad ocasionalmente.

Por otro lado, en el capítulo anterior tuvimos oportunidad de referirnos largo y tendido acerca de las inclinaciones autointeresadas que se desprenden del interés ilustrado. A diferencia de la anterior, esta segunda tesis considera que la única manera que tiene el agente de maximizar su interés personal es redireccionándolo hacia el cumplimiento de la justicia, es decir, respetar la propiedad ajena garantiza el goce de la propia en el marco de un esquema cooperativo de acciones. Hume señala que esta motivación sólo funciona cuando los agentes interactúan en círculo reducidos donde todos tienen conocimiento de los integrantes de la comunidad, ya que en este estado de la evolución social cada agente tiene el temor de que si viola la propiedad de otro, éste se comporte de la misma manera para con él. En una sociedad avanzada cabe la posibilidad de que un agente estime oportuno violar la propiedad ajena ya que probablemente no entable ningún vínculo con el agente agredido y éste no tenga oportunidad de corresponder la transgresión sufrida.

Hasta aquí las críticas al egoísmo moral en el *Tratado*. En lo que concierne a la IPM, vemos que en esta obra figuran cuatro versiones del egoísmo moral (Mendoza Hurtado, 2012: 61-66). Una primera versión se detecta en IPM 5 y sostiene que “todas las distinciones morales surgen de la educación y que, primero, fueron inventadas y, después, incentivadas por el arte de los políticos, a fin de hacer dóciles a los hombres y

de someter su ferocidad y egoísmos naturales” (IPM 5.3/SB 214). Si bien podría pensarse que existe cierta semejanza entre esta construcción artificial de la moral y la que Hume describe en T3.2.2 sobre el aporte de los políticos a la construcción de una obligación moral, se trata en realidad de dos descripciones diferentes del artificio que producen los políticos. Mientras que en el *Tratado* los políticos contribuyen al desarrollo natural y necesario del sentimiento moral gracias a la inculcación que hacen del aprecio hacia la justicia y el aborrecimiento de la injusticia, es decir, si bien la moral es un artificio, su desarrollo se logra gracias a ciertas condiciones naturales de la sensibilidad de los agentes hacia el bien común; en IPM 5.3, en cambio, vemos que esta versión del egoísmo moral expresa una consideración radical del carácter artificial de la moral, que no acompaña ninguna inclinación simpática del agente, sino que sólo intenta vencer las afecciones egoístas de los agentes. Pareciera que en su crítica a esta primera versión Hume se refiere a lo que precisamente acabamos de enunciar sobre el contraste entre IPM5, 3 y T3.2.2:

Si la naturaleza no hubiese establecido ninguna distinción de este tipo, fundada en la constitución natural de la mente, las palabras honorable y vergonzoso, amable y odioso, noble y desdeñable, nunca habrían tenido lugar en el lenguaje; ni podrían los políticos, si ellos hubieran inventado estos términos, haber sido jamás capaces de tornarlos inteligibles o de hacerlos comunicar alguna idea de auditorio. (IPM 5.3/SB 214)

En IPM 5.4-6 encontramos una segunda versión del egoísmo moral. Aquí Hume se refiere a los que asumen que la moralidad se deduce del interés propio en el sentido de que los agentes están dispuestos a vivir en sociedad por el hecho de que al hacerlo pueden subsistir, cuestión que les sería imposible si vivieran aislados. De este modo, los agentes obedecen las reglas que impone la moralidad, principalmente la justicia y el cuidado por el interés general, porque es la manera más adecuada de perpetuar el orden de la sociedad que tanto necesitan para garantizar lo que realmente les importa, que es, después de todo, su interés personal. Hume critica esta segunda variante señalando, en primer lugar, que existen casos donde se alaban acciones que no guardan ningún vínculo con el propio interés o que lo perjudican el interés personal del agente. Incluso Hume reconoce que en el caso de que la acción alabada guarde alguna relación con el interés personal, el agente los puede distinguir. Además, no debe perderse de vista que a la hora de alabar determinadas acciones virtuosas o recomendarlas a otros hombres no se apela

a las ventajas que generarían para el propio interés. En segundo lugar, Hume advierte que un personaje imaginario dotado de excelsas virtudes que genera una estima en el espectador, que no implica saber si ese personaje es coetáneo suyo o si sus conductas impactan mínimamente en su vida. En tercer lugar, nos encontramos con que si existen casos concretos y una ejercitación de la imaginación que muestran con contundencia que la moralidad se puede explicar por un sentimiento moral que inclina a los agentes por todo aquello que contribuye a la utilidad pública, se debe aceptar esta explicación y abandonar la segunda versión del egoísmo moral.

Hay que dirigir la atención a IPM A2 para encontrar las otras dos versiones del egoísmo moral que analiza Hume. La tercera versión afirma que la moral es en manos de los agentes un artilugio que les permite interactuar con los demás con la intención manifiesta de maximizar su interés personal, negando la existencia de sentimientos morales. Hume refuta esta versión con el mismo argumento que utilizó para la primera versión de IPM 5.3. Por último en IPM A2 Hume se refiere a la versión que sostiene que si bien existen sentimientos morales estos se reducen al interés personal o son una reelaboración de éste. Frente a esta versión Hume presenta tres tipos de argumentos prácticos, metodológicos y teóricos (Mendoza Hurtado, 2012: 71-72).

Sobre la base que suministran las críticas anteriores, se podría argumentar que la interpretación de la motivación interesada no coloca los análisis humeanos de la justicia en el contexto de la furibunda crítica que el escocés hace al egoísmo moral. Pensar que los agentes se someten a un esquema cooperativo como el que expresa la justicia sólo porque de ese modo maximizan su interés personal, claro está de manera oblicua y no directa, omite el hecho de que Hume indica no sólo la incapacidad de dicho impulso para motivar en interacciones sociales de amplia escala, sino que en sendos pasajes de la IPM también muestra que pensar la motivación moral en esos términos contradice las evidencias empíricas obtenidas del análisis de los fenómenos morales, que señalan la existencia de tendencias naturales empáticas de la constitución humana y la propensión de los agentes a jerarquizarlas por sobre sus intereses egoístas.

Si para Hume no son las pasiones egoístas las que engendran los impulsos que están detrás de la moralidad, queda aún por determinar cuáles son las que efectivamente pueden hacerlo. Para comprender esta cuestión hay que tener presente la división entre

pasiones directas e indirectas que se presenta al principio de T2 y que va a ser defendida posteriormente, aunque no en esos términos, en la *Disertación*. Las pasiones directas son “originadas inmediatamente por el bien o el mal, por dolor o placer”, mientras que las indirectas proceden “de los mismos principios pero originadas a través de la adición de otras cualidades” (T2.1.1.4/SB 276). Como podemos ver, el criterio de la distinción descansa en el origen de la pasión, esto es, si surge o no de manera inmediata de las sensaciones de placer y dolor. Las pasiones directas surgen de manera inmediata del placer y del dolor, y el escocés las va a presentar en pares dicotómicos, tales como la alegría y la tristeza, el miedo y la esperanza, el deseo y la aversión o la confianza y la desesperación. Estas son las pasiones que efectivamente pueden causar las conductas de los agentes, ya que “[d]e donde surge la aversión o inclinación hacia un objeto es de la perspectiva de dolor o placer” (T2.3.3.3/SB 414). Si bien en la *Disertación* Hume abandonó la distinción en pasiones directas e indirectas, siguió explicando los mecanismos motivacionales de las pasiones a partir de su origen en las impresiones de sensación de placer y dolor de manera similar a como lo hiciera años atrás en el *Tratado*. Efectivamente, el escocés afirma que:

Del bien considerado por sí solo surge el deseo; del mal, la aversión. La voluntad se ejerce cuando la presencia del bien o la ausencia del mal pueden conseguirse por medio de alguna acción de la mente o del cuerpo. (Hume, 1990: 75)

Hume reconoce que las pasiones directas no sólo surgen de sensaciones de dolor o placer, sino que también pueden ser originadas por un grupo de instintos (T2.3.9.8). El deseo de condena de los enemigos y de felicidad de nuestros amigos, el hambre, el deseo sexual y otras apetencias del cuerpo serían instintos de ese tipo. Estos impulsos naturales tienen la capacidad de suscitar pasiones directas en la medida en que engrandan placer y dolor, y consecuentemente un deseo o aversión. Si bien Hume aborda brevemente esta cuestión, cabe conjeturar que lo que estaría afirmando es que una impresión o una creencia de objetos ante los cuales la naturaleza humana presenta una inclinación natural (hijos, amigos, enemigos, alimentos), tiende a producir una experiencia placentera o desagradable que origina una pasión directa, ya sea un deseo o aversión que incide en la acción. Esto significa que la mente posee una disposición

original provenientes de los instintos a desear o rechazar ciertos objetos cuando estos se presentan con fuerza y vivacidad en la mente¹⁴.

En el caso de las pasiones indirectas, Hume establece que existe una causa que las impulsa y un objeto hacia el cual la pasión se dirige una vez que es causada. Así, si bien las causas de las pasiones indirectas pueden ser variadas, el objeto en el que se concentran es el “yo” para el caso del orgullo y la humildad y “los otros” para el caso de las pasiones de amor y odio.

Así, el orgullo consiste en una determinada satisfacción con nosotros mismos a causa de algún talento o posesión de que disfrutamos; en el lado contrario, la humildad es una insatisfacción con nosotros mismos a causa de algún defecto o debilidad. El amor o la amistad es una complacencia ante algún otro, a causa de sus talentos o favores. El odio es lo contrario (Hume, 1990: 87).

Pese a que las pasiones indirectas no son un principio motivacional en sí mismas, tienen la capacidad de incidir en la agencia en tanto fortalecen ciertos deseos e inclinaciones. Aquellas acciones que son fuente de orgullo en el agente en el contexto de la vida en comunidad tienden a fortalecer en su estructura motivacional el deseo para actuar en ese sentido, como así también la humildad por otras conductas genera el efecto contrario al producir aversión por ellas. Se trata de una retroalimentación entre pasiones directas e indirectas: “Estas pasiones indirectas proporcionan a su vez, por ser siempre agradables o desagradables, fuerza adicional a las pasiones directas, incrementando así nuestro deseo o aversión al objeto” (T2.3.9.4/SB 439).

En síntesis, las pasiones directas surgen como una respuesta emocional de los agentes frente a los objetos que los afectan en su sensibilidad. En ese sentido, se desea, aborrece, teme, anhela, confía o desconfía porque existe una impresión de sensación placentera o dolorosa que lo provoca. Entendida de este modo, la carga pasional de los agentes no es egoísta *per se*, idea que encuentra respaldo si se tienen en cuenta las críticas humeanas al egoísmo moral. Con estas aclaraciones, prosigamos nuestro recorrido por la trama argumental de la teoría de la motivación de nuestro filósofo.

¹⁴ Para un abordaje específico de esta cuestión se recomienda la lectura de Magri (2008: 190-193).

3.2. Concesiones al racionalismo

Hasta aquí tenemos que la mente sólo experimenta pasiones directas si previamente siente dolor o placer, o si los impulsos primarios las causan. Sin embargo, creemos que existe evidencia textual suficiente en las obras de Hume que llevaría a pensar que no sea del todo infundado sostener que estos principios puedan también ser originados por procesos cognitivos protagonizados por la razón en concurso con la imaginación sin la intervención de sensaciones. Para comenzar nuestra argumentación tomaremos como eje de análisis la función de la razón en la teoría humeana de la motivación.

En lo tocante a este tema, sabemos del declarado rechazo de nuestro filósofo al racionalismo, célebremente expresado en el llamando pasaje del esclavo:

No nos expresamos estrictamente ni de un modo filosófico cuando hablamos del combate entre la pasión y la razón. La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas (T2.3.3.4/SB 415)

La arremetida humeana contra el racionalismo navega en dos senderos. Por un lado, contra la tesis racionalista sobre la evaluación moral, la cual afirma que (i) los actos y cosas se adecuan o no de manera inalterable al bien o mal moral, entendidos como una medida eterna e inmutable, y (ii) que la razón faculta a todos los agentes a discernir aquellas cosas que se adecuan al bien moral de las que no lo hacen, en función de la comparación y yuxtaposición de ideas (T3.1.1 e IPM A1). Dado el objetivo que perseguimos en este capítulo, sólo nos limitaremos a decir que Hume ofrece tanto en el *Tratado* como en la IPM argumentos contra estas tesis que muestran que las distinciones morales no pueden ser deducidas por la razón¹⁵. Lo que nos convoca, realmente y por otro lado, es el abordaje que presenta el escocés sobre las pretensiones racionalistas en relación con la función motivacional de la razón. Para él, el racionalismo sostiene que la razón posee la capacidad de motivar la acción en la medida en que la contemplación del bien obliga a los agentes, lo que suele caer bajo la denominación de la tesis de la practicalidad de la razón. Frente a esta tesis Hume elabora las siguientes críticas. En el T3.1.1 se sostiene que la razón es inactiva en

¹⁵ Para profundizar en este aspecto puntual de la crítica de Hume al racionalismo ético se recomienda la lectura de Norton (2009: 286-288) para ver de qué manera dicha crítica se expresa en el *Tratado*, y de Mendoza Hurtado (2012: 55-60) para el caso de la IPM.

relación con la motivación de las acciones, ya que son las pasiones las que incitan las acciones, de lo cual se concluye que no es posible alcanzar una deducción racional que demuestre que la moralidad es una conclusión de la razón, es decir, que demuestre que un principio activo (la moral) se deduzca de uno inactivo (razón). En la IPM también se brindan argumentos sobre la incapacidad de la razón para motivar la acción: (a) Las verdades a las que arriba la razón no generan deseo ni aversión, esto es, principios motivacionales (IPM 1.7-8). (b) Si bien la razón puede enseñarnos cuáles son las tendencias útiles y perniciosas de las cualidades y actos, por sí sola no puede incitar ninguna evaluación moral de dichas cualidades y actos (IPM A1.3). (c) Los fines últimos de las acciones no pueden ser determinados por la razón (IPM A1.18-20).

Sin embargo, el rechazo humeano a la tesis de la practicalidad de la razón no debe hacernos creer que el escocés no contemple para ella una función en la producción de nuestras acciones. En efecto, cuando se lee con detenimiento las críticas que hace Hume a esta tesis vemos que él reconoce que, después de todo, la razón se involucra de algún modo en la motivación:

La razón puede tener influencia sobre nuestra conducta únicamente de dos maneras: excitando una pasión al informarnos de la existencia de algo que resulta adecuado para aquélla, o descubriendo la conexión de causas y efectos, de modo que nos proporcione los medios de ejercer una pasión (T3.1.1.12/SB 459)

Para comprender estas dos vías mediante las cuales la razón puede influir sobre la conducta, hay que tener presente que para el escocés las operaciones de esta facultad se dividen en razonamientos demostrativos y razonamientos probables (Hume, 1939:75). Por un lado, Hume adjudica a la razón la función de expresar la verdad y la falsedad sobre la comparación de ideas. Esta primera operación se centra en relaciones abstractas entre ideas, que, como dijimos, el escocés se empeña en dejar en claro que no ejercen ningún poderío o mandato sobre la voluntad. Al tener por objeto a las relaciones entre ideas, la razón formula proposiciones que resultan verdaderas ya sea por la claridad y certeza que provee la intuición o de manera demostrativa. En este tipo de operación la razón se rige por el principio de contradicción y no apela a ningún dato de la experiencia, y es el que vemos utilizarse en las disciplinas que componen a la matemática. Por otro lado, la razón puede también tener por objeto las cuestiones de

hecho y establecer proposiciones acerca de relaciones de probabilidad que se dan entre ellos. En este caso, la razón establece inferencias a partir de la conjunción constante de hechos que se observa en la experiencia, que originan una idea fuerte y vivaz, llamada por Hume creencia, acerca de que los hechos se comporten probablemente de la misma manera en el futuro. En esta acepción, cuando el de Edimburgo se refiere a la razón está haciendo alusión a los razonamientos probables que dependen de la experiencia.

Para Hume ninguno de estos dos tipos de razonamientos tiene la capacidad de motivar por sí solos una conducta, aunque creemos que en T3.1.1.12 afirma que los probables sí pueden hacerlo de manera indirecta. En efecto, los razonamientos de este tipo pueden producir indirectamente una conducta, ya sea porque nos “informan de la existencia de algo que resulta adecuado” para excitar una pasión directa, es decir nos informan de algo que regularmente resulta placentero o desagradable, o porque descubre “la conexión de causas y efectos, de modo que nos proporcione los medios” para satisfacer una pasión directa. Dicho de otro modo, a partir de una impresión de un objeto se produce un razonamiento de tipo A que informa a través de una creencia que la obtención de dicho objeto generará efectos placenteros, tal como la experiencia lo ha mostrado regularmente. Mientras que los razonamientos de tipo B, en cambio, brindan información respecto de qué acciones deben llevarse a cabo para obtener un objeto placentero que permita consumir una pasión directa. De este modo, estaríamos ante dos tipos de juicios:

- Razonamientos de probabilidad sobre la experiencia agradable o desagradable de los objetos (Razonamientos de tipo A): el agente juzga que la obtención del objeto X resultará probablemente placentera o dolorosa.
- Razonamientos de probabilidad en relación con los medios necesarios para la obtención o elución de un objeto (Razonamientos de tipo B): el agente juzga que realizando la acción Y probablemente pueda obtener o evitar el placer o dolor que el objeto X producirá en él.

Teniendo esta concesión humeana al racionalismo, podemos volver a la cuestión de cómo sería posible que las pasiones directas tengan un origen diferente al que se produce a partir de las impresiones de sensación o los instintos. Nuestra convicción, como decíamos líneas atrás, es que existen pasajes donde Hume estaría sosteniendo que

lo que nosotros hemos llamado razonamientos probables de tipo A pueden producir los principios motivacionales de la conducta. Vemos esto con detenimiento.

Dada una impresión de un objeto en la sensibilidad la razón infiere una creencia sobre lo que habitualmente acompaña a ese objeto. Para el escocés al estar apoyados en la experiencia de un conjunto finito de casos que se desarrollan de manera regular, las ideas que se presentan como efecto en los razonamientos de probabilidad no son percepciones débiles de la misma manera que son todas las ficciones, sino que son creencias, i.e., ideas que se perciben con fuerza y vivacidad. Si bien explorar lo que entiende el escocés por este complejo término de su repertorio conceptual escapa los fines de esta investigación, cabe señalar que la creencia es identificada como la modalidad que puede adquirir una idea cuando se presenta en la mente del agente con un status similar al de las impresiones en cuanto a su fuerza y vivacidad:

Pero la creencia es algo más que una simple idea: es un determinado modo de formar una idea; y como una misma idea no puede ser modificada sino variando sus grados de fuerza y vivacidad, se sigue de todo lo anterior que la creencia es una idea vivaz producida por una relación con una impresión presente, de acuerdo con la precedente definición (T1.2.7.7/SB97)

Este proceso que da origen a una creencia escapa a las posibilidades de la razón, por eso hablamos páginas atrás de un concurso con la imaginación. La modificación que sufre una idea al punto que adquiera la fuerza y vivacidad de una impresión es posible gracias a la intervención de esa facultad. A través de la incitación de la imaginación es posible la vivificación de las ideas:

Podemos reconocer interiormente que tal objeto determinado es valioso, y que tal otro resulta odioso, pero hasta que un orador no excite la imaginación y proporcione vigor a estas ideas, no podría tener sino una débil influencia, sea sobre la voluntad o sobre las afecciones (T2.3.6.7/SB427)

Si bien una idea no puede motorizar una acción, Hume reconoce que las creencias sí pueden hacerlo: “El efecto, pues, de la creencia consiste en levantar una idea simple hasta el mismo nivel de nuestras impresiones, y en conferirle una influencia análoga sobre las pasiones” (T1.3.10.4/SB119); y que la creencia “es algo sentido por la mente y que distingue las ideas del juicio de las ficciones de la imaginación, confiriendo a aquéllas mayor fuerza e influencia, fijándolas en la mente y convirtiéndolas en principios rectores de todas nuestras acciones” (T1.2.7.8/SB97). Al estar afianzados en

una concurrencia constante de la experiencia, los razonamientos de probabilidad no ofrecen ideas con el estatus que comúnmente identifica a estas percepciones, es decir, débiles, sino que las ideas de la razón probable se presentan con un nivel de intensidad más elevado gracias a la fuerza y vivacidad que le confiere la imaginación, llegando a influir sobre las afecciones y la voluntad.

El fenómeno de la creencia no está ausente de los razonamientos involucrados en la agencia moral. En efecto, los razonamientos de probabilidad de tipo A pueden referirse, entre otras cosas, a las tendencias o regularidades en las cualidades del carácter que tienden al beneficio público y privado, tal que podamos juzgar sobre las consecuencias de nuestras acciones “en medio de dudas tan intrincadas que surgen de utilidades oscuras y contrapuestas” (IPM A1.2/SB 286). Si habitualmente el acatamiento de la justicia y la integridad ocasionan una experiencia placentera en el agente honesto es de esperar que ante una disyuntiva respecto de qué acción adoptar, éste decida según su creencia y actúe en vistas al posible efecto placentero que puede experimentarse si obedece. La creencia de un placer a obtener no es inocua para el accionar del agente, ya que está potenciada por las experiencias pasadas que han mostrada reiteradas veces que la integridad genera placer. Por ejemplo, en una situación particular en la cual el agente calcula las consecuencias para sí mismo de su honestidad es de esperar que un razonamiento probable le ofrezca las razones necesarias para sugestionarlo de que ser justo producirá, entre otras cosas, una sensación placentera, formando en su mente una creencia sobre la emoción placentera que puede llegar a experimentar. Se podría pensar que nuestras creencias en un placer a nuestro alcance lograrían despertar pasiones como el deseo que eventualmente puede motorizar la acción. Esto se explica por el hecho de que basta que se perciba un objeto que viene regularmente asociado a una sensación de este tipo, para que se produzca la motivación, pese a que el placer o dolor en cuestión no sea experimentado sino sólo *creído*: “Cuando se presenta un objeto susceptible de causar una afección, da la alarma y suscita de inmediato un grado de la pasión correspondiente, sobre todo en personas naturalmente dispuestas por esa pasión” (T1.3.10.5./SB120).

Según las indicaciones dadas, la razón ofrece en concurrencia con la imaginación un mapeo de las creencias respecto de las tendencias y regularidades experimentadas que tienden al interés público y que resultan placenteras para el agente, las cuales, claro está,

no podrían ser aprobadas o condenadas sin un sentimiento moral. Reconceptualizada en términos naturalistas, la razón presenta una funcionalidad central al deslindar las “utilidades oscuras” de aquellas que resultan nobles al aportan al bien común. A partir de procesos reflexivos, esta facultad presenta al agente los estándares morales que la sociedad requiere según su desarrollo, y que resultan centrales para orientar la motivación.

3.3. La inspección del flujo pasional de las conductas

Si los principios pasionales de la motivación pueden ser puestos en marcha por creencias, no sólo tenemos un panorama más preciso sobre la función de la razón en la motivación, sino que también se hace entendible una segunda clasificación sobre las pasiones que el de Edimburgo considera “*obvia y vulgar*”. Mediante ésta las pasiones son clasificadas según la intensidad con la que se presentan en la mente (T2.1.1.3). Mientras algunas pasiones pueden presentarse en la mente con serenidad y calma, produciendo en ella la contemplación tranquila, otras lo hacen con un nivel de virulencia que perturba la mente y la sumergen en la agitación. Esta clasificación “*obvia y vulgar*” no ofrece un agrupamiento de las pasiones en tipos estancos sino que marca una graduación de la intensidad con la que las pasiones pueden afectar la mente:

Las impresiones de reflexión pueden dividirse en dos clases: serenas y violentas. El sentimiento de la belleza y la fealdad de una acción, de una composición artística y de los objetos externos pertenecen a la primera clase. Las pasiones de amor y odio, tristeza y alegría, orgullo y humildad, son de la segunda. Esta división está lejos de ser exacta. Los arrebatos de la poesía y de la música alcanzan frecuentemente alturas sublimes, mientras que esas otras impresiones propiamente llamadas pasiones pueden degradarse hasta constituirse una emoción tan suave que se haga en cierto modo imperceptible (T2.1.1.3/SB 276).

Permítasenos dar un rodeo a esta cita para ser más claros. Notemos que hablar de pasiones serenas y violentas remite al grado de intensidad con el que habitualmente se presentan las pasiones en la mente. Es decir, algunas pasiones directas no serían en sí mismas serenas y otras violentas desde la perspectiva de Hume, sino que el calificativo que reciben es variado y depende de aspectos contextuales y del temperamento del

agente¹⁶. Desear algo, por sólo citar un ejemplo, puede presentarse en una circunstancia puntual como una pasión que fije perturbación en la mente producto de la violencia con la que se impone, mientras que en otras oportunidades la misma pasión puede generar armonía. Elementos adicionales que nos permiten ampliar esta caracterización de los aspectos contextuales que explican en parte la intensidad de las pasiones se encuentran en T2.3. Allí Hume dice: “Podemos observar, en efecto, que todo depende de la situación del objeto de la pasión, y que bastará una variación en este punto para transformar las pasiones violentas en apacibles, y viceversa” (T2.3.4.1/SB 419). Esa situación del objeto en relación al agente es entendida por Hume en términos de una distancia en el espacio o en el tiempo. En un sentido, el de Edimburgo afirma que “[c]uando estoy directamente amenazado por un mal terrible surgen violentamente en mí el miedo, la aprensión y la aversión, produciendo una sensible emoción” (T2.3.3.9/SB 418), enunciación que contiene referencias a una amenaza real y urgente que permitirían pensar que cuando se refiere a la situación del objeto se está aludiendo a la distancia espacial que mantiene con el agente. Si el objeto es un riesgo cercano e inminente para el agente es de esperar que su mente experimente alguna pasión directa de manera apremiante y que se vea obligado a actuar buscando ponerse a salvo. En el otro sentido, existen también pasajes, de los que nos ocuparemos a continuación, que indicarían que la distancia del objeto asimismo puede referirse a un periodo de tiempo de largo plazo que debe atravesarse para obtenerlo, por ejemplo el bien común. En relación a estas dos maneras de comprender la distancia, Hume señala que la contemplación de los objetos distantes en el tiempo tiene la capacidad de debilitar de manera más notable las pasiones que lo que lo pueden hacer los objetos cuya lejanía es espacial:

“[A]unque la distancia en tiempo y espacio tenga un efecto considerable sobre la imaginación y, por ello, sobre la voluntad y las pasiones, la consecuencia, con todo, de un distanciamiento en el espacio es muy inferior a la distancia en el tiempo” (T2.3.7.4/SB 429).

Estas consideraciones de Hume sobre la situación del objeto y su incidencia en la intensidad de las pasiones se suponen cuando se refiere a la capacidad del interés general para calmar las pasiones humanas y el de las tentaciones para intensificarlas. En

¹⁶ Este sentido lo detecta Fieser (1992:6-8), quien se refiere a “impresiones de reflexión *generalmente* serenas” e “impresiones de reflexión *generalmente* violentas”.

IPM 4.1 Hume hace alusión a un objeto de largo plazo como es el “interés general y distante [que se encuentra] en oposición a los encantos del placer y la ventaja presentes” (IPM 4.1/SB 205). Si bien tanto la búsqueda del “interés general” como el deseo de “los encantos del placer y la ventaja presentes” involucran experiencias placenteras para el agente, difieren en cuanto al grado de intensidad y perturbación que imprimen en la mente, ya que el primero es distante y el segundo no. Dicho de otro modo, no es la misma excitación y perturbación la que siente un agente que busca el “interés general” que la que experimenta alguien que ha puesto su atención en objetos a los que puede acceder con cierta inmediatez priorizando su interés personal. Ahora bien, la contemplación del placer del “interés público”, que contribuye a la calma de la mente, no es accesible a la sensibilidad en el mismo nivel que puede serlo el placer que se experimenta por haber obtenido un rédito económico inmediato, básicamente porque el agente constantemente experimenta el placer de los beneficios presentes. Mientras que estos son experimentados como una impresión de sensación, los placeres del “interés público”, en cambio, sólo pueden aspirar a estar vivificados por los influjos de la creencia. Lo interesante es que, en función de lo que argumentamos en la sección anterior, estas creencias sobre el placer del “interés público” pueden producir impulsos motivacionales junto con los que tienen un origen en las impresiones de sensación de “los encantos del placer y la ventaja presentes”. De ser así, la conducta del agente no está motorizada sólo por pasiones directas que derivan del dolor o el placer sino también por aquellas pasiones directas que se producen por ideas cuyo nivel de fuerza y vivacidad descansa en la experiencia y los razonamientos probables que se edifican sobre ella. Esta representación de las fuerzas motivacionales de la mente humana nos muestra que la acción no se desencadena irreflexivamente a partir de la sensibilidad sino que con la consideración de los razonamientos probables los principios pasionales de la agencia se conjugan con procesos reflexivos. Un agente puede tomar en consideración los razonamientos probables sobre la moralidad de una sociedad, evaluarlos, ponderarlos y arribar a aquellas creencias que, en función del basamento de experiencias previas que tiene, son las que los impulsarán a actuar. Entendida de este modo, cabe afirmar la existencia de una reflexión moral, de una puja interna en la mente por ponderar frente a los influjos de las tentaciones aquellas creencias que según la moralidad y las instituciones de la sociedad constituyen la fuente del placer, y que serían las que se refieren a objetos de largo plazo.

Esta contienda por determinar los objetos de la agencia moral es la que, creemos, está supuesta en el concepto humeano de fortaleza de espíritu. Si buscamos los registros de este concepto en la obra moral del escocés vemos que aparece solo en tres ocasiones, una en el *Tratado* (2.3.3.10) y dos en la IPM (4.1 y 6.15). Una descripción general de lo que tiene en mente Hume al referirse a la fortaleza de espíritu debe poner de manifiesto que se trata de una determinada disposición de las pasiones donde las serenas predominan sobre las violentas. De este modo, la fortaleza de espíritu permite que el agente sobrepase los arrebatos de las pasiones violentas y experimente un estado de tranquilidad en sus afecciones y pueda encauzar serenamente su conducta:

Los hombres reprimen con frecuencia una pasión violenta al perseguir sus intereses y fines. Por lo tanto, no es solamente el desagrado presente lo que los determina. Podemos observar, en general, que ambos principios actúan sobre la voluntad y que, allí donde se oponen directamente, uno de ellos prevalece, según el carácter general o la disposición actual de la persona. Lo que llamamos fuerza de espíritu implica el predominio de las pasiones apacibles sobre las violentas, aunque podemos observar fácilmente que no existe hombre alguno que posea esa virtud con tal constancia que, en alguna ocasión, no se someta a las incitaciones de la pasión y el deseo (T2.3.3.10/SB 418)

Hume asocia esta disposición serena de las pasiones con los sentimientos morales y el carácter virtuoso. Así, un carácter virtuoso refleja una determinada disposición de las pasiones apacibles frente a las violentas. El hombre honesto ha logrado disponer sus pasiones de tal forma que regularmente no siente inclinación alguna por perseguir beneficios menores pero inmediatos frente a otros lejanos pero mayores. Al respecto, resulta interesante señalar cómo en el *Tratado* Hume anuda este desarrollo sobre la fortaleza de espíritu con la posibilidad del agente de contrarrestar los impulsos del interés propio.

Es raro que los hombres estimen de corazón lo que les es extraño y no redunde en absoluto en su provecho particular; no menos raro es encontrar personas que lleguen a perdonar que otros se opongan a sus propios intereses (...). En estos casos nos conformamos con decir que la razón requiere una conducta imparcial de esta naturaleza (...) que, según hemos visto, en realidad no es otra cosa que una serena determinación de las pasiones, fundada en alguna determinación o reflexión sobre algo distante (T3.3.1.18/SB 583)

Actuar honestamente, entonces, reflejaría que las pasiones han determinado la voluntad de modo tal que las pasiones apacibles han predominado por sobre las pasiones

violentas. La acción honesta, entonces, estaría manifestando rasgos del carácter de las personas, caracterizado principalmente por la apacibilidad y la estabilidad. Esta conceptualización de la fuerza de espíritu se reitera en la IPM en dos oportunidades. La primera de ellas la encontramos en IPM 4.1:

Si todo hombre tuviera sagacidad suficiente para percibir en todo momento el fuerte interés que lo obliga al cumplimiento de la justicia y de la equidad, y si tuviera fuerza de espíritu, suficiente para perseverar en una adhesión firme a un interés general y distante en oposición a los encantos del placer y la ventaja presentes, en ese caso jamás habría habido tal cosa como el gobierno o la sociedad política, sino que cada hombre, siguiendo su libertad natural, habría vivido en completa paz y armonía con todos los demás (IPM 4.1/SB 205).

Aquí la fuerza de espíritu es asociada a una adhesión al interés general a través del acatamiento de las reglas de justicia en contraposición al interés propio. Quien carece de fortaleza de espíritu es caracterizado como alguien que prioriza el interés propio, que es visto como un objetivo de corto plazo. Otra alusión a la fuerza de espíritu la podemos encontrar en IPM 6.15:

Se admite que todos los hombres desean por igual la felicidad, pero pocos tienen éxito en la búsqueda. Una causa importante de esto es la carencia de la fuerza de espíritu, la cual podría permitirles resistir la tentación de la comodidad o del disfrute presentes y hacerles proseguir la búsqueda de un provecho y de un disfrute más distante (IPM 6.15/SB 239)

Si anudamos las dos citas de la IPM con lo expuesto en el *Tratado*, la fortaleza de espíritu es vista como una disposición pasional del agente donde las afecciones serenas prevalecen sobre las violentas y permiten que el agente persiga el interés público, una finalidad distante y de largo plazo en vez del provecho personal inmediato. Esta reconstrucción de la trama argumental del escocés inclina a pensar, a diferencia de los y las autores que leen en la teoría de la motivación una inculcación moral que produce un acatamiento espontáneo, que, en realidad, la reflexión sobre la consideración de alternativas en la dirección de la agencia es un componente esencial en el acto virtuoso y la consciencia de integridad. El agente observa un deber en la acción honesta y obra voluntariamente en tal dirección, resistiéndonos a las tentaciones del provecho personal. Lo que nos muestra el abordaje que hace Hume de la fortaleza de espíritu es que para que un agente actúe de manera honesta es necesario que sea consciente de sus intenciones, detecte qué finalidades persigue en cada posible acción a adoptar y elija

aquellas que promueven el interés público y no sus inclinaciones partidistas. En la evaluación moral, como vimos, se considera que una acción es apreciada moralmente siempre y cuando exista una motivación dirigida hacia la virtud. Esto significa que en la agencia hay una intención por ser justo, y precisamente en ello se basa el espectador para alabarlo y no, como hemos dicho en el inicio de este trabajo, en la acción o en sus consecuencias. Entonces, lo que sucedería con el agente honesto es que en él existe una consciencia y perseverancia por ser virtuoso, no se trata simplemente, pues, de una disposición irreflexiva.

3.4. El corazón del agente honesto

Con la intención de focalizar las anteriores reflexiones para el caso de la obediencia hacia la justicia, repasemos lo que hemos podido hallar en lo que va de este capítulo sobre el comportamiento moral: (i) Las pasiones directas son los principios motivacionales de la acción, (ii) las pasiones directas no sólo se originan a partir de impresiones placenteras o dolorosas de sensación y de los instintos, sino también por las creencias que tenemos acerca de ellas, (iii) los razonamientos probables producen creencias sobre el placer que hay en la búsqueda del interés público a partir de las experiencias que se tienen de las instituciones y moralidad de una sociedad. Y (iv) los agentes pueden llevar a cabo un proceso reflexivo sobre el curso pasional de sus motivaciones a partir del balance que se alcanza cuando las pasiones directas originadas a partir de las creencias sobre el placer a largo plazo de la conducta moral se comparan con los deseos que surgen a partir de estímulos que exhiben los objetos inmediatamente presentes a la sensibilidad y que contribuyen al interés personal. En términos morales, este balance del plexo pasional permite que el agente pueda reducir la intensidad con la que se experimentan las pasiones directas, gracias a la consideración que hace del interés público y de la experiencia placentera que éste involucra. Con estos elementos entre manos, dediquémonos a continuación a evaluar si efectivamente estas ideas sobre la motivación moral cuadran con lo que Hume considera es el fundamento del cumplimiento de las reglas de la justicia.

Al respecto, encontramos la siguiente cita iluminadora:

La historia, la experiencia y la razón nos instruyen suficientemente sobre este progreso natural de los sentimientos humanos y sobre la ampliación gradual de nuestras consideraciones respecto de la justicia, en la medida que nos vamos familiarizando con la gran utilidad de esa virtud (IPM 3.21/SB 192)

Esta cita se incluye, precisamente, en la breve historia natural que Hume ofrece en la IPM para dar cuenta del origen de la justicia. Si bien el sentimiento de humanidad es la afección que subyace a la agencia moral, la cuestión es, como venimos diciendo, de qué manera puede “llegar al corazón” del agente y moldear las pasiones. Este proceso de perfilamiento de las pasiones requiere, según la cita, de tres factores: la historia, la experiencia y la razón. La historia, en primer lugar, muestra que la justicia es una pieza central e imprescindible del progreso y la estabilidad de la sociedad, concientizando acerca de los beneficios del acatamiento de las reglas de la justicia para la vida común. En segundo lugar, sobre esta regularidad histórica que arroja una conjunción constante entre el cumplimiento de la justicia y el interés público que los agentes puedan comenzar a inferir y proyectar que los comportamientos honestos hacia la propiedad se traducen en un beneficio para la sociedad. Aquí es donde, en tercer, lugar la razón provee los razonamientos necesarios para realizar esa proyección: *Existe en la integridad moral una felicidad y un placer especiales*. Este tipo de juicios requiere las siguientes condiciones necesarias (a) que el agente se encuentre en un orden moral que establece los beneficios y placeres del respeto por la propiedad para el bien individual y social, (b) que el proceso de socialización de ese orden moral fuera efectivo y que el agente esté convencido de los beneficios y placeres para sí y para otros de la justicia, y (c) que ese mismo agente haya tenido un cúmulo de experiencias previas que le permitieron vivenciar reiteradas veces placer por el hecho de ser honesto, al mismo tiempo que le posibilitan *creer* que un acto honesto de su parte generará placer nuevamente. Es de esperar que a este razonamiento le siga otro, de tipo B: *Para alcanzar esa integridad moral es preciso ser un hombre honesto, fiel y justo. El respeto de las leyes de la justicia conduce al disfrute de una utilidad y un placer que no puede conseguirse por otros medios (al menos de forma duradera y segura)*. Juicios como éste también requieren las condiciones (a) y (c) pero no necesariamente (b). En efecto, para que un agente pueda saber que ahorrando dinero podrá devolver la suma que solicitó debe existir un conjunto de principios morales respecto de la propiedad y que ha tenido un conjunto de experiencias respecto de la administración de su dinero, pero ello no implica que necesariamente *crea* que comportándose de esa manera va a obtener algún

tipo de placer o beneficio. Si se aceptan estas consideraciones, podríamos pensar que los razonamientos de tipo A sólo serían llevados a cabo por un agente virtuoso, honesto, en el cual la socialización moral ha tenido éxito.

Pero lo que es realmente importante es que, en función de la operación que la imaginación puede llevar a partir de las recurrentes experiencias pasadas, la idea de placer que se asocia a la integridad es aprehendida con una vivacidad similar a la impresión debido a la creencia que la acompaña. La experiencia sustenta el razonamiento de que la integridad moral genera una experiencia placentera a tal punto que la idea de una conducta íntegra mantenida en el tiempo se presenta con una fuerza y vivacidad que origina un deseo por ella, y permite que un razonamiento del tipo A pueda disparar un proceso motivacional al igual que el deseo que surge de “los encantos del placer y la ventaja presentes”. Dicho de otro modo, la motivación para actuar de tal forma radicaría en la capacidad de los hombres de contraponer deseos que tienen un origen sensitivo y no sensitivo, es decir, estímulos placenteros inmediatos y otros estímulos que también son placenteros pero no por haber una sensación de ello sino porque las experiencias pasadas y la intervención de la razón así lo muestran. En IPM A1, donde Hume retoma el interrogante acerca de cuál es el rol que cumplen la razón y el sentimiento en la aprobación y reprobación moral, puede apreciarse una alusión a esta razón probable:

es evidente que la razón tiene que desempeñar un papel considerable en todas las decisiones de esta clase, dado que sólo esta facultad puede instruirnos sobre las tendencias de las cualidades y de las acciones e indicar sus consecuencias beneficiosas para la sociedad y para su poseedor (IPM A1.2/SB 285)

Algo similar encontramos en el *Tratado* en relación con la importancia que tiene la experiencia para que el agente asocie los actos de justicia con el provecho personal y el interés público:

Por eso, cuando los hombres han tenido ya suficiente experiencia para darse cuenta de que, sea cuales sean las consecuencias de un acto singular de justicia realizado por un individuo, todo el sistema de acciones realizado por la sociedad entera es, en cambio, inmensamente provechoso para el conjunto y para cada una de sus partes, no pasa mucho tiempo sin que aparezca la justicia y la propiedad (T3.2.2.22/SB 498).

No hay que perder de vista que estas consideraciones sobre la razón deben comprenderse en el marco de la existencia de un sentimiento de humanidad en la naturaleza de los agentes que constituye el principio de la moral. Es este sentimiento el que permite que los agentes aprecien las conductas tendientes a la utilidad pública, al mismo tiempo que los motiva a actuar conforme a las reglas de justicia. Digamos tener un razonamiento de tipo A como el siguiente: “*acatar las reglas de justicia resultará placentero y desobedecerlas desagradable*”, ofrece las razones para que las pasiones de los agentes se dispongan de una manera propicia para acatar la justicia. La razón muestra los beneficios y placeres del cumplimiento de la justicia, la cual, frente a las tendencias naturales a considerar los beneficios de corto plazo, exige la consideración de un objeto que no se puede obtener de manera palpable e inmediata como es el interés público. Al presentar de esta manera sugerente a la justicia, la razón contribuye a reducir la intensidad de las pasiones permitiendo que el agente vivencie sus pasiones de manera serena y éstas abandonen sus interés primarios y egoístas para fortalecer su espíritu y pasar a considerar un sentimiento moral proclive al interés general.

En este capítulo vimos que la teoría humeana de la motivación afirma que es posible determinar una regularidad entre motivos y acciones. Esto resulta interesante para pensar la agencia moral ya que nos incita a pensar que detrás de los comportamientos virtuosos y viciosos existen diferentes motivos que respectivamente los provocan siguiendo una regularidad. Como en toda conducta, Hume sostiene que sólo las pasiones pueden motivar la agencia moral y que la razón sólo tiene la capacidad de incidir indirectamente en la motivación a través de dos tipos de juicios que se refieren, por un lado, a las probables cualidades placenteras o dolorosas de los objetos y, por otro, a las relaciones de medios y fines que seguramente permiten obtenerlos o repelerlos. Sobre qué pasiones son las que pueden motivar las conductas, existe cierto paralelismo entre IPM 5 e IPM A2 y la línea argumentativa de T.3.2.2 en lo que respecta a la imposibilidad de pensar que sea el interés personal la fuente de la motivación moral. Para Hume son las pasiones directas las que motivan las conductas y es en función del nivel de intensidad con el que estas pasiones se presentan en la mente que puede sostenerse que la disposición pasional de un agente sea o no proclive a la

virtud. Es decir, si las pasiones directas son muy intensas pueden vencer el sentimiento moral sereno y calmo. El nivel de intensidad de una pasión depende del modo en cómo la razón representa los objetos de las pasiones. La intensidad puede ser serena al dirigirse a objetos que se obtienen en el largo plazo, a tal punto que se identifica con el sentimiento moral. O también, las pasiones directas pueden estar dirigidas a objetos cercanos y cortoplacistas, como un bien pecuniario que se podría obtener inmediatamente, lo cual seguramente genere que el agente tenga una experiencia violenta de sus pasiones, que lo alejen del acatamiento de la justicia.

Capítulo 4

La deshonestidad del SA

4.1. El “corazón” del SA

Analizar, tal como acabamos de hacer, la subjetividad del agente honesto ha arrojado un panorama de sus razones y de su disposición pasional serena. En el marco de la lectura que hemos elegido para este trabajo, el agente honesto es la expresión madura de una progresión moral que se da necesariamente (es decir, por causas naturales) en paralelo al desarrollo expansivo sustentable de la sociabilidad, el comercio y los avances de las artes y las ciencias. Los artificios (que son esquemas intersubjetivos de acción y reacción, como la educación y la acción de los líderes políticos) refinan la sensibilidad (moral) de quienes participan regularmente de ellos, permitiendo que el sentimiento moral “llegue al corazón”, es decir, que devenga un rasgo natural del carácter, que adquiera una predominancia uniforme entre sus pasiones regulares. Por “rasgo natural”, nos referimos a que no es el producto de un cálculo racional o reflexivo de utilidades sino una disposición afectiva y emocional por la justicia, que naturalmente tenderá a motivar, *ceteris paribus*, actos justos. En este capítulo indagaremos el carácter del SA, una figura que desafía la imagen de progreso moral incluida en la defensa de la nueva sociedad comercial ilustrada que se avizora en los textos maduros de Hume.

El SA es un agente con una naturaleza no cultivada en una sociedad avanzada e ilustrada; o dicho de otro modo, un agente a cuyo “corazón” no ha llega el sentimiento moral. Si revisamos las razones por las que el SA no puede actuar con justicia de manera constante, vemos que pasiones como la ambición, el deseo, el miedo o la esperanza tienen disposiciones, objetos e intensidades tales que, por más que pueda abstraerse de ellas para juzgar acciones en general desde un punto de vista general, cuando la circunstancia particular resulta lo suficientemente tentadora logran suspender la operación del sentimiento moral como motivo de la acción justa y favorecen la satisfacción de sus intereses y deseos egoístas e inmediatos. En el sentido de estas ideas, podemos proceder formulando algunos interrogantes más precisos: ¿De qué manera razona el SA cuando evalúa el acatamiento a la justicia? ¿Por qué el SA no

tiene razones para ser honesto de manera constante y, por ende, en algunas oportunidades sus motivos son puramente egoístas? ¿Cuál es la intensidad con la que se disponen sus pasiones? Vayamos por orden, resolviendo las dos primeras preguntas para luego dar cuenta de la última.

Hay dos razonamientos detrás de las acciones del hombre honesto que el SA no podría compartir con él:

- *“Existe en la integridad moral una felicidad y un placer especiales”.*
- *“Para alcanzar esa integridad moral es preciso ser un hombre honesto, fiel y justo. El respeto de las leyes de la justicia conduce al disfrute de una utilidad y un placer que no puede conseguirse por otros medios (al menos de forma duradera y segura)”.*

Muy por el contrario, el SA razona de la siguiente manera:

- *“A la maximización del interés propio le sigue una experiencia de placer”*
- *“Un acto de injusticia puntual producirá una experiencia placentera ya que se traduce en un acrecentamiento de la propiedad”.*

Como vemos, el SA no piensa que la fuente del placer sea la justicia sino que asume que son las ventajas obtenidas del lucro inmediato las que pueden conducirlo al goce. Si bien hay en la mente del SA creencias acerca de que su reputación y crédito están en juego y de otros inconvenientes que se siguen de violar las leyes de justicia, ya que después de todo es un bribón sensato, no es menos cierto que es incapaz de creer que cumplir con las reglas de justicia de manera constante y sin excepciones es la mayor fuente de placer debido a los beneficios de largo plazo que no solo favorecen a la sociedad sino a él mismo. Podríamos pensar que la incompetencia que muestra para razonar en este último sentido se deba a que no haya tenido ninguna inculcación moral efectiva que le haya mostrado la contribución de la justicia a un clima de confianza y progreso social que la vía más eficiente para el provecho personal. El razonar del SA refleja el potencial peligro que Hume advierte en T3.2.2 de que los agentes se sigan comportando a partir del interés ilustrado en una sociedad ampliada. La posibilidad de razonar de este modo viene dada por una situación social e histórica coyuntural que se presenta cuando las sociedades están en un proceso de modernización como el que está presenciando Hume en Gran Bretaña en el siglo XVIII. Que las transacciones

comerciales dejen de estar únicamente limitadas al nivel local donde los agentes se conocen e interactúan directamente, para pasar a un mercado internacional donde ellos se diversifican y donde no es necesaria una vinculación directa, cara a cara, podríamos decir, puede causar que algunos agentes razonen acerca de sus posibilidades de éxito comercial en una sociedad modernizada a partir de sus experiencias comerciales pasadas, que claramente distan de reflejar los nuevos desafíos que presenta la sociedad mercantil moderna. Este desfasaje entre los requerimientos comerciales de una sociedad naciente y ampliada, y un tipo de razonamiento edificado por experiencias en una sociedad de un estadio evolutivo comercial pasado, es típico de aquellas generaciones que protagonizan el proceso de modernización y viven las exigencias de adoptarse a los nuevos tiempos, y no tanto de las nuevas generaciones que ya nacen y son socializadas en los nuevos parámetros de moralidad. Al tratarse de un cambio epocal que afecta a un grupo determinado de agentes, estos pueden carecer de las experiencias sobre el carácter benéfico de un uso universal e incondicional de la justicia que les permita razonar acorde a la mentalidad moderna. Si esto es así, el SA manifiesta, precisamente, el caso de un agente económico cuya mentalidad se ha quedado en el pasado. En el contexto de un nuevo mercado, este agente descubre que es más sencillo obtener un rédito económico utilizando discrecionalmente las reglas de la justicia en vez de cumplir irrestrictamente con ellas. Si bien esto puede ser cierto en términos inmediatos, no quita que los efectos de largo plazo de una mentalidad anacrónica como la que defiende el SA no sólo terminen perjudicándolo a él sino también a la sociedad en su conjunto. Notemos que mayormente los procesos de socialización y refinamiento moral que Hume describe están destinados a las nuevas generaciones, como la educación de los padres, con lo cual el problema que surge es cómo se socializan las viejas generaciones que están experimentando el proceso de modernización y razonan suspendidos en el estadio social que se está abandonando. El SA razona focalizando su atención en un punto que es su beneficio personal y considera que sólo debe tener un comportamiento cooperativo cuando éste lo conducirá a obtener dicho beneficio. Leído de esta manera, el comportamiento cooperativo queda supeditado al interés personal y en ese sentido puede ser revocado cuando no lo garantice o cuando no sea un medio imprescindible para obtenerlo. En cambio, la mentalidad de la sociedad comercial moderna presenta otra perspectiva del trabajo cooperativo. Éste es visto como la forma de coordinación de las acciones que posibilita alcanzar un bien común del cual depende el bien individual. Cada integrante razona que la cooperación es una condición indispensable para el

progreso personal, el cual en algunas oportunidades, incluso, puede ser resignado para alcanzar la estabilidad del sistema. Así, las necesidades del sistema son prioritarias respecto de los individuos, lo cual requiere jerarquizar valores de convivencia como la amistad, la hermandad y la camaradería. Esta predisposición afectiva que prioriza lo común para alcanzar una sociedad rica, estable y próspera es con la que no puede contemporizar el “corazón” del SA y es por ello que el sentimiento moral no ha llegado a sus pasiones.

Como vimos en el capítulo anterior, la información que suministra la razón, respecto de los objetos y las relaciones entre ellos, tiene efectos en la intensidad con la que se presentan las pasiones directas. Tener razones para pensar que se puede cooperar porque conduce al interés propio no es en absoluto lo mismo que pensar que el cumplimiento constante del trabajo cooperativo que requiere la justicia fortalece la unión social y que sin ella los márgenes para que se satisfaga el interés personal se reducen. El SA piensa del primer modo y es de esperar que al razonar de esa manera, él se vea motivado a no acatar la justicia incondicionalmente dado que sus deseos están dirigidos a un beneficio inmediato que en ocasiones puede ser satisfecho a través de la deshonestidad. El SA sería un agente cuyas pasiones se hayan dispuestas violentamente en ocasiones dado que están inclinadas hacia los beneficios que se derivan de priorizar su interés personal. La causa que explica por qué las pasiones del SA se disponen así se encontraría en el hecho de que él no tiene una fortaleza de espíritu que le permita disponer sus pasiones de manera calma, de modo tal que lo conduzcan hacia objetos como los “principios públicos y sociales” que expresan las reglas de justicia. Lo que queremos decir es que el SA no considera las probabilidades que existen cuando se vincula la obediencia de las reglas con el beneficio público y personal en el largo plazo. De este modo, los razonamientos probables inciden en el nivel de intensidad con el que las pasiones se presentan en la mente. Suponiendo que un agente se encuentra rodeado de múltiples objetos que pueden satisfacer sus necesidades, cabe pensar que algunos de estos objetos pueden satisfacer de manera inmediata esas necesidades en el corto plazo y otros, en cambio, en el largo plazo. Cabe pensar que de darse el caso que la razón informe al agente sobre la existencia de un objeto placentero que satisficaría una necesidad suya de manera inmediata, y de la existencia de los medios adecuados para alcanzarlo, el agente deseará con intensidad, es decir, violentamente, conseguirlo. En cambio, si la razón indica la existencia de un objeto que también es placentero y para el cual del

mismo modo tiene los medios necesarios para alcanzarlo, pero cuya obtención se conseguiría en el largo plazo, la afección que se originaría en la mente del agente sería más serena.

Sabemos que si bien el SA reconoce las ventajas del cumplimiento regular de las reglas de justicia para el mantenimiento del orden público, asume que existen ocasiones en las cuales los efectos de la desobediencia resultan ventajosos para el interés propio sin implicar ningún deterioro significativo para el mantenimiento de dicho orden. Lo que se puede señalar es que la racionalidad del SA, a diferencia de los agentes honesto, no considera los “principios públicos y sociales” en todos los casos. Si bien existen casos en donde el ser justo satisface tanto las pasiones calmas como las violentas, también hay otras situaciones en donde sólo puede satisfacerse una de las pasiones con exclusión de las otras, y son las pasiones violentas las que predominan en el temperamento del agente, debido a que son más fuertes que las serenas. Estas ideas muestran que en el caso de la motivación moral, el problema parece radicar en cómo dotar al sereno sentimiento moral de una fuerza tal que prevalezca constantemente sobre las pasiones violentas incluso en situaciones que son tentadoras para el agente. Puede que la experiencia, la historia y la reflexión refinen nuestras creencias y, concomitantemente, nuestras afecciones, pero quizás también pueda intensificarse el sentimiento moral mediante una elocuente representación de los placeres inigualables que puede producir el carácter íntegro también desde el punto de vista del interés personal. Es también una forma de refinar el interés personal, que no desaparece sino que es ajustado respecto del tipo de objeto que anhela poseer: hay que desprenderlo de la posesión de bienes inmediatos y adosarlo a la posesión de un carácter virtuoso.

Interpretado de esta manera el caso del SA sería el contrario del agente con fuerza de espíritu. Mientras que en éste las pasiones se hallan en un estado de serenidad que le permite avistar los objetos de largo plazo, como los beneficios distantes del acatamiento de la justicia, en el SA sus pasiones alcanzan a veces una virulencia que lo lleva a apreciar los beneficios lucrativos al alcance de su deshonestidad. Al tratarse de situaciones puntuales y no un comportamiento regular hacia la deshonestidad, no cabe hablar de un contrate absoluto entre el agente honesto y el SA. En efecto, el problema que presenta el SA es que la fuerza de espíritu puede perderse si sus pasiones violentas, dirigidas a un objeto placentero inmediato, prevalecen sobre las calmas, lo cual es

moralmente reprochable según el criterio normativo que maneja la sociedad en la etapa de desarrollo que atraviesa. Hume lo reconoce de este modo en el *Tratado*:

Lo que llamamos fuerza de espíritu implica el predominio de las pasiones apacibles sobre las violentas, aunque podemos observar fácilmente que no existe hombre alguno que posea esa virtud con tal constancia que, en alguna ocasión, no se someta a las incitaciones de la pasión y el deseo (T2.3.3.10/SB 418)

También en la IPM encontramos una idea similar: “Si todo hombre tuviera sagacidad suficiente para percibir en todo momento [...]” (IPM 4.1/SB 205). Esta idea respecto de cierta oscilación en el comportamiento del agente que puede ir de la honestidad a la deshonestidad se vincula con lo dicho líneas atrás sobre que el problema del SA es un problema de la mentalidad de los agentes que protagonizan las transformaciones socioculturales y económicas de Gran Bretaña en el siglo XVIII. Si bien los agentes pueden comprender los nuevos tiempos y adherir a las ventajas que implica el comportamiento honesto en una sociedad moderna, puede suceder que esos mismos agentes, en ocasiones, sucumban frente a antiguos hábitos que identifican únicamente el progreso con la búsqueda del interés personal. Veamos esta cuestión con mayor atención a continuación.

4.2. Artificios y refinamiento moral

Llegados a este punto, nos guiaremos con la segunda de nuestras hipótesis: Hume estaría postulando la existencia de dispositivos de refinamiento del sentimiento moral que resultan necesarios de manera constante para moderar las pasiones de los agentes en vistas al acatamiento de las pautas morales de una sociedad. De ser así, esta idea suministraría los elementos para asumir que en el caso del SA dichos dispositivos no lograrían disponer sus pasiones de modo virtuoso de manera regular y estable, haciendo de las más mínimas ventajas pecuniarias que ofrecen las infracciones ante la justicia un incentivo difícil de resistir.

Comencemos a argumentar a la luz de esta hipótesis profundizando lo dicho en el capítulo 1 con relación a los dispositivos de refinamiento moral. Como ya hemos visto, en el *Tratado* Hume reconoce que en la medida en que los agentes adoptan un esquema cooperativo a través de las reglas de la justicia, se encuentran obligados naturalmente a

obedecer ya que es la manera eficiente de maximizar lo que realmente los motiva en el estadio del desarrollo pasional en el que se encuentran: El interés personal por estabilizar la posesión de bienes materiales y garantizar el intercambio seguro y el disfrute de los frutos de su laboriosidad. Es una obligación “natural” porque en este estadio primitivo y originario del desarrollo pasional y de la vida social el agente sólo procura acrecentar su interés y el de las personas que lo rodean. Ahora bien, “cuando la sociedad se hace numerosa y aumenta hasta convertirse en una tribu o nación” (T3.2.2.24/SB 499) los agentes ya no perciben con tanta claridad de qué manera un acto en contra de la equidad que se efectúa lejos de ellos puede dañar la seguridad de su propiedad. Sin embargo, para Hume la distancia que pueda separar a los agentes no evita que estos se vean disgustados por el padecimiento que sufre una víctima de la injusticia. Según él, los agentes participan “por simpatía del malestar del afectado” (T3.2.2.24/SB 499), lo cual significa que el mecanismo natural de la simpatía compromete al agente con el interés público. Hume señala que una situación de injusticia que no afecta el interés propio de un agente no implica que éste sea indiferente y que no se vea disgustado por el daño que se genera a otro por más lejos que éste se encuentre de su órbita de familiaridad. Para sostener esta aseveración Hume asigna un rol central a la simpatía corregida, que, como hemos visto, constituye la inclinación natural que posibilita que los agentes se sientan afectados por el malestar o el bienestar que los actos injustos y justos generan respectivamente en otros y realicen una aprobación o desaprobación moral del acto observado. Lo que posibilita la simpatía, en resumidas palabras, es que el agente se vea interpelado por el interés público de tal manera que “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 esa virtud” (T3.2.2.24/SB 499-500).

Vemos como el desarrollo pasional de los agentes les permite dejar de considerar únicamente su interés personal y el del círculo de proximidad para tener en cuenta los intereses de aquellos con los que no guardan ninguna afinidad. Hume califica a esta evolución en los siguientes términos: “este progreso de los sentimientos es natural e incluso se produce de un modo necesario” (T3.2.2.25/SB 500). Sin embargo, el escocés advierte que si bien se trata de un desarrollo natural y necesario, es preciso que sea afianzado por artificios que generen estima por la justicia. Hume nombra algunos de estos artificios, comenzando por el que proviene de la acción de los políticos: “los

políticos, que, para gobernar a los hombres con mayor facilidad y conservar la paz en la sociedad humana, se han esforzado por inculcar aprecio por la justicia y aborrecimiento por la injusticia” (T3.2.2.25/SB 500). Algunas indicaciones sobre la acción de los políticos pueden encontrarse en T3, precisamente luego del tratamiento de la justicia. Los funcionarios del Estado que se encargan de la ejecución y administración de la justicia, para Hume, se caracterizan por no tener “intereses específicos en relación con la mayor parte del Estado, tampoco están interesadas –o este interés es mínimo- en cometer acto alguno de injusticia” (T3.2.7.6/SB 537). Los políticos toman decisiones en función de las circunstancias y de los contextos y no de reglas universales, siempre considerando los intereses de los agentes y de la vida social. Pero notemos de qué manera Hume vincula el surgimiento del primer artificio adoptado por los agentes a través de la justicia con este segundo artificio que se da con la obediencia hacia los políticos:

Pero cuando los hombres advirtieron que, aun cuando las reglas de justicia eran suficientes para el mantenimiento de la sociedad, a ellos les resultaba imposible observar esas reglas en una sociedad numerosa e ilustrada, instauraron entonces el gobierno como nueva invención para alcanzar sus fines (T3.2.8.6/SB 543).

Al igual que en el caso de la justicia, la obediencia a los magistrados es en primera instancia natural, ya que es la manera de maximizar el interés personal, pero luego también surge una obligación moral. Pero más allá de esto, lo que resulta interesante es que el planteo de Hume los presenta como una serie de artificios que sostienen los unos a los otros. La justicia se sostiene en la acción de los políticos ya que estos, como hemos visto, tienden a generar aprecio por la justicia y a obligar moralmente a los agentes a acatarla aplacando sus pasiones egoístas y cortoplacistas.

Pero la necesidad de nuevos artificios que refuercen el acatamiento de las reglas de justicia a través del refinamiento de las pasiones humanas no termina con el surgimiento del gobierno: “Igual que la alabanza o censura públicas incrementan nuestro aprecio por la justicia, también la educación privada o instrucción contribuyen al mismo efecto” (T3.2.2.26/SB 500). En una sociedad donde los sistemas escolares aún no se han universalizado a través de la obligatoriedad escolar que impone el Estado, Hume identifica la educación con una acción de los padres sobre los hijos, que al igual que los políticos, inculcan estima por la justicia y aversión por la injusticia, enseñando a los jóvenes a obedecer las reglas de justicia. En efectos, son los padres los que enseñan a las

nuevas generaciones la utilidad pública que se deriva de las conductas justas y la paz que se alcanza con esas conductas.

La secuencia justicia-gobierno-educación actúa sobre la reputación. Ésta puede ser conceptualizada desde los términos que maneja Hume como un interés natural, en la medida en que reporta placer o dolor a los agentes a partir de una dinámica social e intersubjetiva. Dado que los agentes tienen en consideración lo que los otros agentes piensan sobre ellos, y que en el contexto de una sociedad avanzada el acatamiento de la justicia se identifica como algo honorable, el respeto de la propiedad ajena se sostiene en el hecho de que su violación conlleva una pérdida de estimación por parte de la sociedad.

Pero si la serie de artificios justicia-gobierno-educación funciona como una secuencia de dispositivos que refinan de manera constante el sentimiento moral a los efectos de contrarrestar los influjos de las pasiones egoístas y cortoplacistas de los agentes, es necesario explicar cómo la funcionalidad de estos artificios reúne en su interior casos como el del SA.

4.2.1. El progreso de las instituciones y las costumbres

Si pretendemos comprender en su totalidad el *continuum* del carácter moral debemos revisar algunos supuestos que están presentes en la historia natural de la justicia que Hume desarrolla tanto en el *Tratado* como en la IPM. Sólo para recordar, sabemos que nuestro filósofo sostiene que de vivir en un “estado salvaje e inculto”, donde las inclinaciones egoístas de los agentes los llevan a tener vínculos sociales que no superan las interacciones al interior del lazo filial y a comercializar con otros agentes que pertenecen a clanes cercanos, los agentes pasan a habitar una “tribu o nación” (T3.2.2.24) o “una sociedad más numerosa e ilustrada” (T3.2.7.8), donde las interacciones se multiplican, se amplían y se vuelven anónimas. En este estadio social el interés ilustrado no alcanza a motivar a los agentes para acatar la justicia en una sociedad que se ha expandido, la nueva etapa del desarrollo final requiere de otro tipo de “interés ilustrado”, que ya no sea privado, sino público; o mejor dicho: que el interés privado ilustrado esté dirigido a la reputación por el carácter virtuoso, acorde con el sentimiento hacia el interés público. La expansión y complejización de las interacciones sociales exige una evolución de las pasiones, que se genera a través de un conjunto de

artificios que dará como resultado una motivación basada estrictamente en un sentimiento moral que resulta imparcial en relación a los intereses privados. Ahora bien, un examen un poco más detenido de la historia natural y de los avances que esta disciplina estaba atravesando en la época de Hume, resulta sugestivo para pensar este relato sobre la evolución social y pasional humana y la consolidación de la justicia. Al respecto, Sloan señala que la expansión de la historia natural hacia el siglo XVIII arrojaba “evidencia de la gran variedad de tipos, costumbres, creencias y variaciones geográficas en las especies humanas” (Sloan, 2006: 930-traducción propia-). Pensando en el hecho de que varias regiones de Escocia estaban saliendo lentamente de su atraso cultural y económico, y se estaban integrando comercialmente entre sí y con otras naciones, cabe conjeturar que al momento de pensar las complejidades de la obediencia hacia la justicia es el marco de un comercio cada vez más complejo, Hume era consciente de la variedad de costumbres que presentaba Escocia y de que muchas de sus regiones aún no habían logrado afianzar las instituciones, costumbres y caracteres morales modernos que se requerían en un mundo integrado comercialmente. Esta suposición no es menor ya que ayuda a comprender por qué en una sociedad los sujetos pueden adquirir diferentes caracteres morales y algunos de ellos comportarse tal como lo hace el SA. La integración comercial puede llevar a los honestos a convivir con sujetos que, peligrosamente, socaban el clima de confianza que exige el orden social. Los progresos sociales y morales distan de estar distribuidos de igual manera en la totalidad de los territorios de una sociedad, sino que, por el contrario, es más común ver que un mismo momento histórico convivan los vestigios de instituciones y costumbres pasadas con las nuevas estructuras que vienen a reemplazarlas, principalmente en territorios recientemente unificados políticamente. De este modo, si bien éstas crean artificialmente modos nuevos tipos de motivación y lo hacen sobre las disposiciones que brindan las pasiones, puede suceder que otras instituciones y costumbres continúen fomentando motivaciones que ya no sean apreciables según la moralidad de la sociedad.

Esta lectura tiene apoyo en el hecho de que si bien Hume afirma que el sentimiento moral es una afección que puede edificarse en la naturaleza de todos los agentes, eso no significa que se manifieste con la misma intensidad en cada uno de ellos. En efecto, el de Edimburgo reconoce que “la preocupación benevolente”¹⁷ por los demás se difunde

¹⁷ Este uso del calificativo benevolente que hace Hume sirve a los efectos de referirse al sentimiento de humanidad.

sobre todos los hombres en mayor o menor medida” (IPM 9.9/SB 275). Esta diferencia en cuanto a la “mayor o menor medida” con la que el agente considera benévolamente al resto es la que requiere que sea divulgada de manera continua y artificialmente en la sociedad “con mayor frecuencia en el discurso... [y sea] apreciada en la sociedad y en la conversación...” (IPM 9.9/SB 275). Lo que resulta interesante de estas aseveraciones es que en algunos agentes el sentimiento moral puede estar en un “letargo en el que están probablemente adormecidas en una naturaleza solitaria y no cultivada. Aunque otras pasiones sean quizás originalmente más fuertes, sin embargo, al ser egoístas y privadas, son a menudo vencidas por la fuerza de aquellas y ceden el dominio de nuestro corazón a estos principios públicos y sociales” (IPM 9.9/SB 275-276). Que la sociedad sea numerosa e ilustrada no significa que todos los agentes estén motivados de manera acorde al tipo de sociedad en la que viven e interactúan. Si esto es así, en una sociedad avanzada e ilustrada pueden coexistir de manera equilibrada agentes con racionalidades y emotividades diversas donde cada uno tiene una motivación relativamente estable; es decir, algunos pueden ser egoístas y cortoplacistas, y en otros, en cambio, consideran los beneficios de largo plazo, como la estabilidad que provee la justicia.

La importancia de los incentivos pecuniarios en una sociedad mercantil no es para nada menor, principalmente si se tiene en cuenta que la socialización inculca en “mayor o menor medida” el sentimiento moral y que pueden presentarse incentivos que según esa medida puedan resultar atractivos y sugestivos, a tal punto que generen que algunos agentes, los más aplazados en el *continuum* del carácter moral, transgredan el orden de justicia. Dicho de otro modo, mientras que algunos agentes puedan resistirse la mayoría de las veces, aunque difícilmente de manera inquebrantable, a las tentaciones de los beneficios posibles de un acto de injusticia, otros, cuya naturaleza es comparativamente “salvaje e inculta”, se quiebran y se rindan frecuentemente frente a los más mínimos beneficios materiales de la deshonestidad. Esta lectura dinámica del comportamiento moral lleva a pensar que ningún agente es, estrictamente hablando, honesto *per se*, sino que posee las condiciones brindadas por los procesos de refinamiento moral para relativizar la mayoría de las veces las tentaciones económicas inmediatas. Esto ayuda a comprender que por más honesto que sea el carácter de un agente, puede acontecer, sin embargo, que sus procesos motivacionales sucumban si se le presenta el estímulo acertado para que deje de considerar los beneficios de largo plazo. Seguramente la

fortaleza de espíritu y honestidad de un agente intensifique el estímulo moral, pero sin que desaparezca la amenaza de la tentación en los intercambios comerciales y, por ende, para la convivencia. Así, la racionalidad del “estado salvaje e inculto” puede persistir en una sociedad pese al grado avanzado de civilidad. Esto constituye un serio y constante desafío para la convivencia ya que la sociedad nunca está exenta de que algunos sujetos no hayan tenido las experiencias y procesos reflexivos que les permita ponderar las ventajas de la justicia.

4.2.2. Un artilugio complejo

La conformidad con la pauta normativa que impone la justicia presenta al menos dos dificultades para todo agente que se preste a obedecer debido a dos rasgos de la naturaleza de este artificio. Por un lado, la justicia presenta un inconveniente en lo que respecta a la perspectiva que exige a los agentes con relación al interés público. La justicia obliga a los agentes a inhibir y trascender sus tendencias egoístas y desarrollar un vínculo de afinidad con todos los miembros de la sociedad. Se trata de que los agentes abandonen intereses concretos, por ejemplo económicos, y adhieran a principios abstractos referidos al interés público. Aquí, referirse como concreto a la persecución de las tendencias egoístas y cortoplacistas representaría que el agente toma decisiones y diseña un plan de acción con información concreta y cercana. La justicia, en cambio, no sólo exige al agente que reflexione sobre objetos que no están presentes inmediatamente a su sensibilidad y que no son estímulos inmediatos a los sentidos, sino, también que tome en consideración objetos de largo plazo que son abstractos y que implican procesos mentales más complejos, lo cual entra en conflicto con sus inclinaciones naturales. El pensamiento abstracto permite que el agente razone sobre cada situación teniendo en cuenta diversas perspectivas, que van desde la que involucra su interés personal a la que valora la perspectiva colectiva y grupal. Evaluar cada perspectiva a través de la imaginación permite anticipar escenarios en función de diferentes objetivos que se persiguen y sobre las posibles decisiones a tomar, y los costos y beneficios que reporta cada una de ellas. Como vemos, la justicia demanda un tipo de pensamiento que cabría preguntarse si todos los agentes están en condiciones de desplegar de igual manera. En este sentido, un caso como el de SA, que muestra una falta de conformidad con la justicia, es esperable dado que se trata de un artificio que requiere una maduración cognitiva que exige el paso de lo concreto a lo abstracto. Un cambio en este

sentido demanda un aprendizaje continuo e inacabado que involucra la intervención de los artificios reconocidos por Hume para la promoción de los valores sociales de convivencia y cooperación.

Pero la conformidad con la pauta normativa que impone la justicia presenta, por otro lado, el hecho de que su universalismo conlleva a un serio problema en relación con su capacidad para generar certidumbre en las orientaciones que adoptan los agentes en situaciones puntuales donde el acatamiento de la justicia puede resultar contrario con el progreso personal o colectivo o, incluso, donde la injusticia podría generar un beneficio personal o colectivo. El propio Hume reconoce que la cuestión no es sencilla cuando evaluamos la relación entre la justicia y el interés personal y colectivo:

Para que esto sea aún más evidente debemos considerar que, aunque las reglas de justicia son establecidas meramente por interés, su conexión con el interés resulta singular y es distinta de lo que podríamos observar en otras ocasiones. Un determinado acto de justicia es contrario muchas veces al interés público...Tampoco es cada acto singular de justicia, considerado por separado, más favorable al interés privado que al público; cabe concebir fácilmente cómo un hombre es capaz de arruinarse mediante un señalado ejemplo de integridad (T3.2.2.22/SB 497).

Si bien Hume reconoce que pese a estas situaciones particulares “el plan o esquema, considerado en su conjunto, resulta altamente favorable” y que es “imposible separar lo bueno de lo nocivo” (T3.2.2.22/SB 497), lo que deseamos destacar son las implicancias para el sistema de orientación del agente de un artificio que presenta estas disonancias con el interés público y privado. No todos los agentes van a poner en duda la importancia de la justicia para el desarrollo personal y colectivo, pero sí pueden hacerlo agentes con cierto carácter, como es el caso del SA. Al incrementarse la indeterminación indefinición de la justicia como promotora del interés personal y público es de esperar que algunos agentes con procesos cognitivos cortoplacistas vean en la injusticia sólo las consecuencias beneficiosas para sí mismo y omitan las implicancias negativas en el largo plazo.

Estas dos razones que explican la dificultad de conformidad con la justicia, y que se encuentran en la naturaleza misma de este artificio, se traduce a nivel motivacional en una tensión al interior del agente en cuanto éste debe realizar los ajustes necesarios para operacionalizar las exigencias de universalismo y contextualización que el sistema requiere en las situaciones puntuales en las que tiene que decidir. Aquí es donde nos

tropezamos con una fuerte complicación que tiene la justicia en tanto institución y que el propio Hume reconoce al dedicar varios pasajes de sus obras al refinamiento moral que llevan a cabo los artificios que fortalecen a la justicia de manera constante y regular dado que se trata de un proceso inacabado que constantemente debe contrarrestar las inclinaciones egoístas de la humanidad. Si esto es efectivamente así, cabe pensar que el refinamiento moral requiere que los artificios facturados por los humanos estén sujetos a una invención continua que, en función de las características que adopta la sociedad según su desarrollo, pueda generar el tipo de socialización y cultivo moral que los agentes necesitan para el tipo de comunidad donde viven. Aquí estamos entendiendo el término socialización es un sentido más amplio que el que suele dársele cuando se refiere al proceso de desarrollo de los infantes. Socializar implica toda clase de orientaciones que recibe un agente a lo largo de toda su vida para adquirir las disposiciones que la sociedad reclama. En el caso particular de Gran Bretaña en el momento en que Hume da forma a su teoría moral se aprecia, como mostramos en la introducción, una extensión a gran escala de las relaciones económicas basadas en el intercambio y la búsqueda de lucro personal y una redefinición de los espacios de transmisión cultural. Poder compatibilizar la búsqueda del provecho pecuniario con ciertos valores de convivencia y respeto mutuo, tales como los que la justicia impone, es una tarea más que compleja ya que los límites entre el afán empecinado por beneficiarse y la búsqueda del beneficio público en el marco de un esquema cooperativo pueden desdibujarse. Así, un peligro potencial de este tipo de sociedad es, precisamente, un comportamiento como el del SA, i. e., el de alguien posicionado en el lugar más atrasado del *continuum* del desempeño honesto, ya que está dispuesto a obtener todas las ventajas que estén a su alcance y priorizar su interés personal por sobre cualquier otro elemento, incluso si algunas de esas ventajas ponen en tela de juicio la eficiencia de la justicia. El peligro potencial del SA no es tanto su comportamiento sino que éste sea difundido como paradigma al interior de la sociedad y sea considerado por la mayoría de los agentes como una posibilidad viable para guiar sus conductas. Es decir, expresar la figura de un contradictor que impugna la socialización moral de una comunidad. Que la mayoría pueda llegar a guiarse a partir de la “máxima sabiduría” del SA parece ser el problema que acucia a una nación que hacia el siglo XVIII comienza a hacer del desempeño honesto en el comercio el parámetro de los valores conativos de la sociedad. Creemos, para decirlo una vez más, que los artificios deben modelarse y actualizarse según los rasgos de las interacciones sociales, dando lugar a nuevos mecanismos de

difusión de las virtudes que puedan contrarrestar los influjos egoístas. De ser así, esto da pie a abordar nuestra tercera y última hipótesis, la cual sostiene que parte de la propia producción filosófica de Hume puede comprenderse como una manera de refinar moralmente la naturaleza humana.

En el marco de la teoría humeana de la motivación el SA representa el comportamiento de un agente que se encuentra en un estadio primitivo no cultivado del desarrollo pasional. El SA desea un objeto de corto plazo como es el rédito económico que se obtiene, en ocasiones, de la trasgresión de las reglas de justicia. Su razonamiento lo conduce a no poder ver más allá del placer de una ganancia inmediata y de que la trasgresión discrecional es el medio más propicio para alcanzarlo, por ello en ocasiones tiene motivos para infringir las normas. Así, al no tener razones para pensar en el placer del acatamiento inquebrantable de la justicia y de la contribución de esta virtud al desarrollo y orden social, el SA ocasionalmente está motivado para acatar las reglas de justicia. El caso del SA expresa, en última instancia, que los dispositivos de refinamiento moral pueden fallar en su misión de refrenar las pasiones egoístas y cortoplacistas de los agentes a través de la inculcación del aprecio hacia la justicia. Tal vez, esto se deba, como hemos querido mostrar, a las características propias de este artificio de elaboración humana y a la necesidad de que dichos dispositivos se actualicen en vistas de ser efectivos a partir de las condiciones sociales que rigen.

Capítulo 5

El desdoblamiento del discurso filosófico en Shaftesbury

5.1. Hacia un estilo de escritura persuasivo

Mientras que en los capítulos 3 y 4 nos propusimos ofrecer un análisis de la anatomía cognitiva y pasional subyacente al *continuum* del carácter moral, dando así un sustento argumental a nuestras primeras hipótesis, en este y el próximo capítulo nos detendremos en el análisis de un conjunto de elementos que nos permitirán esbozar una lectura global del pasaje IPM 9.22-25. Al respecto, nuestra tercera y última hipótesis es que este intrigante pasaje debe ser interpretado como un recurso retórico al que Hume apela para fomentar la honestidad a partir de la demarcación del contraste que surge cuando se compara el comportamiento vicioso y la virtud. En este sentido, el discurso filosófico adoptaría, en manos del escocés, una función asimilable a la que tienen los dispositivos de refinamiento moral en lo que respecta a la cultivación del sentimiento moral, a partir de un distanciamiento del estilo argumentativo y demostrativo, y el acercamiento a un estilo retórico y persuasivo. La particularidad de este discurso, como veremos, vendría dada por la potencialidad de los textos filosóficos para reforzar las inclinaciones humanitarias de los agentes en los nuevos circuitos de transmisión cultural que comenzaron a consolidarse en Gran Bretaña en el siglo XVIII.

Sin embargo, antes de iniciar una argumentación que permita contrastar esta hipótesis, resulta imperioso precisar qué queremos decir cuando sostenemos que la filosofía puede exponerse en un nivel de discurso diferente al estilo argumentativo y demostrativo. En este sentido, nos proponemos desarrollar en este capítulo la idea de que Hume no es el primero que intenta esta empresa, y que es en la obra de Shaftesbury donde puede vislumbrarse con claridad una marcada preocupación por el modo que adopta la expresión filosófica en relación con la exaltación y promoción de ciertos valores morales y de convivencia. Si bien Hume alude explícitamente a la obra de Shaftesbury tanto en el *Tratado* como en la IPM, estas menciones sólo caracterizan al inglés a partir de su defensa del sentimentalismo moral, sin referencia alguna a la preocupación

shaftesburiana por el modo en que se da a conocer la filosofía (T1.4.6.6 e IPM 1.4¹⁸). Pese a ello, en este capítulo trabajaremos en torno a la idea de que, más allá de esta falta de referencia implícita o explícita en la obra de Hume a este interesante aspecto de la filosofía de Shaftesbury, la problemática que abre el conde inglés acerca de la expresión filosófica no sólo nos brindan elementos que ayudan a comprender el pensamiento del escocés sino que, principalmente, ayuda a comprender el sentido que debe darse al pasaje que contiene la figura del SA y la réplica presentada a éste.

Shaftesbury niega que sea posible deducir la moralidad ya sea de principios teológicos, tal como los racionalistas sostenían, o del egoísmo natural de los agentes. Para él, entre las afecciones que componen la naturaleza humana existe un sentimiento que inclina a los agentes a la vida en sociedad. En efecto, para el conde existe una afección natural, un sentimiento moral principalmente emotivo y espontáneo, que une a los agentes como especie, y que los organiza teleológicamente en miras de alcanzar la subsistencia y el progreso. El inglés sostuvo que las consecuencias de las acciones que el agente realizaba no definían su carácter moral, sino que la clave para discernir tal cuestión se encontraba en los motivos que impulsaban dichas acciones, y que era la observancia del agente del sentimiento moral lo que permitía determinar si sus acciones merecían o no ser catalogadas como virtuosas por los espectadores. De este modo, los resultados de una acción son desestimados en la evaluación moral, ya que si bien a través de una acción el agente puede estar generando un beneficio para la comunidad, ello no garantiza que necesariamente el sujeto esté actuando moralmente bien. Para Shaftesbury las conductas moralmente correctas implican que el agente sea capaz de reflexionar sobre el curso de la acción que está llevando a cabo y de tener en cuenta la promoción del interés público como el motivo de sus acciones.

¹⁸ Es claro que Hume se muestra de acuerdo con muchas de las tesis defendidas por los sentimentalistas, principalmente las que se refieren a la naturaleza social de las afecciones humanas. Sin embargo, su escepticismo moderado lo lleva a criticar un supuesto compartido por estos autores acerca de que la vida comunitaria responde en última instancia a un atributo de Dios, la providencia, la cual guía las acciones de los agentes hacia ciertos fines según los designios y la voluntad divina. Esto significa que existe un plan de Dios para encausar no solo la libertad humana sino también la vida en sociedad. Hume toma distancia de los sentimentalistas con respecto a esta tesis sobre la providencia o concepción teleológica de la realidad. Por un lado, procura no afirmar nada respecto de este tema: "...esta teoría de la energía y actividades del Ser Supremo es demasiado atrevida para que pueda convencer a quien conozca suficientemente la debilidad de la razón humana y los angostos límites a que está confinada en todas sus actividades" (Hume, 1939: 121). Por otro lado, Hume sugiere la idea de que detrás de la tesis de la providencia de Shaftesbury existe, en realidad, una función de la imaginación (T1.4.6.6).

Uno de los primeros escritos shaftesburianos donde podemos encontrar algunas de estas ideas relativas a la moralidad es *Una investigación sobre la virtud o el mérito* (en adelante IVM). Esta obra fue publicada en 1699 y expone por medio de un estilo formal y demostrativo que la naturaleza humana es sociable y tiende al bien público. Si nos adentrarse en esta obra, vemos que Shaftesbury se propone demostrar la existencia del sentimiento moral partiendo del examen de la mente y de las disposiciones pasionales que la componen. A través de esta anatomía interna, el conde pretende arribar a las estructuras y mecanismos de la mente y de la vida afectiva humana:

Las partes y proporciones de la mente, su mutua relación y dependencia, la conexión y estructura de aquellas pasiones que constituyen el alma o temperamento, puede ser entendido fácilmente por cualquiera que piense que vale la pena estudiar esta anatomía interna (Shaftesbury, 2000a: 194-traducción propia-).

La IVM muestra que las afecciones sociales cumplen una función central en la *anatomía interna* humana. En el libro I de esta obra Shaftesbury defiende una concepción teleológica del mundo según la cual la naturaleza ha asignado a cada criatura una finalidad en el marco de un esquema cooperativo. De este modo, la existencia de una criatura nunca se desarrolla de manera aislada, sino que involucra la asociación con otros seres de la misma especie para conforman un sistema de colaboración que tienda a la conservación y progreso de la especie. Ahora bien, una cuestión importante que advierte Shaftesbury es que este esquema cooperativo entre las criaturas requiere que entre las afecciones de la mente humana predomine aquella que atiende a los interés comunes, cuya existencia es indudable: “nadie negará que este afecto de una criatura hacia el bien de la especie o naturaleza común le es tan propio y natural como es cualquier órgano” (Shaftesbury: 2000a: 192-traducción propia-). Sin embargo, la prevalencia de esta afección no es algo que se alcance de manera inmediata y sin esfuerzo alguno, ya que junto con esta afección existen otras en la *anatomía interna* de los agentes que se disputan la motivación de sus conductas, y que resultan, en cuanto motivos, imprescindibles para explicar cuándo el comportamiento de un agente es virtuoso o no. Una de esas afecciones tiende por naturaleza exclusivamente al interés propio. Otra, que no se dirige ni al bien común ni al interés propio, sino en contra de ambos, Shaftesbury la denomina “no natural”.

En relación con esta composición de la vida afectiva humana y la motivación, una de las líneas maestras del libro II de la IVM es la crítica a las tesis del egoísmo moral,

puntualmente a algunas de las tesis defendidas por Hobbes y Locke. Para el conde, aceptar las filosofías morales de estos autores conduce a un escepticismo moral dado que si el interés propio es el fundamento de la moral ello conduce a la negación de las distinciones morales (Norton, 2009: 275). En el marco de esta crítica, Shaftesbury sostiene que de entre todos los placeres que experimenta la mente son los que provienen del acatamiento de las afecciones de sociabilidad los que producen los mayores deleites. En efecto, el agente puede obtener un placer mental a partir del “goce del bien por comunicación, un recibirlo, por así decirlo, por reflejo o por vía de participación en el bien de los demás, y una agradable conciencia del amor real, la estima merecida o la aprobación de los demás” (Shaftesbury, 2000a: 204-traducción propia-). Esto significa que la felicidad del agente depende de si sus comportamientos se ajustan a las afecciones sociales naturales que tienden al bien común: “Esto es moralidad, justicia, piedad y religión natural” (Shaftesbury, 2000a: 206-traducción propia-). Pero esto no siempre se alcanza. Existen oportunidades donde las afecciones sociales se presentan con debilidad frente a la fuerza de las afecciones egoístas. Estas situaciones presentarían a un agente vicioso porque es incapaz de realizar acciones generosas para con su especie.

Para alcanzar el grado de maduración necesario respecto de la consideración del interés común, Shaftesbury señala que el agente debe esforzarse en desarrollar una capacidad reflexiva que le permita captar el modo en que se disponen sus afecciones y si éstas tal como están orientadas contribuyen al bien común. No debemos perder de vista que dada la diversidad de afecciones que componen la anatomía interna de la mente, que, como advertimos, van desde el personalismo a las tendencias humanitarias, resulta necesario alcanzar un equilibrio entre estas pasiones. Esta idea la vemos ilustrada a través del ejemplo de la afinación de las cuerdas en un instrumento musical. En el caso del comportamiento virtuoso lo vemos identificado con una proporcionalidad equilibrada de las pasiones públicas y privadas, de manera tal que el agente al mismo tiempo que actúa en beneficio de la especie puede llevar a cabo las acciones necesarias para su propio cuidado, lo cual, a su vez, resulta indispensable:

realmente no es el interés de la criatura ser así brutalmente afectada sino al revés, entonces habremos demostrado que es su interés ser totalmente bueno y virtuoso, ya que en un estado sano de sus afectos, como hemos descrito, no puede ser más que sano, bueno y virtuoso en

su acción y comportamiento (Shaftesbury, 2000a: 200 -traducción propia).

Un agente que tiene una disposición equilibrada de sus afecciones públicas y privadas actúa conforme a la naturaleza ya que contribuye a la reproducción de la especie, y recordemos que para Shaftesbury lo natural es bueno y bello.

Hacia el final de la década de 1700 Shaftesbury publica algunos textos que resultan significativos para su comprensión del sentimiento moral: *Sensus Communis* en 1709 y *Soliloquio or advice to an author* en 1710. En estas obras podemos ver que el conde abandona el estilo formal y demostrativo de la IVM. Ciertamente, a partir de aquellos años Shaftesbury comienza a advertir que la IVM presentaba un estilo moralizante donde “el paciente y arduo lector (...) se permite el lujo de retirarse a su armario como un ejercicio religioso y devoto” (Shaftesbury, 2000b: 420-traducción propia-). En este momento de su trayectoria intelectual, el conde sostiene que los discursos racionales-especulativos “han perdido su crédito y caído en desgracia a causa de su formalidad” (Shaftesbury, 2017: 87). Shaftesbury se está refiriendo a un discurso en el cual el filósofo se posiciona en “el talante del pedagogo” (Shaftesbury, 2017: 76) sembrando una distancia infranqueable con su interlocutor: “La voz solemne y grave del pedagogo impone respeto y temor. Se trata del venerable hábito de mantener las inteligencias a distancia y al margen” (Shaftesbury, 2017: 87). Nótese que a los ojos de Shaftesbury todo discurso filosófico que se construya en soledad para luego ser comunicado a otros con pretensiones solemnes está destinado a fracasar en el propósito de alcanzar y comunicar la verdad.

Este escrutinio del estilo de escritura de su filosofía y las críticas derivadas que formula al discurso racional-especulativo, condujeron a Shaftesbury a desarrollar en *Sensus Communis* y el *Soliloquio* una prosa singular para su filosofía moral. La idea que parece estar supuesta en este cambio es que en el campo de la filosofía moral forma y contenido son dos cuestiones que no pueden separarse. La forma en que se expresan las ideas morales tiene una importancia central cuando se examinan las posibilidades de que el mensaje sea comprendido por el público. Así, la filosofía moral requeriría una forma específica de ser expresada, que el conde va a identificar como el ingenio humorístico. Shaftesbury brinda una caracterización de este nuevo estilo de escritura, sosteniendo, en primer lugar, que es el modo más pertinente para arribar a la verdad:

Porque lo que sólo puede mostrarse bajo determinada luz es dudoso. Se supone que la verdad resiste cualquier luz, y una de las luces o medios naturales más importantes bajo los que deben observarse las cosas para comprenderlas cabalmente es la ridiculez, esa especie de prueba que nos permite comprobar cuanta parodia resiste cualquier asunto (Shaftesbury, 2017: 70).

Se desprende de la cita que de todas las luces que nos permite vislumbrar la verdad, el humor posee un lugar destacado. La cuestión clave, puede advertirse, radica en que todo lo que es verdadero y bueno se mantiene indemne frente a la sátira del humor. De este modo, Shaftesbury aconseja que los asuntos morales dejen de ser abordados desde deducciones racionales para serlo desde una perspectiva humorística. En líneas generales, se trata de discutir con posturas dogmáticas en materia moral a partir de un arma puntual que provee la razón, como lo es la parodia, el doble sentido y la ridiculización. En *Sensus Communis* Shaftesbury defiende esta la idea de que “solo la costumbre de razonar puede volvernos razonadores. Y no hay mejor invitación a la costumbre que encontrar placer en ella. Las únicas condiciones en que tales conversaciones especulativas pueden resultar agradables son la libertad para bromear” (Shaftesbury, 2017: 79). La intención de Shaftesbury es unir el razonamiento filosófico profundo con el placer; dada la naturaleza humana, si la lectura genera goce es más probable que tenga un mayor efecto edificador que la lectura árida y desafectada que caracteriza a los tratados escolásticos. El inglés otorga al humor la capacidad de dismantelar las certezas que desde posiciones dogmáticas y fanáticas se presentan como incuestionables. El humor logra despejar la verdad y la virtud de todo elemento que las distorsione, a través de su sometimiento al juicio humorístico. Para el inglés el humor reviste un carácter social en la medida en que relativiza la moral de la que participamos poniendo de manifiesto sus defectos. Así, el efecto del humor es poner en escena las conductas viciosas que distorsionan el equilibrio de la sociedad para su ridiculización, lo que permite que los hombres vean aquello que tienen en común: “Cierto es que pese a la diversidad de pareceres de la humanidad en muchos temas, existían algunos sobre los que todos compartían las mismas ideas” (Shaftesbury, 2017: 89).

En segundo lugar, para Shaftesbury existen algunas condiciones que resultan centrales para el uso del ingenio humorístico. Se requiere que se dé en el marco de un encuentro intersubjetivo donde exista la posibilidad de que cada uno de los interlocutores pueda argumentar y contraargumentar en una comunidad de indagación filosófica. Esto requiere que los integrantes de la reunión presenten una diversidad de opiniones que

posibilite la confrontación, pero al mismo tiempo debe existir un mínimo de compañerismo, civilidad, hermandad y educabilidad entre los interlocutores para que pueda generarse un intercambio recíproco. Incluso, el conde inglés mantiene estas ideas para el caso de la reflexión individual de los escritores. Si bien en esta materia sólo existe una persona que se dispone a comunicar un mensaje a un espectador que se haya distante, Shaftesbury aconseja al escritor “nuestro ejercicio del autoconocimiento a todo el que se sienta inclinado a escribir a la manera de los teólogos” (Shaftesbury, 1972: 16). Se trata de un ejercicio en el cual el escritor puede desdoblarse en sabio y destinatario, y que gracias a esa dualidad pueda iniciar un diálogo consigo mismo en el cual la parte carente de saber pueda interpelar a la parte sabia. Para el conde esta sinergia que resulta de la conversación consigo mismo es indispensable para iniciar una línea de investigación y arribar oportunamente a la verdad.

Relacionado con esto último, una tercera característica de este ingenio humorístico refiere al lugar más propicio para su ejercicio.

Pero en sociedades privadas y compañías escogidas donde los amigos se reúnen precisamente con el propósito de ejercer su ingenio y examinar libremente todas las cuestiones, no veo cómo puede pretender nadie ofenderse por el recurso a las bromas y el sentido del humor (Shaftesbury, 2017: 86).

Si el intercambio se da en una relación cara a cara, es de esperar que los interlocutores se congreguen en un espacio físico determinado, que sean agentes que se conocen entre sí y guardan cierta afinidad y que destinen parte de su tiempo al diálogo. Estas ideas ayudan a entender por qué para Shaftesbury los clubs pueden ser interpretados como uno de los lugares privilegiados para que el ingenio humorístico se ejerza. De este modo, vemos que el conde considera que existen nuevos espacios de sociabilidad más favorables para la reflexión filosófica que los espacios tradicionales, que ostentaban un formato eclesiástico. Esto se observa con claridad cuando reflexiona sobre los fundamentos de la moral, que son a su entender temas más cercanos al sentido común que a las discusiones teológicas y metafísicas más abstrusas que se dan en los espacios tradicionales.

En cuarto lugar, otro elemento que resulta crucial se refiere a cuál es la clase de lenguaje que según Shaftesbury suscita el ejercicio pleno del humor en las reuniones: “es una imposición y una privación obligarles a oír cosas que no les interesa y hablar en

un lenguaje que muchos de los presentes probablemente jamás usaron” (Shaftesbury, 2017: 86). El lenguaje empleado debe ser coloquial y de fácil acceso para los participantes del diálogo, posibilitando que cada uno de ellos participe con fluidez.

Con estos rasgos que el conde le adjudica al ingenio humorístico, lo que nos interesa remarcar es que en manos del conde este estilo de escritura filosófico funciona como un arma argumentativa contra las teorías del egoísmo moral que estaban en boga en el siglo XVIII. Dado el último de nuestros objetivos, cabe que indagemos un poco más el vínculo entre estas innovaciones que introduce Shaftesbury en su escritura filosófica y la finalidad que tiene figura del sinvergüenza en su filosofía moral.

5.2. El rol del sinvergüenza en la obra humorística de Shaftesbury

Al igual que en la IVM, tanto en *Sensus Communis* como en el *Soliloquio* el conde despliega una crítica a la tesis que afirma que es el interés propio el motivo que conduce a los agentes a obedecer los criterios morales de la sociedad. Sin embargo, en estos escritos la crítica adopta una forma muy diferente, que corre en sintonía con el viraje en el estilo de escritura que el conde imprimió a sus escritos a partir de 1700.

Una de las características centrales que adopta esta crítica al egoísmo moral es la apelación a la sátira a partir de la figura del *knave* o la *knavery*. En cuanto a las apariciones de estas imágenes en los textos del conde, la mayoría de ellos aparecen en *Sensus Communis*. Una primera alusión al sinvergüenza aparece en la parte II, en donde Shaftesbury ejemplifica el comportamiento virtuoso a través de los pueblos judíos y paganos, los cuales no obraban conforme a mandamientos, interés, recompensas o castigos, sino que lo hacían a partir del sentido de virtud que les proveía su filosofía. En este sentido, Shaftesbury argumenta a favor de la necesidad de que el individuo pueda dar cuenta de sus conductas por el atractivo virtuoso que presentan y no por otra razón: “Porque me sentiría muy ridículo si me enojara con alguien que me creyera deshonesto, si yo no fuera capaz de explicar mi honradez ni de mostrar en base a qué principio me distingo de un *canalla*” (Shaftesbury, 2017: 114). Un sinvergüenza o canalla es alguien que no puede explicitar cuáles son los principios que articulan su rectitud ya que sólo lo hace por el temor a los castigos o por las ansias de recompensas, es decir, a su interés personal. Otra alusión al sinvergüenza en este sentido la hallamos al final de la Parte III. En este tramo de *Sensus Communis* Shaftesbury entabla una disputa con aquellos que,

como Hobbes y Locke, asumen que el motivo que impulsa al comportamiento humano es el interés propio, y que sólo haya una regulación a través del sistema de castigos y recompensas. Lo que resulta interesante remarcar es que para Shaftesbury los castigos y recompensas no constituyen el principal motivo detrás de la virtud: “nunca he creído que una persona bien educada o incluso de honradez corriente haya necesitado jamás recurrir a la idea de un castigo para evitar cometer una *vileza*” (Shaftesbury 2017: 142).

En la Parte III Shaftesbury también señala la imposibilidad de pensar un orden social en el que cada cual persigue sólo su interés propio. “Por lo demás, no podía haber una auténtica sociedad entre quienes no tenían otro sentido que el de su bien privado” (Shaftesbury, 2017: 118). Más bien, para el inglés es el amor por el bien común el que aglutina a los individuos en un orden social y confiere un sentido a la moralidad y la justicia. Difícilmente, para Shaftesbury, esta tendencia al bien común puede ser originada de manera exclusivamente artificial. “La unión o confederación civil no podría haber hecho existir jamás lo justo o injusto si no hubiese existido previamente” (Shaftesbury, 2017: 122). Así, la idea de que un contrato pueda limitar las acciones viles de los hombres resulta poco convincente para el inglés:

Quien se sentía libre para cualquier *vileza* antes de su contrato, se sentirá y tiene que sentirse igual de libre para hacerlo con su contrato, si lo considera conveniente. El *canalla* natural tiene la misma razón para ser un *canalla* civil, y podría sustraerse a su compromiso político en cuanto vea la ocasión (Shaftesbury, 2017: 122).

De la cita se desprende que no existe contrato alguno que pueda contrarrestar la naturaleza egoísta del *sinvergüenza*, de ahí que “el canalla natural tiene la misma razón para ser un canalla civil”. Dicho de otro modo, si la educación no se dedica a fortalecer las inclinaciones humanitarias, no hay modo de que el egoísmo sea neutralizado sólo por la intervención extrínseca de un orden formal como el jurídico.

Ya en la Parte IV vemos como Shaftesbury tematiza el carácter del hombre honrado, a quien “[n]o basta un dulce para tentarlo. Se tiene en demasía para imitar a cualquiera de los *sinvergüenzas* corruptos que llamaban un “negocio fácil”¹⁹ a la enorme suma ganada

¹⁹ La traducción ha sido modificada, en el texto es español se deja el término original “plum”, que nosotros hemos optado por traducirlo como “negocio fácil”, ya que refleja la intención de Shaftesbury de que el *sinvergüenza* observa en su acto de corrupción y saqueo al erario una seductora oportunidad frente a la que no abstenerse.

por rapiña y saqueo del bien público” (Shaftesbury, 2017: 146). El sinvergüenza es alguien que se dobla con facilidad frente a la tentación de los beneficios pecuniarios.

El *Soliloquy* es publicado en 1710 y en él también podemos hallar referencias a la figura del sinvergüenza. Como esbozamos anteriormente, en esta obra Shaftesbury considera que el diálogo consigo mismo constituye el método que utilizaron los filósofos y poetas más prestigiosos. Este método consiste en hacerse dos, es decir, en que en la interioridad se realice una operación de división que dé como resultado que una parte que se erija en consejera y la otra en seguidora. Para el inglés este sería precisamente el sentido de la máxima de Delfos “Conócete a ti mismo”: hacer de uno, dos. Para Shaftesbury el soliloquio permite ordenar lo que él llama las cuestiones internas a los efectos de alcanzar una armonía interna. Es en este contexto de caracterización del soliloquio que aparece la primera alusión al sinvergüenza y es para mostrarlo como el ejemplo paradigmático del que es incapaz de practicar el método. “Ningún *bribón*, creían, podía estar a solas consigo mismo” (Shaftesbury, 1972: 19). El sinvergüenza, nos dice el conde, no puede estar a solas consigo mismo ya sea porque se espantaría de lo que encontraría en él o porque no tiene interés en hacerlo ya que no estima que haya ninguna afección en su interior que requiera ser revisada. El soliloquio se plantea como un método indispensable para la construcción de la subjetividad moral. El ejercicio de consciencia permite al hombre examinar sus conductas y saber si es merecedor de alabanza. La práctica del diálogo en solitario es posible cuando el hombre puede preguntarse a sí mismo si al sopesar las conductas correctas en contraposición a la satisfacción de su interés personal daría prioridad a las primeras o a las segundas. Como Shaftesbury hace la salvedad de que el interés personal es una afección que puede satisfacerse sin ser objeto de castigo ya que el agente puede escapar a él, lo que se pregunta en la interioridad del soliloquio es si el hombre está dispuesto a preferir las conductas moralmente correctas que realiza o si se inclina por su interés propio siempre que no prevea ningún tipo de reprimenda. La respuesta sería obvia para Shaftesbury si estipulara como condición el castigo o el encarcelamiento. Lo que plantea el inglés es si en el foro interno el hombre prefiere la virtud o el vicio, más allá de las consecuencias que acarree para sí el acto resultante. Es en este contexto de examen interno de nuestra moralidad que Shaftesbury vuelve a mencionar la figura del sinvergüenza:

Así suponemos que, no sin cierta lucha, se dirigía a sí mismo: “Dime ahora, corazón mío: ¿Soy honesto y digno de verdad? ¿O solo lo

parezco, no siendo intrínsecamente más que un *pillo*? ¿Por más buen amigo, o buen ciudadano, o buen pariente que aparente o quiera ser, no desearía yo acaso que ajusticiaran o que se rompiera la crisma todo el que se interpusiera en mi camino? Pues, ¿por qué no, acaso no se trata de defender mis propios intereses? ¿No me va a gustar, acaso, cimentarlos y ayudarlos de estar ello a mi alcance? Por cierto, siempre que estuviera yo seguro de no ser por esa causa castigado. Y si lo hago, ¿qué razón habría para que no lo hiciera también el más rematado *bribón*? Ninguna sin dudas.” (Shaftesbury, 1972: 20-21)

La última referencia que se hace del *sinvergüenza* en el *Soliloquy* la encontramos en el final del libro segundo. En esta parte de la obra Shaftesbury describe las habilidades distintivas del poeta, entre las cuales resalta su habilidad para describir las conductas de los hombres. La figura que utiliza el inglés es la del artista moral, con la cual se refiere al que conoce la naturaleza humana en cuanto a sus pasiones e inclinaciones. Esto le permite representar las acciones humanas en su justa medida para expresar la armonía y proporción del espíritu. Pero no se trata solamente de la habilidad para describir acciones de terceros; el poeta puede plasmar en sí mismo esa armonía y proporción de espíritu. De este modo, la obra de Shaftesbury se desliza hacia una estetización de la moralidad en la cual la virtud se caracteriza, en parte, a partir de una identificación con lo bello. Para el conde si algo es bello en función de la simetría y el orden entonces la virtud, lo bueno, es la principal de todas las bellezas en la medida en que es la que permite que las conductas sean proporcionadas y armoniosas. Ahora bien, forjar un carácter virtuoso requiere que el agente subordine sus afecciones a los principios de la armonía y el orden en beneficio de la formación de un sentimiento moral. El rol del artista moral en la cultivación del sentimiento moral es central, ya que al ser capaz de identificar la unidad y la simplicidad de la virtud, puede expresarla y darla a conocer. Así, un agente que actúa moralmente bien es aquel que decide qué hacer considerando el bien público, y creyendo que al hacerlo de ese modo está promocionando el bien común. Shaftesbury no sólo afirma que el orden natural se identifica con el orden moral, sino que también señala que éste es la suprema belleza. La belleza que expresa la virtud es superior a la belleza que puede apreciarse en las cosas del mundo, ya que expresa el desarrollo y progreso de la comunidad. La acción virtuosa es bella y en cuanto tal es proporcionada y ordenada, y esa es la razón por la que agrada a los espectadores. Es justamente en este entrecruzamiento de la moral con la estética que aparece de nuevo la figura del *sinvergüenza*, el cual se utiliza para ilustrar, en contraposición a la virtud y la belleza, la desproporción del espíritu. “Pues la maldad y la *bribonería* no son otra cosa

sino disonancia y desproporción” (Shaftesbury, 1972: 46). El conde reconoce que si bien el sinvergüenza puede ser un hombre de carácter y propenso a la acción, carece de armonía y honestidad.

La reflexión de Shaftesbury pone de manifiesto que es a través de la adopción de un discurso humorístico, sencillo y accesible, que la filosofía puede ridiculizar las tesis del egoísmo moral, las que él piensa ofrecen una comprensión errada de los fenómenos morales. La reflexión shaftesburiana coloca en un mismo plano de importancia tanto a la forma como al contenido del pensamiento filosófico, sosteniendo que la forma a adoptar por la filosofía debe ser situada, esto es, atenta a las necesidades comunicacionales del contexto donde la propia filosofía se despliega. Estas enseñanzas de las que cabe meditar por la riqueza que ofrecen para pensar la función de la filosofía como intervención sobre la realidad de cada tiempo, invita, a su vez, a proyectar una interpretación alternativa del célebre pasaje del SA. Hacia este punto dirigiremos nuestra atención en el último capítulo de este trabajo.

Capítulo 6

Hume pintor

6.1. Los modos de investigación: la disección y la retórica

Acabamos de mostrar de qué modo la filosofía moral de Shaftesbury se inscribe en una reflexión sobre los modos expresivos de la filosofía y la capacidad que ésta puede adquirir para moralizar a los agentes. Tomando como plataforma esta reflexión resulta posible deslindar dos cuestiones relevantes que ayudan, según la lectura que defenderemos en lo que resta de este trabajo, a interpretar el pasaje del SA, a saber: (i) la necesidad de considerar este pasaje dentro de la preocupación que también Hume desarrolla respecto de los niveles que puede adoptar el discurso filosófico y cuál es el estilo que resulta más pertinente para socializar a los agentes en las pautas de valor y comportamiento que presenta la institución justicia, y (ii) el modo en que en este estilo funciona la figura del sinvergüenza como una representación del comportamiento inmoral que debe ser evitado, esto es, el comportamiento de aquel que presenta una sentimentalidad alternativa a la que impone la justicia. Como adelantamos en el capítulo anterior, no estamos en condiciones de afirmar, que Hume haga uso del ingenio humorístico de Shaftesbury de manera explícita o implícita, o que se haya inspirado en el sinvergüenza shaftesburiano para escribir IPM 9.22-25, básicamente porque no existe evidencia textual en el *Tratado* o en la IPM que nos lo permita. Lo que estamos sugiriendo, simplemente, es que cabe asumir que el proyecto de darle a la filosofía una nueva expresión para que adquiriera protagonismo en el ámbito público puede servir como una línea interpretativa para comprender parte de la filosofía moral de Hume, particularmente el pasaje del SA. Dicho de otro modo, la problemática que inaugura la obra de Shaftesbury acerca de los registros discursivos adecuados al refinamiento de las costumbres y la inclusión de la figura satírica del sinvergüenza como metáfora del egoísta que contrasta con el comportamiento virtuoso ayudan a darle forma a una interpretación alternativa del pasaje del SA.

Al respecto, Calvo Saavedra (2012) sostiene que en la obra de Hume la filosofía moral adopta dos modalidades de expresión, que son identificadas metafóricamente por el

propio autor a través de las imágenes del anatomista y el pintor. Para comprender estas modalidades que adopta la filosofía moral, Calvo Saavedra las contextualiza a partir de dos modos de investigación que se venían desarrollando en Europa desde el siglo XVI y que circularon en el campo intelectual en el que se formó Hume: la disección y la retórica.

La publicación de *De humanis corporis fabrica* de Andres Vasilio en 1543 marcó el inicio de un nuevo paradigma en el estudio de la naturaleza humana. Progresivamente, la anatomía irá concentrando y acrecentando los hallazgos en torno a la estructura corporal, de sus partes constitutivas y las funciones que éstas desempeñan. En gran medida, este ascenso de la anatomía se apoyaría en la difusión de la disección como práctica científica que expresaría una nueva manera de llevar a cabo la indagación científica del cuerpo humano. Por otro lado, el auge de la anatomía también debe ser comprendido en el marco del predominio que comenzó a tener el mecanicismo en el siglo XVII, una concepción que asumiría que la estructura de la realidad física y las operaciones de los cuerpos eran equiparables a las de una máquina. Así, la disección anatómica comenzó a ganar terreno en el estudio de la naturaleza humana en Europa, ya que resultaba el mejor método para alcanzar un conocimiento de las partes constitutivas del cuerpo y de las relaciones mecánicas que guardaban entre sí.

En segundo lugar, también debe señalarse el surgimiento de otro modo de investigación que se consolida con el renacimiento humanista inglés en el siglo XVI. Una de las primeras características de este movimiento fue su recuperación de algunos elementos de la cultura clásica. En efecto, una de las cuestiones centrales para comprender el movimiento renacentista inglés consiste en el modo con que se apropiaría de la cultura retórica clásica, en la cual predominaba el fomento de diversos puntos de vistas y el intercambio comunicativo para evaluar cuáles de las opiniones resultan más convincentes (Calvo Saavedra, 2012: p.121). Así, durante el renacimiento inglés se impulsaron artes como la literatura, poesía y el teatro, en las cuales sobresalieron figuras como William Shakespeare, entre otros. El campo propio donde se va a desarrollar este esquema es el de la moral, adoptando un interés por el arte de la persuasión. La construcción de argumentos va a implicar la utilización del arte, el cual proveía las imágenes necesarias para que los argumentos esgrimidos resulten más atractivos y lleguen a interpelar emocionalmente al interlocutor. En líneas generales, los

renacentistas ingleses se interesaron por los trabajos de retórica de autores clásicos, principalmente en lo que se refiere a la capacidad que ésta puede tener para motivar a los hombres a la acción.

6.2. La metáfora del anatomista y el pintor en el *Tratado*

6.2.1. Un modelo anatómico de la mente humana

En el *Tratado* Hume expone un examen de la moral que se enmarca en una investigación integral de la naturaleza humana. Así, los planteos sobre la moral de T3 se hilvanan con aseveraciones respecto del conocimiento humano y la vida pasional de los agentes, que ofrecen en su conjunto el contenido de lo que Hume ambiciosamente pretende ofrecer: una filosofía moral o ciencia de la naturaleza humana. Los preceptos del empirismo articulan esta investigación en tanto es el registro de un conjunto de experiencias y fenómenos observables lo que permite extraer conclusiones sobre la naturaleza humana. Pero a su vez, llevar cabo este proyecto requiere de un método y Hume está convencido de que es la filosofía experimental de Newton la que puede suministrarle los criterios precisos para encontrarlo, aunque esa apelación no exhibía una fidelidad absoluta, sino que, más bien, se articulaba metodológicamente en ella partir de los preceptos que usualmente la caracterizan (Calvente, 2017: 53).

Hume inicia la indagación de la naturaleza humana estableciendo un registro empírico detallado de los elementos constitutivos de esta naturaleza y de sus propiedades. Teniendo este registro entre manos, el segundo paso del método experimental que vemos desplegarse en el *Tratado* consiste en ensayar principios explicativos que permitan exponer de qué modo se relacionan los fenómenos registrados. Estos principios explicativos, sostiene Hume, deben ser contrastados con la experiencia a los efectos de determinar si los mismos son o no concluyentes. Para llevar a cabo la contrastación de los principios, el escocés suele apelar a experimentos de una índole particular, que podríamos catalogar como “experimentos mentales”, esto es, elaboraciones producidas por la imaginación en las cuales: (i) se representa una escena hipotética donde se describen los fenómenos involucrados y las variables intervinientes, (ii) se introducen modificaciones en el escenario a través de instrucciones precisas a partir de las cuales (iii) se extraen resultados que son interpretados a la luz de los

principios explicativos formulados con anterioridad y se concluye si estos logran o no exponer las causas de los fenómenos bajo análisis.

En relación al paso inicial de este método, esto es, en el registro empírico de los rasgos observables de los fenómenos, Hume sostuvo en su *Resumen* de 1740 que ese procedimiento “[s]e propone anatomizar la naturaleza humana mediante un procedimiento regular y promete no extraer ninguna conclusión excepto si se lo autoriza la experiencia” (R, 7). Esta metáfora no es nueva ni es el producto de una mirada retrospectiva y sintética como la que se propone exponer el *Resumen*, sino que pueden rastrearse varias alusiones a ella a lo largo del propio *Tratado*. La primera de ellas se encuentra en el final de T1, donde luego de haber explicitado los principios naturales que explican la cognición humana, Hume señala que: “Ahora es el momento de volver a examinar con mayor atención nuestro asunto y de proceder a la exacta anatomía de la naturaleza humana, una vez que hemos explicado con todo detalle la naturaleza de nuestro juicio y entendimiento” (T1.4.6.23/SB 263). En efecto, habiendo explicado la dimensión cognitiva de la naturaleza humana en base a sus hipótesis naturalistas, Hume se propone completar su anatomía de la naturaleza humana abordando la vida pasional y moral de los agentes.

Otra referencia al anatomista se encuentra en T2. Allí Hume señala que usualmente la anatomía del cuerpo humano valida algunas de sus conclusiones a través de una anatomía comparada con el examen del cuerpo de los animales: “Los anatomista suelen añadir a sus observaciones y experimentos sobre cuerpos humanos otras pruebas realizadas con animales, deduciendo de la concordancia de estos experimentos un argumento adicional en favor de alguna hipótesis particular” (T2.1.12.2/SB 325). Inspirándose en este hecho, el escocés indica que algo similar se puede realizar en la anatomía de la mente humana que está llevando a adelante en el *Tratado* y encontrar evidencia adicionales en la mente animal que ilumine la comprensión de la mente humana: “Apliquemos por consiguiente este método de investigación, que tan válido y útil se ha mostrado en los razonamientos acerca de los cuerpos, a la anatomía que de la mente estamos realizando, y veamos qué descubrimientos podemos hacer con él” (T2.1.12.2/SB 325-326)²⁰.

²⁰ Existen otras menciones a la anatomía en el *Tratado* pero no en su uso metodológico dentro de la investigación de la mente humana. Por ejemplo, en el comienzo de T2 Hume sostiene que su análisis se

Otra referencia sobre el proceder del anatomista la encontramos hacia el final del *Tratado*. Por lo que se desprende de las últimas líneas de T3.3.6.6, el anatomista se dedica a esclarecer el desarrollo moral de la naturaleza humana, para lo cual detalla sus componentes, al mismo tiempo que especifica el lugar donde se sitúan, la función que cumplen y cómo se vinculan entre sí: El anatomista se ocupa de “...sus cuidadosas disecciones y representaciones de las pequeñas partes del cuerpo humano” procurando “...un conocimiento exacto de las partes, y de su situación y conexión” (T3.3.6.6/SB 620). Incluso, afirma Hume, “[e]xiste algo de repugnante, o al menos de prolijo, en el aspecto de las cosas que el anatomista presenta” (T3.3.6.6/SB 621).

Si bien el proceder anatómico también está supuesto en T3 en el marco del análisis de la justicia, es cierto que a pesar de poder explicar el origen y el valor moral de esta virtud en la naturaleza humana, el discurso anatómico, caracterizado por su distanciamiento metodológico y su prolijidad analítica, no parece ser particularmente operativo para *despertar el interés por la justicia* en sus lectores, esto es, exhortar efectiva y eficientemente a la honestidad; hacer del carácter moral el interés personal de los sujetos. Veamos a continuación que tiene para ofrecer el escocés en relación a este requerimiento.

6.2.2. *Pintura, imaginación y creencia*

Frente a esta imposibilidad del discurso anatómico, el de Edimburgo se limita solamente a formular dos preguntas:

¿Quién no experimentará de hecho un aumento de celo en sus deseos de mayor conocimiento y capacidad natural, del tipo que sea, cuando advierta que, además del provecho inmediatamente resultante de la adquisición de esas cualidades, éstas le darán también nuevo brillo a los ojos de los hombres, al estar acompañadas universalmente de aprecio y aprobación? ¿Y quién pensará que cualquier ventaja debida a la fortuna puede compensar suficientemente la más pequeña transgresión de las virtudes sociales, cuando advierta que no solo su carácter de cara a los demás, sino también su propia paz y satisfacción interior dependen por completo de la observancia de esas virtudes, y

centra en las impresiones de reflexión y no en otras impresiones que tienen su origen en causas físicas y naturales, ya que “*su examen me alejaría demasiado de mi propósito en estos momentos, llevándome a las ciencias de la anatomía y la filosofía natural*” (T2.1.1.2/SB 275). Aquí parece que Hume se refiere a la anatomía en su sentido usual en tanto ciencia que permitiría comprender cuáles son las causas físicas que preceden a las impresiones

que nadie será capaz de soportar su propia imagen si no ha contribuido al bien de la humanidad y la sociedad? (T3.3.6.6/SB 620)

A través de estas preguntas Hume interpela a todo aquel que cuestiona si realmente el acatamiento de las virtudes conduce a la vida feliz y a la dignidad humana, sugiriendo que quien abraza el cuestionamiento de la justicia debe ser consciente de que está poniendo en riesgo tanto su reputación como su paz interior. Hume no pretende profundizar ni responder estas preguntas, afirmando solamente que este asunto requiere un abordaje diferente al que imprimió al *Tratado*: “Las reflexiones de este género requieren una obra aparte y de muy distinto carácter al de la presente. El anatomista no debe emular nunca al pintor ni pretender [...] infundir a sus figuras ninguna actitud o expresión agraciada o atractiva” (T3.3.6.6/SB 620). Aquí aparece la figura del pintor y lo que se desprende de la cita es que éste se dedica a describir las cualidades de un objeto o comportamiento, en este caso las virtudes sociales, de manera tal que resulten agradables y despierten el interés del agente por actuar según sus prescripciones.

Si bien en el *Tratado* no hay otros pasajes que aludan a cómo opera el pintor, sí existen algunas referencias al funcionamiento de la pintura que resultan interesantes para describir cómo opera el discurso pictórico. Por un lado, Hume caracteriza a la pintura como un arte cuya capacidad de agradar al espectador descansa en el hecho de que presenta sus elementos constitutivos, esto es, figuras y colores, de manera armonizada y equilibrada, causando en la mente que las ideas adquieran un grado de fuerza y vivacidad similar al de las impresiones. Incluso si el cuadro contiene una escena donde se expresa una emoción, como por ejemplo el dolor, la pintura puede a través de la expresión armónica de los componentes activar las operaciones de la simpatía y lograr que el espectador experimente una emoción similar:

No existe regla más razonable en pintura que la de equilibrar las figuras, colocándolas con la mayor exactitud en su adecuado centro de gravedad. Una figura mal equilibrada es desagradable, porque evoca las ideas de su caída, desgracia y dolor, ideas que resultan dolorosas cuando por simpatía adquieren algún grado de fuerza y vivacidad (T2.2.5.19/SB 364-365)

Por otro lado, la pintura puede reunir imágenes que contrastan entre sí, generando en la mente del espectador un enlace de ideas divergentes, haciendo que éstas “estén mutuamente enlazadas por alguna relación que pueda causar una transición fácil de

ideas” (T2.2.8.19/SB 380). Este contraste no sólo se puede apreciar entre dos pinturas diferentes sino que también se lo puede ver al interior de ellas:

Reunir en una pintura una figura heroica con otra satírica sería algo monstruoso, y sin embargo, podemos colocar sin el menor reparo ni dificultad dos cuadros de carácter tan opuesto en una misma habitación, y hasta ponerlos uno al lado del otro (T2.2.8.18/SB 380).

Vemos que la pintura permite vincular ideas diferentes generando un contraste entre ellas que tiene, al igual que lo tiene su capacidad de armonizar, un efecto vivificador sobre las ideas, a tal punto que se presentan a la mente como percepciones con una fuerza y vivacidad similar a la de las impresiones, es decir, como creencias.

Estos efectos que tiene la pintura en la mecánica mental ayuda a enriquecer la comprensión del discurso pictórico al que alude Hume en T3.3.6.6. Este discurso funcionaria de una manera similar a la pintura, al representar y contraponer ideas diversas y producir que esas ideas adquieran una fuerza y vivacidad similar al de las impresiones. Tal vez, podamos profundizar en esta función del discurso pictórico si examinamos el posible vínculo que guarda con la imaginación y el funcionamiento de la creencia. Esta indagación requiere tener presente su conocido principio empirista de la copia. Éste supone que todos los contenidos mentales son percepciones, y postula que éstas se dividen en impresiones e ideas. Esta división de las percepciones responde al hecho de que no todas las percepciones se presentan con la misma fuerza y vivacidad en la mente humana; algunas percepciones, las impresiones, tienen por lo general una mayor intensidad, mientras que las ideas resultan ser regularmente más débiles. Entre ambas existe una relación de dependencia, ya que las ideas, afirma Hume, son copia de las impresiones aunque degradadas en cuanto a su vivacidad. A este respecto, la imaginación tiene un rol protagónico en los procesos de asociación de los pensamientos de la mente. Para Hume las ideas se rigen por tres tipos de asociación, semejanza, contigüidad espacial o temporal y causalidad. La imaginación cumple una función en estos tipos de asociación al generar la transición entre las ideas, ya sea por su similitud, su proximidad en el tiempo o el espacio o por las relaciones causales que mantienen entre sí. El análisis del caso específico de la causalidad muestra que hay una transmisión de vivacidad de una percepción a otra. La transmisión es facilitada por la asociación previa de ideas y la vivacidad es proporcionada por la impresión presente de uno de los términos de la asociación. Dotar de agencia a la imaginación puede que no vaya en línea con la pasividad que Hume le atribuye a su operación mecánica e irreflexiva. En ese

nivel, podríamos decir que las ideas no son asociadas *por* la mente, sino que *se* asocian *en* ella. Dicho de otra manera, hay creencias que son producidas por la imaginación en la medida en que vivifica la idea del efecto en la mente a tal punto que comparte un estatus de fuerza y vivacidad similar a la impresión. Precisamente porque se trata de un mecanismo natural que, incluso pudiendo volverse voluntario/reflexivo, es en primera instancia involuntario/irreflexivo, existe la posibilidad de que el discurso elocuente o la retórica o la pintura desarrollen técnicas para provocar esas asociaciones y vivificaciones. Si el pintor logra establecer el tipo de asociaciones que le interesa y luego presenta uno de los objetos con la mayor vivacidad que sus instrumentos y su genio le permitan, puede esperar que la idea asociada se intensifique por transición, aproximándose o efectivamente volviéndose una creencia, un interés o un sentimiento. Puede pensarse que el discurso retórico, en tanto comparte una similitud con la pintura en equilibrar y contrastar imágenes, incide sobre la imaginación en la medida en que muestra imágenes opuestas habilitando un contrapunto de ideas que confiere vivacidad a éstas, a tal punto que éstas alcanzan un grado de fuerza similar a las impresiones. Contraponer el accionar deshonesto con el comportamiento honesto, tal como se pincela en T3.3.6.6, edifica una creencia que otorga fuerza y vivacidad a la idea de placer que se asocia a la justicia, la honestidad y al interés público, que la coloca en un nivel de la percepción humana análogo al de las impresiones. Esa contraposición permite describir desfavorablemente al deshonesto, y, por contraste, enaltecer el comportamiento virtuoso con una descripción positiva:

1) Descalificación de la sabiduría del deshonesto y de su comportamiento:

- Se descalifica el objeto de su interés al identificarlo con bienes pecuniarios.
- Se destaca la incertidumbre que tiene el comportamiento del deshonesto, ya que el deseo de fortuna lo puede conducir a la pérdida de tranquilidad interior y prestigio.
- La conjunción de ambas tesis arroja como conclusión que el deshonesto está arriesgando elementos valiosos e irrecuperables como la tranquilidad de consciencia y la reputación por fines que no lo ameritan, como es la búsqueda de fortuna.

2) Enaltecimiento del comportamiento virtuoso:

- Se exalta lo fundamental de la paz interior y de una conciencia tranquila para la felicidad.
- Se exalta el placer o disfrute incomparable de la reputación y del carácter moral.
- La conjunción de ambas tesis arroja que la felicidad radica en una satisfacción sobre el carácter moral que no puede comprarse y para la cual es condición una conciencia tranquila.

La función del discurso pictórico es presentar imágenes y contrastes de ciertos objetos que habitualmente pasan desapercibidos a la sensibilidad por ser lejanos y abstractos. Vemos así que las ideas vivificadas de honestidad, felicidad, tranquilidad, reputación a través de la pintura pueden generar un progreso simultáneo en el entendimiento, en cuanto la consideración de los beneficios del esquema de justicia otorgan vivacidad a la idea de placer que las acompaña, y en la vida pasional humanal, en la medida que esas consideraciones de objetos de largo plazo producen un deseo por el interés público que influye sobre la intensidad de las pasiones, apaciguando su violencia y favoreciendo su serenidad.

6.3. El SA como producto de la “pintura”

Si bien la metáfora del anatomista y el pintor no vuelve a aparecer con el mismo protagonismo que había tenido en el *Tratado* en obras posteriores a éste, no puede negarse que Hume continúa defendiendo en ellas la idea de que la filosofía moral puede adoptar dos modalidades de expresión según las finalidades que ésta se proponga alcanzar.

En LEE, de 1741, el escocés se presenta como un embajador del mundo culto en el mundo de la conversación. Allí vuelve a distinguir dos maneras de llevar a cabo las actividades intelectuales del filósofo, que será representada a través de la dicotomía entre los cultos y los conversadores. Los primeros se encargan de desarrollar las actividades “más elevadas y difíciles de la mente, las que requieren ocio y soledad” (Hume, 1998: 1), mientras que los segundos, en cambio, indagan asuntos que son más sencillos para el entendimiento y que se refieren a cuestiones de la vida humana en sociedad. Un aspecto digno de destacar en relación con la conversación se refiere a que demanda un espacio compartido de sociabilidad, donde “cada uno expone sus

pensamientos y observaciones de la mejor manera que es capaz, dando y recibiendo, de una forma mutua, información a la vez que placer” (Hume, 1998: 1). Hume sostiene que en la medida en que la filosofía se inclinó predominantemente por el estilo culto y elevado “fue a la ruina por este melancólico y solitario método de estudio y se ha convertido tan quimérica en sus conclusiones como ininteligible en su estilo y manera de expresarse” (Hume, 1998: 4). Como vemos el de Edimburgo considera que el quehacer filosófico del hombre culto requiere del mundo de la conversación para manifestar sus sofisticadas ideas. Este punto es ilustrado a través del viraje que tiene su propia obra hacia la década de 1750 al pasar del estilo del tratado al de los ensayos “con ese fin, no conozco nada más ventajoso que *Ensayos* tales como estos con los que intento entretener al público” (Hume, 2006: 5). Un aspecto a remarcar de LEE es que expresa ya poco después de la publicación del *Tratado* un cambio en su concepción acerca de la relación entre ambos registros: el "culto" y el "conversador" ya no son dos compartimentos estancos sino que el ensayo puede funcionar como una pieza literaria que intermedie entre la actividad más trabajosa y ardua de la mente y la más amena y social.

En *El Escéptico*, ensayo de 1742, Hume sostiene que la propensión del sujeto de conducirse de manera acorde a la virtud se encuentra atada al tipo de sentimientos y pasiones que predominan en él. El tema central del ensayo es indagar de qué manera puede inclinarse la balanza a favor de las pasiones que constituyan motivos virtuosos y qué contribución puede hacer la filosofía al respecto. Hume advierte que “[e]l imperio de la filosofía solo se extiende a unos pocos, y también respecto a éstos su autoridad es muy débil y limitada” (Hume, 2006: 1). Si bien el escocés considera que la filosofía tiene limitaciones para lograr que predominen las pasiones que promueven la virtud, se pregunta si quizás “puede hallarse remedio en alguna otra filosofía, o si es posible, mediante algún sistema, hacer virtuosa a toda la humanidad, por más perversa que pueda ser su actitud mental natural” (Hume, 2006: 1). Aquí el de Edimburgo sostiene que es posible proyectar otro estilo de hacer filosofía, asimilable a la que otrora identificaba con la pintura, que tiene la capacidad de sugestionar a los agentes y llevarlos por el camino de la virtud.

No podemos dejar de mencionar que si dirigimos la atención a la IEH de 1748 vemos que al igual que en obras anteriores existe un intento por parte de Hume de deslindar la enunciación de la filosofía moral. Por un lado, existe una alusión a una filosofía

sencilla, fácil y clara que aborda el comportamiento de los hombres. Si se tiene en cuenta que la virtud es el objeto a perseguir de mayor valor, se comprende que la filosofía “la pinta con los colores más agradables, valiéndose de la poesía y la elocuencia, desarrollando su tema de una manera sencilla y clara, la más indiciada para agradar la imaginación y movilizar nuestros sentimientos” (Hume, 1939: 37). Así, este modo de manifestarse de la filosofía moral tiene por meta predisponer los sentimientos de tal modo que sea claro para el agente la distinción entre el vicio y la virtud, y se vea motivado a actuar siguiendo el segundo sentido. En ese marco, el *modus operandi* de esta filosofía consiste en enaltecer los comportamientos virtuosos a los efectos de persuadir a los agentes y *hacerles sentir*, a diferencia de hacerles entender, la diferencia entre la virtud y el vicio, acercándolos al primero y alejándolos del segundo. Al realizar esta descripción, Hume apela de nuevo al verbo pintar, tal como lo hizo en el *Tratado*. Pero en la IEH también puede leerse con claridad que existe otro tratamiento de la filosofía moral, que el escocés califica de abstruso, exacto y difícil. Esta otra clase de filosofía toma en consideración al agente como un ser dotado de entendimiento y procura edificar un conocimiento sistemático de los principios que reglamentan el entendimiento. La relación entre los registros del discurso filosófico adquiere un nuevo giro con la publicación de la EHU, ya que en ella leemos: “Seríamos felices si pudiéramos unir las separaciones de las diferentes clases de filosofía reconciliando la investigación profunda con la claridad y lo verdadero con lo inusitado” (Hume, 1939: 48). En estos años el escocés ya parece creer que los dos discursos son “reconciliables”, pero no en el sentido en que dos mundos puedan tener un embajador una representación diplomática, sino en el sentido de “unir las separaciones”, de que una sola obra pueda maridarlos en su mejor proporción. En este sentido, estamos de acuerdo con Calvo Saavedra (2012: p.106), quien señala que la inscripción de la dicotomía anatomista-pintor en la filosofía de Hume sufre un desplazamiento desde una postura que asume que ambos discursos resultan incompatibles, la que se presupondría en el *Tratado*, a una donde se asume cierta complementariedad y que sería la que está detrás de las investigaciones posteriores a la obra juvenil.

Ahora bien, ¿está presuponiendo Hume una distinción al interior del discurso filosófico en la IPM? Elementos que nos inclinan a dar una respuesta afirmativa se encuentran en la sección 1. En estas páginas se reconoce la necesidad de limitarse a los datos que provee la experiencia a la hora de examinar la moral, ya que, después de todo, este

objeto de estudio es “una cuestión de hecho y no de ciencia abstracta” (IPM 1.10/SB 174). Teniendo en cuenta esto, no es extraño que vuelva a sostener la necesidad de apelar al método experimental: “Como esta es una cuestión de hecho y no de ciencia abstracta, solo podemos esperar tener éxito si seguimos el método experimental y deducimos máximas generales a partir de una comparación de casos particulares” (IPM 1.10/SB 174). Lo que resulta interesante son las similitudes con la metodología del *Tratado* ya que el método descrito en la IPM implica un primer nivel de análisis que tiene el propósito de discriminar los elementos que componen el objeto temático que se pretende estudiar. En el caso del mérito personal se trataría de la descripción de las cualidades mentales que lo constituyen. Si bien Hume se refiere a este procedimiento sin hacer mención alguna a la anatomía, vemos que guarda algunas semejanzas con lo expuesto en la obra juvenil. Además, reconoce la necesidad de un segundo paso en lo que respecta a la formulación de principios explicativos, es decir, de “encontrar aquellos principios universales a partir de los cuales se deriva, en última instancia, toda censura o toda aprobación” (IPM 1.10/SB 174).

Por otro lado, también existen elementos que permiten sostener que en la IPM Hume tiene presente que la filosofía puede expresarse de otro modo en materia moral más allá de este proceder anatómico. Al igual que en el *Tratado*, hace mención a un discurso retórico y persuasivo, al cual se refiere de una manera que nos remite a la IEH: “Con todo, dado que aquí nuestro objetivo es la parte especulativa de la moral más que la parte práctica...” (IPM 2.5/SB 177-178). Pero más allá de esta coincidencia, esta manera de referirse a la virtud va a ser identificada en la IPM con el panegírico de las virtudes:

Pero olvido que no es mi tarea actual encomendar la generosidad y la benevolencia, ni pintar con sus verdaderos colores todos los encantos genuinos de las virtudes sociales. Es cierto que al ser aprehendidas por primera vez cautivan suficientemente a todos los corazones y es difícil abstenerse del ímpetu de realizar algún panegírico tan frecuentemente como se presentan en el discurso o en el razonamiento (IPM 2.5/SB 177).

Esta distinción al interior de la enunciación filosófica, que, como hemos visto, sobrevuela una parte considerable de su *corpus*, apoya una lectura alternativa de las líneas de IPM 9.22-25. Según ella, el pasaje del SA debe ser interpretado como parte de la pintura, y, en ese sentido, como una estrategia por parte de Hume de fomentar la virtud y contribuir así al refinamiento moral que el arte de la justicia requiere dada las

características de su constitución. La secuencia entre LEE y la IEH en lo que respecta a la vinculación entre los registros en los que se expresa la filosofía moral es importante para mostrar que, a pesar de que la IPM es un estudio afincado en el "método experimental" y orientado a "deducir las máximas generales a partir de una comparación de instancias particulares" (IPM 1.10/SB174), puede pensarse (consistente y plausiblemente) que Hume esté maridando con momentos de ese otro discurso filosófico, menos "experimental" y más "panegírico".

Al respecto, nuestra tercera hipótesis de trabajo sugiere que a lo largo de IPM 9.22-25 el escocés cede la expresión filosófica a su lado más creativo, el del pintor. Esta concesión se encuentra antecedida por un contexto argumentativo dinámico en lo que respecta al uso de los niveles del discurso filosófico. Mientras que en algunos párrafos la elección de la enunciación filosófica se inclina por la pintura, como por ejemplo en IPM 9.15, donde se expone que la teoría moral expuesta presenta a la "virtud con todos sus encantos genuinos y más atractivos y hacen que nos aproximemos a ella con tranquilidad, familiaridad y afecto" (IPM 9.15/SB279), en otros párrafos se cede el lugar a la filosofía abstrusa, como en IPM 9.16, donde se abandonan "toda expresión figurada". Pero, además, el contexto argumentativo previo a IPM 9.22-25 también resulta particular por el hecho de que en él se está abordando justamente la función que cumple el interés propio en el acatamiento de las virtudes. Mientras que resulta obvio que el interés propio conduce a la obediencia en el caso de la mayoría de las virtudes (IPM 9.14-21), cuando se analiza el caso de la justicia la cuestión no parece ser tan obvia. Teniendo en cuenta este contexto y el hecho de que la institución justicia requiere, como hemos sostenido en el cierre del capítulo 4, un constante cultivo del sentimiento moral frente a las arremetidas constantes del egoísmo humano y la compleja naturaleza del artificio, se podría asumir que en IPM 9.22-25 Hume no está interesado en ofrecer una disección de la función del interés propio en la motivación de la justicia, sino que sus fuerzas estarían dirigidas, más bien, a un propósito más elevado desde el punto de vista del interés público, esto es, censurar a través de una alocución elocuente el egoísmo moral de alguien como el SA. Esto ayuda a entender porque se apela a una figura como la del SA y la réplica que a éste se presenta:

Debo admitir que, si un hombre piensa que este razonamiento requiere realmente de una respuesta, será un poco difícil encontrar alguna que le parezca satisfactoria y convincente. Si su corazón no se rebela contra máximas tan perniciosas, si no se siente ninguna renuencia

respecto de los pensamientos de villanía o de ruindad, ha perdido en verdad un motivo importante para la virtud: y podemos esperar que su práctica esté de acuerdo con su especulación. Pero en todas las naturalezas genuinas, la antipatía a la perfidia y a la picardía es demasiado fuerte para ser contrabalanceada mediante cualquier consideración sobre el provecho o la ventaja pecuniaria. La paz interior del espíritu, la conciencia de la integridad y un examen de nuestra propia conducta que sea satisfactorio son circunstancias muy necesarias para la felicidad y serán apreciadas y cultivadas por todo hombre honesto que sienta su importancia. (IPM 9.23)

Una persona así tiene además la satisfacción frecuente de ver a los sinvergüenzas, con todas sus pretendidas astucias y habilidades, traicionados por sus propias máximas; y mientras se proponen engañar con moderación y sigilo, tiene lugar una situación tentadora –la naturaleza es débil- y caen en una trampa de la cual nunca pueden escaparse sin una total pérdida de reputación y sin la pérdida de toda credibilidad y confianza futura que conceda el género humano. (IPM 9.24)

Pero aun cuando fueran muy sigilosos y exitosos, si hay en el hombre honesto algún vestigio de filosofía o incluso de observación y reflexión comunes, descubrirá que al fin y al cabo ellos son las mayores víctimas del engaño y que han sacrificado el disfrute invaluable de un carácter, al menos ante sí mismos, a la adquisición de baratijas y chucherías sin valor ¡Qué poco se necesita para satisfacer las necesidades de la naturaleza! Y en cuanto al placer, ¿qué comparación puede hacerse entre la satisfacción no comprada de la conversación de la sociedad, del estudio, incluso de la salud y de las bellezas comunes de la naturaleza, pero sobre todo de la reflexión apacible sobre la propia conducta, qué comparación, me pregunto, puede hacerse entre estos placeres y las diversiones febriles y vacuas del lujo y del derroche? En verdad, estos placeres naturales carecen realmente de precios, tanto porque están por debajo de todo precio en lo que se refiere a su obtención, como porque están por arriba de todo precio en lo que se refiere a su disfrute. (IPM 9.25)

Hume reconoce que un razonamiento como el que esgrime el SA no puede objetarse a partir de otro razonamiento, ya que ostenta la “máxima sabiduría”. Es decir, en términos de costo y beneficios el razonamiento del SA es irrefutable, se beneficia de las ventajas que la justicia provee para el interés personal y colectivo, al mismo tiempo que no deja de beneficiarse de las excepciones. Por estas razones, el propio Hume reconoce que “si un hombre piensa que este razonamiento requiere realmente de una respuesta, será un poco difícil encontrar alguna que le parezca satisfactoria y convincente” (IPM 9.23). Teniendo la batalla perdida en términos argumentativos, el escocés escoge la única arma que ofrece su arsenal argumentativo: la alternativa que ofrece la expresión filosófica a

través de la pintura. En efecto, en IPM 9.22 se aprecia un tipo de prosa que aleja a Hume de la escritura argumentativa y abstrusa para llevarlo al campo de la retórica y la persuasión. Al menos dos razones nos inducen a pensar que esto es así. Por un lado, existen algunas figuras retóricas muy sugestivas como la apelación al “corazón” y a la “paz interior del espíritu” que van a estar asociadas a la felicidad. Que el tema de la felicidad emerja en este contexto resulta interesante, pues no es discutido por el “anatomista”, por lo que parece ser un tema especialmente dado al “pintor”. EE, de hecho, junto con otros ensayos como *“El epicúreo”*, *“El estoico”* y *“El platónico”*, son los ensayos en los que Hume indaga la idea de vida humana y felicidad, y que se distancia del estilo argumentativo árido. En el caso de la IPM, el de Edimburgo procura instruir al lector en el hecho de que su felicidad está supeditada al alcance de la paz interior y que su corazón albergue intereses humanitarios. Notemos como está supuesta en esta descripción de la felicidad una contraposición entre la búsqueda de beneficios pecuniarios y la búsqueda de la virtud. El agente virtuoso observa con claridad que sólo en el segundo caso están dadas las condiciones para una vida feliz. En cambio, vemos que todo aquel que, siguiendo su interés propio y observando que la desobediencia no conlleva mayores perjuicios para la sociedad, es discretamente deshonesto ha resignado su paz interior, su integridad y la satisfacción que se obtiene al contemplar sus acciones. Pero el saldo negativo del SA no acaba con la pérdida de la paz interior. Su comportamiento también lo perjudica en relación con la estima que los demás tienen de él. Nadie tiene ya razones para confiar, creer o apreciar al SA. Véase que Hume destina sus fuerzas a ofrecer argumentos filosóficos de estilo sencillo, ameno y elocuente contra el SA, advirtiéndole sobre las desfavorables consecuencias de su comportamiento y las ventajas de la honestidad. El escocés utiliza el lenguaje que más interpela al SA, el que se refiere a las ventajas que se obtienen de una acción. De este modo, el agente virtuoso no solo goza de integridad sino que también puede observar las consecuencias futuras que tiene el comportamiento que atenta contra la propiedad. Mientras que el SA sólo observa “bagatelas” o “baratijas” (“toys and gigaws”) o “divertimientos vacíos” (“empty amusements of luxury and expense”), el agente virtuoso razona acerca de las implicancias futuras de no apreciar el interés público, como lo son la pérdida de paz interior y de prestigio.

Por otro lado, no sólo el estilo de la escritura y las figuras evocadas nos invitan a pensar que Hume está “pintando”, sino que también hay una segunda razón, que surge cuando

comparamos el pasaje de la réplica y T3.3.6.6, un pasaje que, como vimos, ofrece una referencia explícita a la pintura. Como vimos páginas atrás, en el cierre de T3 Hume esboza desde un lenguaje retórico algunas reflexiones en torno a la necesidad de que los comportamientos se amolden al patrón moral que impone la justicia: “El mismo sistema puede ayudarnos a tener una noción correcta de la felicidad, y también de la dignidad de la virtud, con lo que podremos interesar así a todo principio de nuestra naturaleza en la admisión y fomento de esta noble cualidad” (T3.3.6.6/SB 620). En T3.3.6.6 Hume también advierte con dos preguntas que un comportamiento que no se ciña a la honradez implicará para el agente tanto una pérdida de la reputación como de paz interior.

¿Y quién pensará que cualquier ventaja debida a la fortuna puede compensar suficientemente la más pequeña transgresión de las virtudes sociales, cuando advierta que no sólo su carácter de cara a los demás, sino también su propia paz y satisfacción interior dependen por completo de la observancia de esas virtudes, y que nadie será capaz de soportar su propia imagen si no ha contribuido al bien de la humanidad y la sociedad? (T3.3.6.6/SB 620)

Las semejanzas entre este pasaje de T3 y la réplica al SA saltan a la vista. En T3.3.6.6 también encontramos mencionadas las pérdidas de paz interior y de reputación que vienen aparejadas al comportamiento deshonesto. Si bien no hay mención a un SA, existe una coincidencia en relación con el fomento de las virtudes. Lo que resulta interesante es cómo Hume piensa el estilo de estas líneas: “Pero no quiero seguir insistiendo en este punto. El anatomista no debe emular nunca al pintor...” (T3.3.6.6/SB 620). Como vemos las líneas que invitan a pensar en las pérdidas que implica para el agente un comportamiento que no siga la virtud son circunscriptas al dominio de la pintura, y dejadas sin desarrollar por no responder al estilo que Hume adoptó predominantemente para el *Tratado*. Esta preocupación que Hume manifiesta en el *Tratado* acerca de cómo pueden ser fomentadas las virtudes se asemeja a los planteos del *El Escéptico* a propósito de cuál es la manera de incitar las pasiones para que el agente se comporte acorde a la virtud.

Sin embargo, si bien existe esta similitud entre T3.3.6.6, *El Escéptico* e IPM 9.23-25, este último texto presenta una descripción más acabada de las desventajas del comportamiento deshonesto que las de obras anteriores, principalmente el *Tratado*. Esta alusión a los perjuicios que implica la deshonestidad y los placeres de la honestidad manifiesta que el principal objetivo de Hume en IPM 9.22-25 no es otro que incitar la justicia, i. e., la disposición de la mente humana a seguir el camino de la virtud. Toda la

segunda parte de la conclusión del libro es un elogio del comportamiento virtuoso pero expuesto de una manera particular. Creemos que lo que, tal vez, invita a la confusión es que Hume utiliza la figura del SA con la intención de transmitir una idea totalmente contraria a lo que dicha figura expresa. Así, IPM 9.22 sería un giro irónico, al estilo shaftesburiano, dentro del discurso pictórico de Hume.

La tarea persuasiva del discurso filosófico-retórico sería precisamente generar las condiciones para que ciertas ideas se vivifiquen, alcancen el estatus de creencia y por ende motiven la acción a través de la conexión con las pasiones. La “pintura” dota artificialmente, es decir, a través de una serie de procedimientos discursivos, de vivacidad a una idea central para la vida social, esto es, que la justicia es el medio más propicio para lograr el bien común y personal. El trabajo sobre el aspecto elocutivo del discurso opera al modo de la pintura al invocar el contraste entre dos comportamientos morales contrarios. Por contraposición, la figura cortésmente depreciada del SA hace brillar con mayor intensidad el lustre de la integridad moral con la que se la yuxtapone. La incertidumbre acerca del futuro y el peligro de sacrificar lo importante por pequeñeces está pensada para producir cierto temor y desagrado que perturbe a los y las lectores. La idea de que la felicidad puede estar a nuestro alcance si así lo deseamos y de que los placeres de la integridad moral requieren de poco dinero porque no pueden comprarse, debería producir una agradable esperanza y una inclinación acorde en los lectores.

Resulta difícil pensar que Hume cerraría su principal obra, el mejor de todos sus escritos, tal como él lo reconoció, con una objeción a la cual no pudo hacerle frente satisfactoriamente. Según nuestra lectura, Hume no falla en sus réplicas al sinvergüenza astuto por la sencilla razón de que en el pasaje IPM 9.22-25 él no se está objetando nada en absoluto. El escocés ofrece una serie de descripciones sobre conductas indiferentes hacia la virtud, como la que expresa el SA. Al leer este texto observamos que Hume sostiene que todo aquel que posee una disposición indiferente hacia la virtud y, por ende, hacia la humanidad debe ser considerado irrecuperable, y que, incluso, la filosofía no posee ningún argumento para él. Pero acto seguido, Hume reconoce que, tal vez, puede hallarse remedio en otra clase de filosofía que condene elocuentemente los actos deshonestos con la intención de persuadirlo. El pasaje del SA, por ende, tiene un finalidad moralizante, dado que su propósito es que sus lectores sientan desagrado al asociar sus propios temperamentos con el carácter de un SA y placer cuando lo hacen

con el íntegro. Es de esperar que si el discurso logra evocar con suficiente fuerza esas pasiones en sus lectores, ellas puedan a su vez con su presencia infundir intereses o ejercer una influencia en la mente que favorezca la identificación con la integridad y su emulación. Esta seguramente sea una diferencia entre el *Tratado* y la IPM, ya que mientras en la obra juvenil Hume se circunscribe sólo al discurso anatómico, mostrando solo algunos “pincelazos” de la filosofía fácil hacia el final de la obra (T3.3.6.6), en la IPM, si bien también predomina la filosofía difícil (IPM 2.5), se aprecia una tendencia a desplazar la escritura filosófica hacia la apología y la defensa de la virtud. Esta intención por parte de Hume tal vez no se traduce en una producción pictórica que satisfaga los propósitos moralizantes de ese tipo de filosofía. Es decir, que Hume no sea un buen pintor, tal como sugiere Baier (2008: 310-312), ayuda a comprender, tal vez, por qué los pasajes que cierran la IPM sean equívocos y hayan generado las múltiples interpretaciones de las que hemos dado cuenta parcialmente.

Estas aseveraciones adquieren mayor sentido si tenemos en cuenta que esta función que Hume le da a la filosofía no puede desvincularse de los circuitos de transmisión cultural que comenzaron a surgir con los Clubs de Caballeros en el siglo XVII y que tendrían un rol predominante en el campo intelectual en el siglo XVIII. Si bien en sus orígenes estos clubs eran espacios exclusivos para los aristócratas, progresivamente con el desarrollo de las ciudades y el empoderamiento económico y político de los sectores sociales que surgían al calor de la transformación económica, las condiciones de ingreso se flexibilizaron permitiendo la participación de la nueva burguesía. En estos espacios de relajación, juegos y apuestas se desarrollaban tanto debates políticos como discusiones sobre literatura, arte y ciencia, que desplazaban a las universidades como los únicos espacios de circulación de cultura. El impacto de las discusiones políticas de los Clubes no era para nada menor ya que muchas de ellas terminaban gestando las políticas del gobierno británico. Incluso, algunos Clubes eran fundados por miembros de las facciones políticas británicas, por ejemplo, miembros del partido Tory fundaron *White's Clubs* en 1693 y en 1764 se formó *Brook's Club* por partidarios del ala Whig, por nombrar algunos de los Clubes más representativos y gravitantes de la vida política británica²¹. No es descabellado pensar que para Hume la filosofía podía circular en estos espacios de socialización siempre y cuando abandonaran el estilo escolástico y abstruso

²¹ Para profundizar el conocimiento de cómo funcionaban estos Clubes y, especialmente, de qué manera interactuaban en ellos los principales representantes políticos británicos se recomienda la lectura de Mitchell (2005).

de la academia para abrazar el estilo retórico de una filosofía fácil y práctica. Este modo expresivo de la filosofía puede tener la misma finalidad de los artificios que refinan el sentimiento moral, i. e., transportar el mismo influjo que tiene el sentimiento moral sobre la valoración de las conductas a la motivación moral. Presentar las virtudes, incluida la justicia, a través de esta filosofía cautiva los corazones, dirige los juicios de la razón hacia los beneficios futuros modificando la intensidad de las pasiones.

Luego de reconstruir los registros que adopta el discurso filosófico en manos del escocés, hemos intentado mostrar que el pasaje IPM 9.22-25 ofrece un conjunto de imágenes sobre el placer de la tranquilidad y el prestigio que se asocian a la justicia y que tiene el objetivo de refinar el entendiendo del agente ofreciendo parámetros de largo plazo que pueden escapar a la mente de ciertos agentes, como el SA. Asimismo, este refinamiento que se pretende alcanzar a través de este modo de escritura filosófica pretende debilitar las pasiones egoístas y cortoplacistas, de por sí violentas, y redirigirlas a fines comunitarios cuya comprensión resulta indispensable para el sostenimiento regular y constante del artificio justicia.

Conclusión

Del camino recorrido a lo largo de los capítulos de esta investigación es posible extraer algunas conclusiones sobre el papel del pasaje del SA en la obra moral humeana, que funcione como una alternativa viable frente a las lecturas que usualmente los y las especialistas hacen del mencionado pasaje.

Gracias al capítulo 1 entendimos que la teoría de la justicia que expone Hume tanto en el *Tratado* como en la IPM presenta a la propiedad privada como el medio más propicio para fomentar tanto el interés general como las inclinaciones partidistas de los agentes. Se trata de un juego cooperativo del mercado que florece por la evolución natural de los mecanismos cognitivos y pasionales de la naturaleza humana. En este sentido la justicia es, como el propio Hume sostiene, una ley natural dado que es un desarrollo impuesto por el dinamismo y evolución de las afecciones humanas. Junto con este análisis del artificio de la justicia, Hume destinó gran parte de sus esfuerzos a desarrollar una ciencia de la naturaleza humana articulada en el método experimental que le permitiera comprender los mecanismos motivacionales detrás de la justicia, con el propósito no solo de explicar sus conductas sino también de establecer expectativas científicamente informadas sobre los probables efectos en la conducta humana que pueda producir, por ejemplo, la educación y la innovación política o legislativa. Las instituciones sociales introducen nuevos estímulos, intereses o incentivos que modifican u organizar de distinta manera las motivaciones y las prácticas humanas. Si bien la justicia es un artificio que adoptan convencionalmente los agentes para mantener la estabilidad y el progreso de las interacciones comerciales, son las condiciones que adoptan las afecciones humanas las que hacen posible que ese artificio se conserve y sea acatado. Para el de Edimburgo ninguna convención puede subsistir si no se fundamenta en las pasiones humanas, las cuales tienen un dinamismo propio que resulta indispensable conocer para edificar las convenciones que ofrezcan más ventajas para la convivencia humana. No hay que perder de vista que las innovaciones en las instituciones sociales deben respetar cierta gradualidad para que no violenten los principios o sentimientos naturales de la sociedad en cuestión. De lo contrario, se correría el riesgo de que no

tengan ningún efecto o, peor aún, que resulten desestabilizadoras de las costumbres que cohesionan a la sociedad. Si bien el sentimiento moral es una afección que evoluciona en la naturaleza humana requiere ser cultivada si se pretende que configure las pasiones humanas en el sentido de la honestidad. Una característica de la vida pasional de los seres humanos es su tendencia a ser egoístas, lo que los conduce a preferir los bienes pecuniarios que pueden obtener en el corto plazo por sobre las ventajas de largo plazo que brindan los comportamientos cooperativos del mercado que se estructuran en torno a la institución de la justicia. Frente a esta condición natural egoísta irremediable Hume advierte sobre la necesidad de adoptar artificios que refuercen a la justicia, generando los mecanismos motivacionales necesarios para el acatamiento.

En el capítulo 2 tuvimos oportunidad de ofrecer una descripción de la racionalidad que el SA antepone a la lógica de la justicia. Con su “máxima sabiduría” él no condice con la moralidad vigente en una sociedad avanzada e ilustrada, sino que, de manera hábil y calculada, se pliega a ella en su práctica para sacar provecho de aquellas oportunidades en las que, sin dañar de gravedad al esquema cooperativo, puede ser deshonesto y obtener un rédito para sí de ello. Alcanzamos a insinuar que una correcta comprensión del caso del SA debe partir de la consideración de los mecanismos motivacionales detrás de la agencia, para dar cuenta de qué es lo que sucede con los impulsos y estímulos de alguien que se disponen a violar de manera prudente y ocasional la justicia.

A partir del capítulo 3 comenzamos a argumentar para corroborar nuestra primera hipótesis, la cual afirmaba que la motivación para acatar la justicia descansa en cierta disposición en la intensidad con que las pasiones se presentan a la mente que está determinada en parte por las circunstancias, por las creencias que los agentes tiene acerca de esas circunstancias y por su temperamento presente. Si bien las pasiones son los únicos principios conativos de la mente humana, ellas no se reducen al interés personal del agente, ya que para Hume existe un repertorio amplio de razones que muestran que la conducta humana es más inteligible si asumimos como hipótesis la existencia y operación de afecciones humanitarias entre sus motivos. Ahora bien, el placer y el dolor esenciales a toda afección no son cualidades objetivas de las cosas que nos afectan, sino que dependen de las preferencias que tenga el agente. En la medida, pues, en que los agentes interioricen las convenciones sociales que determinan la moralidad de la sociedad, éstas podrán ser también parte de las condiciones que determinan sus preferencias. Si un agente no ha logrado interiorizar las ventajas de la

justicia para el bienestar individual y social como parámetro moral es de esperar que sus preferencias no sean siempre conciliables con la honestidad.

Aunque la razón por sí sola no pueda motivar la conducta, tiene la función de ofrecer a través de las conclusiones de sus razonamientos distintas representaciones del estado de cosas según el (presunto, posible, futuro) placer o dolor que pueda obtenerse de ellas. En el caso puntual de la justicia, las consecuencias placenteras que se siguen del acatamiento de la justicia pueden ser aprehendidas con una fuerza y vivacidad suficiente como para operar sobre las pasiones del interés que motivan regularmente las conductas humanas. Poder cotejar aquello que es inmediatamente atractivo y tentador con creencias respecto del placer de acatar la justicia permite al agente contraponer a los impulsos violentos por adquirir bienes inmediatos los deseos por los beneficios de largo plazo del interés público. En este sentido, la teoría de la motivación de Hume pone el acento en el hecho de que las conductas de los agentes están determinadas por las pasiones que surgen directamente del placer y el dolor, y que éstas pueden revestir diferentes intensidades que van desde la calma hasta la violencia en función de la cercanía con la que se presenta el objeto de la pasión. Las implicancias de este modo de comprender las pasiones resultan iluminadoras para la comprensión de las conductas, ya que para Hume las que son motivadas por pasiones calmas tienden a ser identificadas con acciones virtuosas que se centran en objetivos de largo plazo, como el bien público, mientras que las pasiones violentas conducen a conductas que priorizan objetos cercanos como puede ser el interés propio.

En el capítulo 4 arribamos a algunas conclusiones sobre la motivación del SA. El SA es la contracara de la fuerza de espíritu que caracteriza al agente honesto. La deshonestidad y la honestidad resultan de diferentes disposiciones en la intensidad de las pasiones, que no son estáticas sino que varían intermitentemente. Las pasiones del SA se disponen con una alta intensidad en la mente y están calibradas hacia objetos de corto plazo como la ganancia económica inmediata. Este modo de comprender la agencia pone de manifiesto la necesidad de intervenir sobre la disposición pasional de los agentes para lograr que predominen las pasiones calmas y que los agentes regulen sus acciones de manera constante según los parámetros de una ciudadanía que piense en el bienestar público antes que el beneficio personal. Hume reconoce que para refrenar estas tendencias cortoplacistas son necesarios dispositivos de refinamiento moral que logren inculcar en los agentes los valores que impone la institución de la justicia. El desafío

que abre el SA manifiesta que los dispositivos de refinamiento moral no lograron atenuar completamente su inclinación egoísta y disponer sus pasiones hacia objetos de largo plazo como el bienestar público. Si bien Hume nombra sobre todo a la acción de los políticos y a la educación de los padres como dispositivos para refinar el sentimiento moral, éstos no se agotan en ellos, sino que, más bien, deben reinventarse según las necesidades que el desarrollo moral de la sociedad impongan y lo que exija de los agentes.

En el capítulo 5 exploramos el pensamiento moral de Shaftesbury con la intención de recabar algunas de sus reflexiones acerca de la expresión de la filosofía. Mostramos que para el conde la escritura filosófica en clave humorística puede contribuir al refinamiento de la costumbres. Con estas reflexiones entre manos, en el capítulo 6 nos dedicamos a argumentar que en IPM 9.22-25 Hume ya no describe el comportamiento de un agente sino que intenta dar razones, es decir ofrece otro modo de ver o representar los objetos del mundo, respecto de por qué resulta conveniente respetar en todos los casos la justicia e inconveniente no hacerlo. El dar razones para actuar no pertenece al ámbito del discurso anatómico que Hume expone mayormente en el *Tratado* y también en la IPM, sino que demanda otra manera de hacer filosofía, a través de un género de escritura que exponga de modo retórico por qué resulta más ventajoso para el interés del individuo acatar la justicia y evitar el vicio. Son varias las obras de Hume que manifiestan una preocupación por la función práctica que podía desempeñar la filosofía para causar conductas que promuevan el progreso moral y el bienestar público. El breve esbozo del trabajo del pintor hacia el final del *Tratado*, la filosofía práctica de la IEH, “la otra filosofía” de *El Escéptico* o la conversación en *La Escritura de Ensayo* nos inclinan a pensar que Hume era consciente de que la filosofía no podía estar al margen de los cambios que debían suscitarse para alcanzar el nuevo sentimiento cívico que requería una sociedad. Cabe conjeturar que esta consciencia era incipiente en el *Tratado* y que luego maduró al compás de la reelaboración que sufrió la obra de Hume, derivando en una difusión de la pintura filosófica que fortalezca los sentimientos calmos acordes a los esquemas de justicia. La filosofía se combina con otros dispositivos de refinamiento moral que auxilian artificialmente al desarrollo natural y necesario de ese sentimiento. En este punto Hume se coloca en una posición bastante similar a la de Shaftesbury, quien considera que la filosofía debía abandonar el discurso áspero y escolástico del tratado para avanzar hacia un registro humorístico de las cuestiones

filosóficas. Para Shaftesbury se trata de una condición indispensable si se desea que los agentes amolden sus prácticas a su naturaleza social y moral. Si bien no tenemos elementos para sostener que Hume se inspire en el humor shaftesburiano, podemos sí señalar que comparte una misma preocupación acerca del rol de la filosofía en la cultivación de la naturaleza benevolente de los agentes. En particular, la réplica al SA de IPM 9.23-25 estaría manifestando la posibilidad que tiene la filosofía de intervenir sobre la disposición pasional de los agentes a través de la alabanza de los comportamientos virtuosos y la censura elocuente de los viciosos. El panegírico de las virtudes al que Hume recurre en la IPM ofrece al agente las razones, imágenes y descripciones necesarias para que sus pasiones se dispongan de tal manera que los objetos que persiga sean de largo plazo y las pasiones que lo motivan sean calmas. La filosofía puede a través de su faz retórica dotar de vivacidad a las ideas, sentimientos y reflexiones involucradas en el sistema de la justicia. A través de la elocuencia retórica la filosofía puede inducir a la imaginación a formar juicios y apreciaciones correctas acerca de nociones como las de justicia, felicidad, interés público o integridad moral, y revestirlas con un ímpetu que influya sobre las pasiones y sobre la conducta. Este es el mejor modo de que la filosofía logre que el sentimiento moral pueda “llegar al corazón” del agente.

De ser convincentes, estos hallazgos ubicarían el presente estudio en un lugar particular dentro de la literatura especializada. Nuestro análisis de las principales obras morales de Hume no ofrece sustento a la idea de que su teoría de la justicia se funde en el interés privado ilustrado, como sugieren Stroud, Baron y Gauthier. En primer lugar, por las críticas filosóficas al egoísmo moral que atraviesan toda la obra desde el *Tratado* hasta la IPM. En segundo lugar, porque en la filosofía moral humeana la hipótesis del interés privado ilustrado sólo puede operar como motivación en los primeros estadios del desarrollo del esquema cooperativo de la justicia, pero no explica el deber de obediencia en su estadio más avanzado. Hemos argumentado que Hume es un sentimentalista moral y, en ese sentido, defiende la postura de que es una afección proclive al interés común la que motiva las conductas de los agentes. Al mismo tiempo que esta visión de la teoría de la justicia nos aleja de las interpretaciones autointeresadas nos acerca a aquellas que ponen el acento en los procesos de inculcación del sentimiento moral. Para estos intérpretes, el progreso de este sentimiento requiere de una ingeniería social que incline a los agentes a interiorizar los motivos acordes a él de manera estable y acelerada.

Hemos sugerido, sin embargo, que esta lectura no atiende al hecho de que las propias características artificiales de la justicia importan obstáculos naturales que dificultan una conformidad plena e irreflexiva de los agentes. Así, el agente honesto es aquel que a fuerza de espíritu antepone el bien común a las tentaciones inmediatas. El SA manifiesta los casos esperables de conductas desviadas que debe afrontar una sociedad cuando se articula en torno a un artificio que exige un pensamiento abstracto y la capacidad de identificar cuáles son las decisiones que responden a fines de largo plazo que son de por sí ambiguos. Si bien revisamos una tercera lectura que contempla este tipo de casos de regresión moral, lo hace desde una perspectiva que no tiene en cuenta los esfuerzos de Hume de hacer del discurso filosófico un artificio más del proceso de refinamiento moral. Varios pasajes de sus escritos morales intentan inclinar los intereses del lector en favor de aquellas conductas consistentes con su progreso moral. A través de la escritura pictórica Hume habilita un contraste entre caracteres virtuosos y viciosos, junto con un balance de los costos, que en su conjunto tiene efectos persuasivos en el lector en cuanto dispone de una manera elocuente las ventajas de la virtud para que puedan percibirse vivazmente. El aporte específico de nuestra interpretación muestra que la teoría humeana ofrece en sus pasajes pictóricos los elementos necesarios para darle forma a una apología de la justicia y una censura del vicio, en un contexto donde los nuevos circuitos de transmisión cultural exigen medios y lenguajes más propicios para la época.

Bibliografía

Bibliografía primaria

Obras en inglés de Hume que se han examinado para esta investigación:

—*Abstract of a Treatise of Human Nature*, editor José L. Tasset, Col. Los libros de ER, nº 1. Barcelona, Literatura y Ciencia/ Montesinos, 1999.

—*A Dissertation on the Passions : The Natural History of Religion: A Critical Edition, Clarendon Edition of the Works of David Hume*, editor Tom L. Beauchamp, Oxford/ New York, Clarendon Press; Oxford University Press, 2007.

—*An Enquiry Concerning Human Understanding: A Critical Edition, The Clarendon Edition of the Works of David Hume*, editor Tom L. Beauchamp, Oxford/ New York, Clarendon Press; Oxford University Press, 2006.

—*An Enquiry Concerning the Principles of Morals: A Critical Edition, The Clarendon Edition of the Works of David Hume*, editor Tom L. Beauchamp, Oxford/ New York, Clarendon Press; Oxford University Press, 1998.

—*A Treatise of Human Nature: A Critical Edition, The Clarendon Edition of the Works of David Hume*, Editores David Fate Norton y Mary J. Norton, Oxford/New York, Clarendon Press; Oxford University Press, 2007.

—*My Own Life*, United States, Cosimo Classics, 2017.

—*Of Essay-Writing*, en *Essays Moral, Political and Literary*, editor Eugene Miller, USA, Liberty Found Indianapolis, 1987, pp.533-538.

—*The Sceptic*, en *Essays Moral, Political and Literary*, editor Eugene Miller, USA, Liberty Found Indianapolis, 1987, pp.159-180.

Traducciones al español de las obras de Hume que se consultaron:

—*Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, traducción José Luis Tasset, Barcelona, Anthropos, 1990.

—*El Escéptico*, en *Del Amor Y El Matrimonio Y Otros Ensayos Morales*, traducción Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 2006.

—*Ensayos económicos. Los orígenes del capitalismo*, traducción Javier Ugarte Pérez, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2013.

- Historia de Inglaterra*, traducción Eugenio de Ochoa, 5 tomos, Buenos Aires, Centro de Publicaciones de la Maravilla Literaria, 1884.
- Investigación sobre el entendimiento humano*, traducción Vazquéz, J, Buenos Aires, Losada, 1939.
- Investigación sobre el entendimiento humano*, traducción Jaime de Salas Ortueta, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Investigación sobre los principios de la moral*, traducción Mendoza Hurtado, M. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2015.
- Investigación sobre los principios de la moral*, traducción Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 2015.
- Mi vida en Tratado de la naturaleza humana*, traducción Duque, F. 3 vols, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1984.
- Resumen Del Tratado De La Naturaleza Humana*, edición bilingüe de José L. Tasset. Col. Los libros de ER, nº 1. Barcelona, Literatura y Ciencia/ Montesinos, 1999.
- Sobre la Escritura de Ensayos*, en *De los prejuicios morales y otros ensayos*, traducción de Sofía García Martos y José Manuel Panea Márquez, Madrid, Tecnos, 1998.
- Tratado de la naturaleza humana*, traducción Duque, F. 3 vols, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1984.
- Tratado de la naturaleza humana*, traducción Viqueira, 1 vol, Madrid, Gredos, 2012.

Bibliografía secundaria

- Aaron, R. (1971). *John Locke*, Oxford: Clarendon Press.
- Alvarez, D. (2011) Reason and Religious Tolerance: Mary Astell's Critique of Shaftesbury, *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 44, N°4, pp.475-494.
- Árdal, P. (1989). *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Baier, A. (1991a). *A Progress of Sentiments - Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge: Harvard University Press.
- Baier, A. (1991b). "Egoism" en Singer, P. (1991) *A Companion to Ethics*, Oxford: Blackwell, pp.197-2004.

Baier, A. (1992) Artificial Virtues and the Equally Sensible Non-Knaves: A Response to Gauthier, *Hume Studies* 18, pp. 429-439.

Baier, A.C. (2008) "Enquiry concerning the Principles of Moral: incomparably the Best?", en Radcliffe, E. (ed.) (2008) *A companion to Hume*, Oxford: Blackwell Publishing, pp.293-320.

Baillie, J. (2001) *Hume on morality*, London: Taylor & Francis e-Library.

Baron, M. (1982) Hume's Noble Lie: An Account of His Artificial Virtues, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 12, No. 3, pp. 539-555.

Broadie, A. (2003) *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press.

Broiles, D. (1964) *The Moral Philosophy of David Hume*, The Hague, Martinus Nijhoff.

Brown, C. (2008) "Hume on Moral Rationalism, Sentimentalism and Sympathy", en Radcliffe, E. (ed.) (2008) *A companion to Hume*, Oxford: Blackwell Publishing, pp.219-239.

Calvente, S. (2008). *Una pequeña dosis de duda. El escepticismo según Hume*. Ponencia presentada en VII Jornadas de Investigación en Filosofía, La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía.

Calvente, S. (2015) *Diálogos acerca de la filosofía y la historia. Hume y los pensadores de la antigüedad*. Ponencia presentada en XVI Congreso Nacional de Filosofía, 18 al 22 de marzo de 2013, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. En: XVI Congreso Nacional de Filosofía (AFRA) Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.

Calvente, S. (2017) Algunas precisiones acerca de la filosofía moral experimental de David Hume, *Memoria Académica*, Vol.40, N° 3, pp.51-86.

Calvente, S. (2022) Simpatía, creencia y experiencia en David Hume, *Ideas y Valores*, 71 (180), 173-195.

Calvo Saavedra, A. (1994) Simpatía y espectáculo en la moral de David Hume, *Universitas Philosophica* 22, pp.11-28.

Calvo Saavedra, A. (2012) *El carácter de la verdad filosófica de David Hume*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Cassirer, E. (1993) *Filosofía de la Ilustración*, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Chazan, P. (1998) *The Moral Self*, New York & London: Routledge.

Cohon, R. (1997) Hume's Difficulty with the Virtue of Honesty, *Hume Studies*, Volumen 13, Numero 1, pp. 91-112.

Cohon, R. (2008a) "Hume's Indirect Passions", en Radcliffe, E. (ed.) (2008) *A Companion to Hume*, Oxford: Blackwell Publishing.

Cohon, R. (2008b) *Hume's Morality. Feeling and Fabrication*, Oxford: Oxford University Press.

Colman, J. (1983). *Filosofía moral de John Locke*, Edimburgo: Edinburgh University Press.

Conniff, J. (1978) Hume on Political Parties: The Case for Hume as a Whig. *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 12, N°2, pp.150-173.

Cudworth, R. (1996) *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality With A Treatise of Freewill*, Cambridge: Cambridge University Press.

Culp, J. (2013) Justice, Happiness, and the Sensible Knave: Hume's Incomplete Defense of the Just Life, *The Review of Politics*, Vol. 75, No. 2, pp. 193-219.

Darwall, S. (1995) *The British Moralists and The Internal "Ought" 1640-1740*, Cambridge: Cambridge University Press.

Emerson, R. (2003) “The contexts of the Scottish Enlightenment”, en Broadie, A. (2003) *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 9-30.

Fleischacker, S. (2003) “The impact on America: Scottish philosophy and the American founding”, en Broadie, A. (2003) *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 316-337.

Forbes, D. (1975) *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Gauthier, D. (1977). The Social Contract as Ideology, *Philosophical Review*. 88 (10). pp. 547-559.

Gauthier, D. (1992) Artificial Virtues and the Sensible Knave, *Hume Studies*, Vol.18, N°2, pp. 401-428.

Garreta Leclercq, M. (2016) Cognitivismo moral, deliberación y contexto, en Perez, D. e Ibarlucía, R. (comps.) *Hechos y valores en filosofía teórica, filosofía práctica y filosofía del arte*, Buenos Aires: SADAFA, pp.115-127.

Grocio, H. (1925) *El Derecho de la Guerra y la Paz*, Madrid: Editorial Reus.

Guerrero, L. (2022) *Libertad y Necesidad en Hume*, Encuentro Internacional Hume desde Latinoamérica, FaHCE, UNLP, Ciudad de La Plata, Argentina.

Haakonssen, K. (1981) *The Science of a legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge: Cambridge University Press.

Haakonssen, K. (1994) “Introduction” en Hume, D. *Political Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hamowy, R. (1987) *The Scottish Enlightenment and the Theory of Spontaneous Order*, Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1987.

Hampsher-Monk, I. (1996) *Historia del pensamiento político moderno*, Barcelona: Ariel

Harrison, J. (1981) *Hume Theory of Justice*, Oxford: Clarendon Press.

Hobbes, T. (2005) *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México: Fondo de Cultura Económica.

Hobsbawn, E. (2001) *Industria e imperio. Una historia económica de Gran Bretaña desde 1750*, Barcelona: Crítica.

Karlsson, M. (2006) Reason, Passion, and Influencing Motives of the Will, en Traiger, S. (2006) *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, Oxford: Blackwell, pp. 235-255.

Kemp Smith, N. (1941) *The Philosophy of David Hume. A Study of its Origins and Central Doctrines*, New York: Palgrave Macmillan.

Locke, J. (2005) *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, México: Fondo de Cultura Económica.

Mackie, J. (1980) *Hume's Moral Theory*. London: Routledge.

Malherbe, M. (2003) "The impact on Europe", en Broadie, A. (2003) *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.298-315.

Magri, T. (2008) "Hume and the direct passions and motivation", en Radcliffe, E. (ed.) (2008) *A Companion to Hume*, Oxford: Blackwell Publishing.

Mandeville, B. (1997) *La fábula de las abejas*, México: FCE.

Mazza, E. (2020) “The Eloquent “Enquiry”. Virtue or Merit in its Proper Colours”, en Taylor, J. (2020) *Reading Hume on the Principles of Morals*, Oxford: Oxford University Press.

McIntyre, J. (2020) “The Passions in An Enquiry concerning the Principles of the Morals” en Taylor, J. (2020) *Reading Hume on the Principles of Morals*, Oxford: Oxford University Press.

Mendoza Hurtado, M. (2015) “Estudio introductorio” en Hume, D. (2015) *Investigación sobre los principios de moral*. Traduc. Mendoza Hurtado, M. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes (pp.15-92).

Mitchell, L. (2005) *The Whig World. 1760-1837*, London: Hambledon Continuum.

Norton, D. (1982) *David Hume. Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton: Princeton University Press.

Norton, D. (2009) “The Foundations of Morality in Hume’s Treatise” en Norton, D. & Taylor, J. (2009) *The Cambridge companion to Hume*, New York: Cambridge University Press, pp.270-310.

Ortiz Millán, G. (2008) Naturalismo y racionalidad práctica en la teoría de la acción de Hume, en Leyva Martínez, G. (coord.) (2008) *Filosofía de la acción: un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, España: Síntesis, pp. 289-314

Penelhum, T. (1975) *Hume*, London: Macmillan.

Pinilla-Rodríguez, D. y Sánchez-Recio, P. (2020) El egoísmo en el pensamiento de Thomas Hobbes. Interpretación y racionalidad cooperativa. *Cinta moebio* [online], N° 69, pp.241-254.

Postema, G. (1988) Hume's Reply to the Sensible Knave, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 5, No. 1 (Jan., 1988), pp. 23-40.

Pufendorf, S. (1991) *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rossi, L. (2013) Hobbes antimachiaveliano: la crítica al “necio” en Leviatán como crítica a la concepción política de El Príncipe, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXIX Nº 1 (Otoño 2013), pp. 73-98.

Sayre-McCord, G. (2014) “Hume on the Artificial Virtues” en Russell, P. (ed.) *The Oxford Handbook of Hume*, EEUU: Oxford University Press, pp.435-469.

Scott, W. (1900) *Francis Hutcheson: His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Shaftesbury (1972) *Soliloquio o consejos al escritor*, La Plata: Instituto de Filosofía Universidad Nacionalidad de la Plata.

Shaftesbury (2000a) “An inquiry concerning virtue or merit” en Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 163-230.

Shaftesbury (2000b) “Miscellaneous reflections on the preceding treatises and other critical subjects” en Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 163-230.

Shaftesbury (2017) *Cartas sobre el entusiasmo & “Sensus Communis” Ensayo sobre a libertad de ingenio y el humor*, Barcelona: Acantilado.

Schneewind, J. (1991) *Modern Moral Philosophy* en Singer, P. (1991) *A Companion to Ethics*, Oxford: Blackwell, pp.197-2004.

Selby-Bigge, L. (1975) (ed.) *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford: Oxford University Press.

Snare, F. (1991) *Motivation and Convention. Hume's influential doctrines*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sloan, P. (2006) Natural History en Haakonssen, K. (ed.) (2006) *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 903-938.

Stroud, B. (1986) *Hume*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Tasset, J. (1989) Sobre la teoría de la evaluación moral de David Hume, *Ágora*, Vol. 8, nº 8, pp. 53-66.

Tasset, J. (2011) De ladrones y reglas. (Una visión del problema del «Sensible Knave» desde un utilitarismo de la regla atemperado), *Δαιμόν*, *Revista Internacional de Filosofía*, nº 52, pp.117-139.

Tasset, J. (2017) Virtudes y utilidad en David Hume y Jeremy Bentham, *Ágora*, Vol. 36, nº 1, pp. 119-147.

Tasset, J. (2018) Instituciones, evolución y delincuencia racional: Hacia una perspectivas posthumeana, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, año 20, (nº40), pp.349-369.

Taylor, J. (2009) “Hume's Later Moral Philosophy” en Norton, D. & Taylor, J. (2009) *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge: Cambridge University Press.

Trianosky, G., “On the Obligation to Be Virtuous: Shaftesbury and the Question, Why Be Moral?” en *Journal of the History of Philosophy* 16 (1978) 289-300.

Ujaldón, E. (2013) “Introducción” en Hume, D. (2013) *Sobre el estudio de la historia y los Apéndices de la Historia de Inglaterra*. Traduc. Ujaldón, E., Madrid: Biblioteca Nueva (pp. 9-38).

Wenses Simon, M. (2007) *Teoría social y política de la Ilustración Escocesa. Una antología*, México: Plaza y Valdez Editores.

Wood. P. (2003) Science in the Scottish Enlightenment, en Broadie, A. (2003) *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 94-116.