

VIRTUDES Y UTILIDAD EN DAVID HUME Y JEREMY BENTHAM*¹

JOSÉ L. TASSET
Universidade da Coruña

Resumen

En este trabajo me voy a centrar en el análisis de la poco conocida crítica de la teoría de las virtudes de David Hume llevada a cabo por el padre del Utilitarismo clásico,

Recibido: 31/01/2016. Aceptado: 16/03/2016.

* En el proceso de revisión ciega, para asegurar el anonimato, fueron eliminados del original remitido a los evaluadores todos los datos identificativos del autor (Nota de *Ágora. Papeles de Filosofía*).

¹ Este trabajo ha sido desarrollado en el marco del proyecto del MINECO del Gobierno de España FFI2012-31209 (2013-2015), “El utilitarismo y sus críticos. Críticas clásicas y contemporáneas al Paradigma utilitarista de racionalidad”. Agradezco las sugerencias y recomendaciones en distintos momentos del largo proceso de gestación y redacción de este trabajo de Fred Rosen (UCL, UK), Philip Schofield (UCL, UK), Roger Crisp (Oxford, UK) y Georgios Varouxakis (Queen Mary, UK). Diversas versiones previas en inglés fueron redactadas durante mi estancia como “Honorary Research Fellow” del Bentham Project, UCL, UK (2010) y como *Academic Visitor* de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Oxford, UK (2015). Una primera versión en español fue presentada en el Primer Congreso Internacional de la RED española de Filosofía celebrado en la Universidad de Valencia (España) en septiembre de 2014. Agradezco y tengo en cuenta los comentarios formulados en el debate por los profesores Blanca Rodríguez López (Universidad Complutense de Madrid, España) y Rafael Cejudo (Universidad de Córdoba, España). Por supuesto, soy el único responsable de los posibles errores que este trabajo pueda contener. Sus posible aciertos, sin embargo, seguramente proceden de las muchas conversaciones e intercambios epistolares con todos los investigadores mencionados, especialmente con mi querida amiga y maestra Esperanza Guisán, quien falleció el 27 de noviembre de 2015 sin haber podido leer la última versión; quiero creer que le hubiera gustado su idea central: *las virtudes encuentran su justificación primordial, que no única, en su utilidad.*

Jeremy Bentham. Este trabajo defiende que la perspectiva humeana en esa teoría, basada en la distinción primordial entre virtudes naturales y artificiales, no sólo es compatible con el utilitarismo clásico, a pesar de las críticas de Jeremy Bentham, sino que puede contribuir a mejorarlo y desarrollarlo por medio de la sólida, compleja y plural visión de la moralidad que propone.

Palabras clave: invención del utilitarismo, utilitarismo del acto, utilitarismo de reglas, virtudes naturales, virtudes artificiales, ética de virtudes, justicia.

Abstract

In this paper, I will focus on the analysis of the little-known critique of David Hume's theory of virtues held by the father of classical utilitarianism, Jeremy Bentham. This paper argues that Hume's viewpoint in that theory, based on the fundamental distinction between natural and artificial virtues, it is not only compatible with classical utilitarianism, despite criticism by Jeremy Bentham, but can contribute to improve and develop it through the solid, complex and plural view of morality that proposes.

Keywords: invention of utilitarianism, act utilitarianism, rule utilitarianism, natural virtues, artificial virtues, virtue ethics, justice.

1. Introducción

¿Qué es una virtud? ¿Qué es el vicio? ¿Es la virtud una, o múltiple? ¿Qué tipos de virtud existen? ¿Depende la virtud de nuestra naturaleza o de nuestra voluntad? ¿Cuál es el fundamento de nuestra aprobación de las virtudes? ¿En qué elemento de la estructura de nuestro comportamiento nos centramos para determinar que algo es una virtud? ¿En nuestras acciones, en los conjuntos de éstas? ¿En las reglas que seguimos, en las normas? ¿En los estados de cosas resultado de nuestras acciones o de las reglas seguidas? ¿En los rasgos de carácter, en el carácter como un todo? ¿O más bien, en nuestros motivos, en nuestras intenciones?

A todas estas preguntas intentó contestar David Hume con su compleja y rica teoría de las virtudes. En dicha teoría se formula una original posición pluralista no sólo en relación con la cuestión de los objetos de atribución de la virtud o del vicio, sino también sobre la aún más compleja cuestión del fundamento para esta atribución, dentro de la cual la utilidad tendrá un papel dominante e incluso determinante, pero no exclusivo.

Esta atractiva teoría fue analizada de un modo muy crítico por Jeremy Bentham, uno de los creadores del Utilitarismo Clásico. Dicha crítica es muy poco conocida, pero muy interesante, en especial para una mejor explicación del posible papel de David Hume en la historia del Utilitarismo.

Tras exponer a continuación una serie de consideraciones hermenéuticas sobre mi lectura de la teoría de las virtudes de Hume, procederé a exponer

dicha teoría. A continuación analizaré también las críticas que Bentham formula contra ella. En la conclusión defenderé la compatibilidad de la teoría humeana con el Utilitarismo Clásico, así como la positiva incidencia que su *pluralismo* puede tener para la propia ampliación y desarrollo de ese mismo utilitarismo hacia formas no dogmáticas ni unidimensionales.

2. Hume y Bentham: tres enfoques posibles

Entre los estudiosos del utilitarismo, parece ser un lugar común hablar de la influencia de Hume en Bentham, en relación con la cual se suele además sostener que la admiración del fundador del Utilitarismo clásico por el pensador escocés se fue diluyendo con el tiempo fundamentalmente debido a que Bentham tendía a considerar que Hume no era clara o totalmente utilitarista.

Un estudio detallado y amplio de las relaciones entre ambos pensadores está todavía por hacer, así como un análisis también detallado del posible papel ocupado por David Hume en lo que se ha denominado “The invention of Utilitarianism”.²

La mayoría de los trabajos, por no decir todos, que abordan estas dos cuestiones, con grados también muy diversos de profundidad y acierto, lo hacen desde puntos de vista muy generales, llegando también a conclusiones muy globales, pero carentes en un cierto sentido de fundamentos sólidos. Es necesario contemplar tanto (a) la relación entre Hume y Bentham como (b) entre el pensador escocés y el utilitarismo, de un modo mucho más preciso y detallado, procediendo tema a tema, problema por problema. Ello hará el trabajo mucho más complicado y lento pero los resultados serán mucho más firmes.

En atención a esta consideración, en este trabajo voy a centrarme en un aspecto concreto de la relación entre Hume³ y Bentham⁴: la lectura crítica que Bentham lleva a cabo desde los supuestos del utilitarismo clásico de la teoría de las virtudes propuesta por David Hume.

A mi modo de ver hay tres formas básicas de acercarse al análisis de la crítica benthamiana de este aspecto de la teoría ética humeana: (a) la

² (Darwall 1994, pág. xviii).

³ Cfr. mi visión del pensamiento moral y político de David Hume en (Tasset 1999, 2004, 2012a).

⁴ Cfr. mi presentación del pensamiento de Bentham en (Vázquez García y Tasset 2002; Tasset 2003).

primera es simplemente considerar que, debido a las enormes “discontinuidades” existentes entre estos autores, sus teorías y sus épocas, es imposible plantearse el debate entre Bentham y Hume como un diálogo interno al propio utilitarismo clásico: Hume y Bentham estarían separados en un cierto sentido por un abismo conceptual insalvable;⁵ (b) la segunda, parte del reconocimiento de la existencia de evidentes “discontinuidades” entre ellos, pero lejos de paralizarse por estas rupturas, asume el hecho de las también evidentes “conexiones” entre ambos, reconocidas incluso por el propio Jeremy Bentham⁶ y (c), en tercer y último lugar, una última forma de acercarse al problema de la posible relación entre la ética de David Hume y el utilitarismo clásico por intermedio de su teoría de las virtudes, sería partir de la posibilidad de que esa relación no sea pura y ortodoxa,⁷ sino que Hume vaya en un cierto sentido más allá del Utilitarismo Clásico conformando un cierto tipo, muy original, de ética de las virtudes de bases utilitarista definida por la tesis de que la utilidad es el fundamento principal de la virtud, pero no su único fundamento ni por tanto la única raíz de la moralidad.⁸

Mi posición en este trabajo, profundiza en el esquema de la segunda posición, que tiende puentes entre Hume y Bentham, teniendo en cuenta la posibilidad sugerida por la tercera de que Hume vaya más allá del utilitarismo clásico, en especial en lo que se refiere al posible pluralismo humeano en relación con el fundamento utilitario de las virtudes morales. No comparto

⁵ Esta primera posición es defendida de un modo muy agresivo en (Long 1990); reeditado en (Long 2007).

⁶ Esta segunda posición interpretativa del debate Hume-Bentham en torno a las virtudes es defendida de un modo brillante por Fred Rosen en (Rosen 2003a); trad. esp. de José L. Tasset: (Rosen 2015).

⁷ Esta última y muy productiva versión es defendida por el filósofo de Oxford Roger Crisp en (Crisp 2005).

⁸ En (Crisp 2005, pág. 159) se expone en una amplia nota una exhaustiva lista de las referencias bibliográficas más relevantes en torno a la cuestión del vínculo entre David Hume y el utilitarismo, un asunto muy complejo y abierto a debate. Sobre este asunto y con posterioridad al artículo de Roger Crisp, hay que tener en cuenta en especial a: (Rosen 2003a).

En castellano y sobre este asunto, se han expresado “de algún modo” en contra Margarita Costa en (Costa 1993, 1994) y José Manuel Bermudo (Bermudo 1998); a favor, la defensa más amplia creo que es la contenida en (Tasset 1999) y también en (Tasset 1998a) y (Tasset 1998b).

Más allá de la disputa sobre los vínculos entre Hume y el utilitarismo, se han ensayado otras “reconstrucciones” de su filosofía moral y política; especialmente relevante, y discutible, es la polémica interpretación “contractualista” del pensamiento de Hume llevada a cabo por David Gauthier en (Gauthier 1979, 1982, 1992). He expuesto ampliamente las razones por las que considero inviable esta lectura, a mi modo de ver “forzada”, de la ética humeana, en (Tasset 2011).

el uso hermenéutico a mi modo de ver excesivo de la noción de “discontinuidad” empleada en la primera de esas posibles posiciones interpretativas; creo que no debe exagerarse en el establecimiento de “puentes” historiográficos ingenuos, pero tampoco parece muy útil cortar esos puentes cuando existen, aunque sean más frágiles de lo que suponemos.

Señaladas estas tres posibles vías de acercamiento al problema de la crítica benhamiana de la teoría de las virtudes de David Hume, así como mi posición general ante ellas, comenzaré por analizar los rasgos generales de dicha teoría, cuya falta de compromiso *unívoco* con los supuestos utilitaristas, al parecer, condujo a que Bentham cambiara sensiblemente su inicial apreciación positiva del pensamiento ético y político humeano.

3. Un esquema de la teoría de las virtudes en Hume

3.1 Objetivos de la teoría

David Hume aborda la construcción de su teoría de las virtudes tanto en el *Tratado de la naturaleza humana*⁹ como en la *Investigación sobre los principios de la moral*.¹⁰ Consideraciones adicionales de importancia sobre este asunto forman parte también de algunos de sus ensayos.¹¹

El objetivo final de toda esta teoría sostengo que es la construcción de una explicación del surgimiento, mantenimiento y desarrollo gradual de las instituciones sociales y políticas que hacen posible la vida humana en sociedad. Dentro de esta teoría es crucial la distinción entre virtudes naturales

⁹ En adelante citaré el Tratado de Hume por la edición española de Viqueira-Tasset-Seijas contenida en (Tasset 2012), usando la abreviatura estándar, T.libro.sección.párrafo; el texto inglés lo citaré cuando sea necesario por la edición original de (Norton David, Norton Mary, and Hume 2000)

¹⁰ En adelante citaré la segunda investigación de Hume por la edición española de Gerardo López Sastre ((Hume 1991), usando la abreviatura estándar EPM, parte.sección.párrafo; el texto inglés lo citaré cuando sea necesario por la edición original de (Hume 1998). A pesar de la existencia de diferencias entre *Tratado* e *Investigación*, el planteamiento general de Hume, en mi opinión, se mantiene constante. No obstante, los detalles de la teoría se exponen con mucha mayor precisión en el *Treatise*.

¹¹ En concreto abordó también de un modo específico la cuestión de los distintos modelos de virtud clásicos en los famosos “Four essays on happiness” (The Sceptic, The Platonist, The Epicurean, The Stoic), a pesar de que en ellos a veces evalúe los méritos no sólo éticos de los modelos sino también los, digamos, teóricos. Cfr. Mi estudio de estos cuatro ensayos contenido en (Tasset 2004) y la reedición corregida de estos cuatro ensayos contenida en (Tasset 2012).

y artificiales. También creo que es básica en ella la tesis acerca del distinto papel de la utilidad en la génesis y justificación de ambos tipos de virtud.

3.2 La definición de virtud

Una virtud en la terminología de Hume será un objeto (carácter o acción) que demanda aprobación.

En concreto, en la sección 9 de la *Investigación sobre los principios de la moral* Hume define de un modo sucinto la virtud, bajo el título general de “mérito personal” (objeto que demanda aprobación), como: “la posesión de cualidades mentales *útiles* o *agradables a la misma persona* o a los demás.” (EPM, 9.1.1.; trad. esp. p. 140).

Por otra parte, como la tesis clave de la ética de Hume es que la moralidad está determinada por el sentimiento, Hume añade más adelante en la misma obra una definición complementaria de la virtud en la que insiste precisamente en sus aspectos emocionales: “...*cualquier acción o cualidad mental que ofrece al espectador el sentimiento placentero de aprobación.*” (Hume 1991, p. 162; EPM, app.1.10).¹²

El vicio sería simplemente lo que proporciona el sentimiento opuesto (también en EPM, app.1.10.; trad. esp. p. 162).

La descripción llevada a cabo en el *Tratado* es coincidente, aunque más desarrollada en su correlación con los sentimientos de placer y dolor: “... toda cualidad de la mente es denominada *virtuosa* cuando produce placer por la mera contemplación, del mismo modo que toda cualidad que produce dolor se llama *viciosa.*” (T.3.3.1.30).¹³

¹² La definición humeana de “virtud” conecta su Ética (libro III del *Tratado e Investigación sobre los principios de la moral*, principalmente) con su Teoría de las pasiones o en términos más actuales, con su Psicología moral (libro II del *Tratado y Dissertation On The Passions*), ya que la aprobación y desaprobación son consideradas en esa teoría variantes de las pasiones indirectas.

¹³ Cuando Hume habla de “mere survey” o “mera contemplación” como elemento característico del juicio moral, interpreto que Hume quiere destacar que el juicio moral tiene una base distinta del juicio basado *meramente* en el auto-interés, esto es, del juicio egoísta. La mera contemplación nos lleva a juzgar desde un punto de vista imparcial, puesto que nuestros intereses no están en juego. Hume, sin embargo, nunca dijo que la imparcialidad fuera completamente opuesta a los intereses, aunque sí reconoció que los intereses en juego son un elemento a controlar para la génesis o producción de un juicio imparcial. En cualquier caso, la ausencia en un principio de implicación interesada facilita la imparcialidad. Cfr. Sobre las posibles diferencias entre la imparcialidad humeana y la utilitarista, (Crisp 2005, pág. 175 y ss.).

Según esta explicación de Hume, las virtudes o vicios serán aquellas cualidades y tendencias (de acción) que tienden a despertar en el observador placer o dolor¹⁴ sin que medie entre ellos una relación que pueda alterar el juicio (objetivo).¹⁵

En segundo lugar, y en un ejercicio de psicología asociacionista que casi desaparecerá en la *Investigación*, ese placer o dolor, sostiene Hume, por asociación de impresiones, dará lugar a una modalidad apacible de amor u odio.

Por último, y en tercer lugar, se producirá una asociación ahora de ideas entre la idea que causa nuestro dolor o placer y la de la persona que posee las cualidades.

La interacción entre esas dos asociaciones dará lugar a las pasiones indirectas de aprobación o desaprobación, ya específicamente morales.

Junto a esta compleja explicación psicológica del proceso que nos lleva a reconocer una cualidad o carácter como virtuoso o vicioso, Hume añade que hay una serie de características o criterios que conducen a ese reconocimiento de algo como una virtud. En concreto, habla de “cuatro fuentes distintas” (o fundamentos¹⁶, también podríamos traducir) de la virtud (T.3.3.1.30).¹⁷

¹⁴ En esta tesis se aprecia el epicureísmo de Hume, que según Fred Rosen actúa como un río recurrente en la filosofía británica de los siglos XVII y XVIII. Esta tesis está desarrollada de modo general en (Rosen 2003b); recientemente incluso la ha extendido a su interpretación, original y novedosa, del pensamiento de John Stuart Mill, cfr. (Rosen 2013).

¹⁵ Hume defiende no sólo que la base del juicio moral es el sentimiento, sino incluso el paralelismo existente entre virtud y cualidades secundarias, así como entre virtud y belleza, en la medida en que ambas son cuestiones de gusto y sentimiento; así que resulta que la virtud no existe en el objeto (como el color), esto es, en las acciones realizadas y además es determinada por el sentimiento (como la belleza). Ni una cosa ni la otra deben interpretarse en el sentido de que la virtud sea algo arbitrario o puramente subjetivo, ya que puede haber, de hecho hay, pruebas para determinar, por ejemplo, la percepción alterada de las cualidades secundarias, como ocurre en el caso de los colores; de la misma forma, podemos corregir nuestro sentimientos tendentes a favorecer la perspectiva a corto plazo, meramente auto-interesada, por medio de consideraciones más generales y distantes (Hume habla en concreto del “true interest” de la humanidad). (Cfr.EPM, 2.2.12.; trad. esp. pág. 44).

¹⁶ Ya no está hablando Hume, aquí, del proceso psicológico que conduce a la aprobación de un objeto y por tanto a su reconocimiento como una virtud, sino del fundamento moral existente para esta atribución.

¹⁷ Esta división en cuatro “fuentes” de la virtud se mantiene en ambas obras, aunque está mucho más desarrollada en la *Investigación*. En el *Tratado* Hume se concentra mucho más en el desarrollo y justificación exhaustiva de su tesis de la artificialidad de la Justicia, hasta el extremo de dar la sensación engañosa de que sólo estaba sosteniendo eso, o de que esta tesis era lo único importante que dicha teoría contenía. Así al menos lo creyeron muchos de los

Un rasgo de carácter, o indirectamente una acción, pueden ser considerados virtuosos o viciosos, atendiendo a si son:

Cualidades	Útiles	a otros	EPM: 3 y 5
		a uno mismo	EPM: 6
	Agradables	a otros	EPM: 8
		a uno mismo	EPM: 7 ¹⁸

La atención de los intérpretes se suele detener especialmente en las cualidades útiles a otros, ya que ahí estarían incluidas las llamadas virtudes artificiales, esto es, la Justicia y todas las llamadas por Hume “virtudes sociales”.

Hay que comenzar por señalar aquí (lo que será crucial a la hora de abordar más adelante la cuestión de si en contra de Jeremy Bentham esta teoría tiene un carácter al menos compatible con el Utilitarismo Clásico) que la aprobación moral tiene en cuenta, evidentemente, las acciones y sus consecuencias prácticas, aunque sólo en la medida en que estas revelan los motivos que las dirigen y llevan a realizarlas, que serán los auténticos objetos directos de evaluación.¹⁹

críticos coetáneos del *Treatise*, quizás muchos de ellos inducidos a error por el resumen que el mismo Hume hizo de su *Ética* en *A Letter From a Gentleman to His Friend in Edinburgh* (publicada no obstante de forma anónima), en la que la idea de la artificialidad de la Justicia era discutida de modo casi exclusivo; a pesar de ello, los críticos de Hume consiguieron que fuera rechazado para un puesto de profesor en la Universidad de Edimburgo. Cfr. (Hume, Mossner, and Price 1967); Una edición reciente en español de este escrito por Carlos Mellizo en (Tasset 2012).

¹⁸ A lo largo de la obra de Hume podemos encontrar muchos y variados listados de virtudes; en el *Tratado* cuando detalla las que incluye en cada una de estas cuatro categorías, especifica lo siguiente: (a) “useful to others”: generosity, humanity, bravery, beneficence, (b) “useful to oneself”: good sense, prudence, temperance, frugality, industry, assiduity, enterprise, dexterity (T.3.3.1.24); (c) “agreeable to others”: scalability, wit, ingenuity, cheerfulness; y (d) “agreeable to oneself”: courage, good humour and philosophical tranquility. Algunas virtudes entran dentro de varias categorías, por ejemplo, la “Benevolence” es tanto “useful to others” como “agreeable to oneself”; algunas otras, son tanto “useful” como “agreeable to ourselves”: courage, intrepidity, ambition, love of glory (T.3.3.2.13.); [c]onstancy, fortitude, and magnanimity (T.3.3.4.3.); finalmente, otras varias son tanto “useful” como “agreeable to others”: generosity, humanity, compassion, friendship, fidelity, zeal, disinterestedness, liberality (T.3.3.3.3.). Para un estudio detallado de todo el complejo y quizás hasta heterogéneo listado específico de virtudes en Hume, cfr. (O’Brien 2012).

¹⁹ Sayre-McCord (Hume and Sayre-McCord 2006, p. xviii) sostiene la imposibilidad de que Hume tenga vínculos con el utilitarismo porque las acciones nunca son para él objetos de nuestra evaluación moral. A mi modo de ver, este autor, referencia básica para muchos intérpretes antiutilitaristas de Hume, comete el simple error de leer de un modo muy parcial

Y aquí, en los motivos para la acción, es donde virtudes naturales y artificiales difieren.

3.3 Las virtudes naturales o artificiales y la utilidad

De hecho, podemos sostener que esta distinción surge, entre otras razones, por las dificultades que Hume tuvo para resolver la pregunta por el motivo conducente a los actos de justicia y a la virtud de la Justicia misma, no siendo ésta resultado de una pasión directa, *natural*.

Y es que en el caso de una virtud natural, existen en nosotros (a) disposiciones naturales de comportamiento hacia ellas, y (b) tendencias también naturales hacia la aprobación correlativa de esas mismas disposiciones y de su objeto, las virtudes naturales.²⁰

Por el contrario, las virtudes artificiales no poseen motivos naturales, predisposiciones o tendencias ni hacia su cumplimiento ni hacia su aprobación.²¹

La solución al problema, muy complejo, del motivo para la Justicia, necesitará por parte de Hume de un análisis específico, así como de la introducción de una dimensión evolutiva en la explicación de la génesis y aprobación de esta virtud.

Aun siendo quizás el elemento más rico e innovador de toda la teoría de las virtudes de Hume, no nos vamos a detener de un modo específico en

un texto de Hume (T.3.3.1.4.) en el que éste parece negar que las acciones sean objeto de evaluación, cuando en realidad dice que sólo lo serán en la medida en que estén vinculadas al carácter. Así pues, para que una acción pueda ser evaluada tiene que proceder de una cualidad (virtud) o del carácter mismo, ser indicio de un principio estable y duradero de la mente y que por tanto pueda extenderse a la conducta del individuo y formar precisamente ese carácter. Precisamente por eso, si una acción no cumple ninguno de esos requisitos, no serán tenidas en cuenta en la moral. Pero, la pregunta interesante es realmente la contraria, la alternativa: ¿y si lo son?; ¿contarán desde el punto de vista moral? En ningún lugar dice Hume que no sea así, lo que por otra parte es lógico, ya que las acciones son los únicos rasgos externos del carácter, la única manera de acceder a la evaluación de éste: ¿cómo si no es a partir de los actos valerosos podremos evaluar el valor de alguien, y su justicia, y su benevolencia? No hay otro modo más que a través de la utilidad directa o indirecta de estos actos y del carácter al que corresponden, del que son ejemplos, signos, pruebas externas; las únicas de las que disponemos. La influyente posición general de este autor, contraria a los vínculos de Hume con el utilitarismo, fue formulada originariamente en (Sayre-McCord 1996, por ejemplo en la pág. 280).

²⁰ Las virtudes naturales son aquellas que: "...no dependen del artificio e invención de los hombres" (T.3.3.1.1). Hume ejemplifica extensamente lo que entiende por virtudes naturales en T.3.3.3.4.

²¹ (Mackie 1980, 76-7).

él,²² ya que nos interesa más en este momento, y en este trabajo en concreto, mostrar tan sólo que hay dos tipos de virtudes en Hume y que éstas se originan a partir de pasiones distintas y también de una percepción diferente de su utilidad, como veremos a partir de ahora.

En cualquier caso, y sin entrar en detalles, la conclusión de Hume sobre el proceso que lleva al reconocimiento de un objeto (de la mente) como una virtud (o vicio) será que una virtud natural procede de un motivo natural, y una artificial, pues, de un proceso artificial, convencional, que generará, por medio de la educación y sobre todo por la experiencia de sus consecuencias benéficas, de su *utilidad*, un sentimiento y una inclinación (motivo) favorables a su práctica y aprobación.²³

En el caso de las virtudes naturales, la utilidad está también presente pero es siempre *directa*, producto de una acción simple. Puede ser, así, objeto de una pasión natural, directa, de una pauta de conducta simple.²⁴

Un ejemplo puede servir para aclarar el fundamento de las pasiones naturales.

No necesitamos convenciones que generen en nosotros motivos favorables a ayudar a nuestros parientes directos. Y si no los tenemos o mostramos, todos sabemos, de modo directo, y por un déficit en la pasión directa del amor, que nuestro comportamiento está sometido a un evidente vicio de “ingratitude” o “deslealtad”.²⁵

²² Sí lo he hecho anteriormente, en especial en el capítulo 6 de (Tasset 1999).

²³ Este proceso evolutivo (original en extremo), gradual, lento y cuya utilidad sólo se puede apreciar, como en el caso de la Justicia, “long term”, es a lo que se refiere, en mi opinión, Annette Baier cuando rescata la frase de Hume relativa a la existencia de “a progress of sentiments” como elemento clave del pensamiento moral y político de Hume; cfr. (Baier 1991). Para la primera aparición de este concepto evolutivo de sentimientos, T.1.3.13.17; en cuanto referido a la Justicia de modo específico, T.3.2.2.25; su vinculación más clara, sin embargo, con la Justicia y su utilidad me parece que es la formulada en EPM, 3.1.21: “La historia, la experiencia y la razón nos instruyen suficientemente en este progreso natural de los sentimientos humanos y en la ampliación natural de nuestra consideración por la justicia en proporción a nuestra familiaridad con la creciente utilidad de esta virtud.” (trad. esp., pág. 57)

²⁴ Siguiendo con su idea de que la virtud produce placer (y si no produce placer, no es virtud; aunque no todo placer esté asociado a una virtud, como es lógico), señala que las virtudes naturales (por ejemplo, un acto o carácter benevolente) producen bien a partir de cada caso individual o particular, en cada uno de los actos relacionados con ellas (por ejemplo, todos los actos benevolentes son virtuosos y producen bien siempre y de modo directo), mientras que las virtudes artificiales (especialmente la Justicia) y los actos derivados de ellas, sin embargo, producen bien sólo en tanto que forman parte de “un esquema o sistema de acción” (T.3.3.1.12).

²⁵ La interesante discusión humeana sobre el grado de estabilidad-universalidad o modificabilidad (cultural)-relatividad de estos motivos no puede ser abordada aquí, a pesar de ser

Por su parte, la utilidad de una virtud artificial es siempre indirecta. Además, suele requerir la realización de acciones complejas, normalmente de tipo colectivo. Así pues, el motivo para su realización y aprobación no puede proceder de una disposición simple, y en ese sentido “natural”, sino que requerirá una pauta compleja de acción, casi con toda seguridad con un carácter colectivo y no individual; necesitará, por simplificar, de un patrón de conducta artificial.²⁶

Así pues, las virtudes naturales poseen una utilidad directa y las artificiales, indirecta.

3.4 ¿Cómo hemos de interpretar la distinción humeana entre virtudes naturales y artificiales?

Y aquí llegamos a un asunto central desde un punto de vista interpretativo.

¿Puede sostenerse simple y llanamente que esa distinción entre dos tipos de virtud y sus diferentes tipos de utilidad, puede ser puesta en paralelo con la distinción contemporánea entre utilitarismo del acto y utilitarismo de la regla?²⁷

Mi opinión general en este asunto crucial es que cualquier atribución a Hume de forma nítida y concluyente de posiciones procedentes de la ética del siglo XX resulta en general problemática.

Como muy bien señala Roger Crisp, en realidad lo que hay que intentar, para poder entender la respuesta de Hume, es intentar hacerse las preguntas que él se hizo y en los términos en los que se las hizo.²⁸

Centrándonos, por tanto, en el problema que a Hume le interesa, que es el del surgimiento lento y complejo de estructuras e instituciones artificiales

uno de los puntos más interesantes de su planteamiento desde el punto de vista de la ética contemporánea. Cfr. A este respecto (Tasset 2000).

²⁶ Cfr. (Mackie 1980, 81). A la inversa, y como parece deducirse del argumento humeano, puede haber actos concretos resultado de estas virtudes artificiales que no producen bien de modo directo, sino sólo de forma indirecta, global, a medio o largo plazo y dentro del contexto de ese esquema general. Hume desarrolla esta idea de un modo sorprendente y en cierto sentido imprevisible al final de la *Investigación* por medio del llamado problema del *Sensible Knave* o *Bribón racional*; cfr. sobre este asunto mi trabajo monográfico (Tasset 2011) e *infra* el apartado 3.5.

²⁷ Como hizo en su momento Esperanza Guisán (Guisán Seijas 1985) y yo mismo en un cierto sentido asumí en parte (Tasset 1999), aunque en honor a la verdad, después de asumir esa interpretación, tendí a sustituir en mi argumentación el utilitarismo del acto por alguna forma simple de consideración directa de la utilidad.

²⁸ (Crisp 2005, págs. 159-60).

(evolución institucional) basadas en motivos naturales que permiten la supervivencia, primero, y el progreso, después, de los seres humanos, entenderemos mejor su teoría, que si, por el contrario, intentamos que nítida y tajantemente se corresponda con algún tipo específico de posición utilitarista actual.

Mas, esa distinción entre virtudes naturales y artificiales no procede sólo del hecho de que la utilidad de las primeras sea directa, mientras que la de éstas últimas es indirecta, sino de que las primeras funcionan sólo en el ámbito social próximo o inmediato, mientras que las segundas se instauran y constituyen fundamentalmente en relación con el ámbito social lejano y no inmediato.

Como consecuencia de la importancia que de modo manifiesto concede Hume a las virtudes artificiales, en algunos momentos puede parecer que minusvalora la importancia de las naturales y que olvida su proyecto de articulación de lo natural y lo artificial-convencional. Sin embargo, esto no es así, a pesar del tono general dominante en la exposición humeana.

Hume no sostiene en realidad que no exista lo que podríamos llamar una “moral natural”: en su opinión sí la hay; esta moral consistiría en la aprobación directa de ciertas cualidades o acciones;²⁹ pero el problema reside en que esas cualidades se refieren todas ellas al “ámbito próximo” y, fuera de él, pierden todo sentido, se disipa en gran modo su fuerza e influencia. Ahora bien, como una gran parte de la vida del hombre se desarrolla fuera de ese ámbito inmediato, la llamada “moral natural” explicará tan sólo una pequeña parte del “fenómeno moral” y necesitará de una extensión de sus límites que ya no podrá ser tan “natural” como en ese ámbito directo e inmediato.³⁰

La conclusión de Hume a este respecto parece ser, por tanto, que, dada la constitución mental y pasional humana, las virtudes no podrán cumplir

²⁹ Cfr. (Kliemt 1986, pág. 68). Desde un punto de vista sociológico se hace necesario señalar aquí la importancia que, como factores de cohesión y ordenación social, tienen las organizaciones sociales de ámbito restringido, como por ejemplo, los grupos de parentesco. No obstante, la tesis general de Hume acerca de la insuficiencia de estas organizaciones en posteriores estadios de desarrollo social se ve confirmada, ya que su influencia está restringida efectivamente a sociedades con dimensiones no excesivamente amplias.

³⁰ “...estas tendencias naturales a la alabanza y la crítica, cuando no se cuenta con un medio auxiliar artificial, llegan sólo tan lejos como la simpatía y la fantasía en cuanto facultades naturales. Esto limita naturalmente el papel de ordenación social de las evaluaciones morales así fundamentadas. (...) También las propias disposiciones naturales de comportamiento (...), que subyacen a las virtudes naturales se limitan a las personas próximas. En la medida en que son efectivamente “naturales”, en el caso de las [virtudes] naturales de Hume, se trata de puros fenómenos del ámbito próximo”. (Kliemt 1986, pág. 69.)

su papel de ordenación social, una vez que se produce un mayor desarrollo de la complejidad social, si no transforman sus bases naturales por medio de un proceso artificial, el cual deberá ajustarlas a las nuevas exigencias y necesidades.

En el mejor de los casos, una muy pequeña y primitiva sociedad tribal, como la de los pueblos cazadores y recolectores, puede responder a un concepto puramente natural de las virtudes. Con la ampliación de la interacción social a grandes números de individuos, que sólo es posible sobre la base de una superación artificial de la fijación humana al ámbito próximo, las virtudes y los instintos naturales son transformados socialmente en gran medida.³¹

En resumen, podemos decir, que las virtudes naturales y artificiales se distinguen, según Hume, en primer lugar, por el distinto tipo de utilidad que constituye la base de su aprobación y realización práctica y, en segundo lugar, por el ámbito social diferente en que se ejercen y en relación con el cual poseen influencia y validez. Mientras que en el ámbito próximo no necesitamos más que de las virtudes naturales, la ampliación de la vida social y política humana necesita generar virtudes artificiales, de las que la principal es la justicia. Lo natural forma la base de lo artificial, que a su vez desarrolla de un modo progresivo y complejo lo natural.³²

³¹ (Kliemt 1986, pág. 70.)

³² En (Merrill 2008, pág. 271) se insinúa que esta distinción pierde fuerza e importancia en la *Investigación*: “[Hume]...abandona en gran medida la terminología de *natural* vs. *artificial*, pero continúa manteniendo que la justicia constituye una virtud sólo en razón de la convención o el artificio”. Mi opinión es que Hume claramente se concentra en la *Investigación* en desarrollar su teoría de las virtudes artificiales, en especial en lo que se refiere a la Justicia, pero no abandona la distinción, sino que parte del reconocimiento de que como la utilidad de las virtudes naturales es directa, no necesita muchas pruebas ni mucho análisis. De un modo general, y a mi entender, lo que pierden importancia o peso son los términos “natural” y “artificial” y no la distinción entre la Justicia y las otras virtudes. Creo que la teoría en conjunto se mantiene, pero David Hume evita que la discusión, por otra parte puramente terminológica, se centrara excesivamente en el tema de la “artificialidad” de la justicia y de la propiedad que tantos problemas le había provocado.

Así pues, y aunque la forma de desarrollar esta distinción entre virtudes naturales y artificiales cambia del *Tratado* a la *Investigación*, dicha diferencia conceptual siguió constituyendo uno de los puntos más originales de la teoría moral y política humeana, precisamente el *gozne* de su crucial articulación entre utilitarismo y naturalismo. Cfr. (Crisp 2005, pág. 160) quien discrepa de esta atribución de naturalismo y considera que en el primer nivel es mejor atribuir a Hume una moral de sentido-común con un perfil de teoría de la virtud; para Crisp el Hume “utilitarista” sólo aparecería claramente en su teoría de la justicia.

3.5 Una aparente paradoja del concepto de “virtud artificial”. Breve apunte sobre el problema del “Sensible Knave” en la *Enquiry Concerning the Principles of Morals*.

Es interesante que en la *Investigación*, ante el hecho obvio de que todo contenido mental útil al propio sujeto constituye una virtud, así como ante el hecho también evidente de que esto no necesita mucha demostración, y a diferencia de lo que hizo en el *Tratado*, Hume se concentre casi exclusivamente en el análisis y defensa de su teoría en torno a las cualidades útiles a otros, de las que el modelo es la Justicia.

Sin embargo, el hecho de que la Justicia sea siempre útil para otros, pero no necesariamente ni de modo directo útil siempre para nosotros mismos, será la base de la aparente paradoja del *Sensible Knave*, que aparece en la *Investigación* (Cfr.Hume 1991, p. 156; EPM, 9.2.9.), pero no en el *Tratado*.

El brillante texto de la *Investigación*, al final de ésta, dice lo siguiente:

Tratando al vicio con el mayor candor y haciéndole todas las concesiones posibles, tenemos que reconocer que no hay en ningún caso el pretexto más mínimo para, desde la perspectiva del interés propio, concederle preferencia sobre la virtud; excepto, quizá, en el caso de la justicia, donde, considerando las cosas desde un cierto punto de vista, a menudo puede parecer que un hombre sale perdiendo por su integridad. Y, aunque se admita que sin el respeto por la propiedad ninguna sociedad podría subsistir, sin embargo, de acuerdo con la forma imperfecta en que se dirigen los asuntos humanos, un bribón inteligente puede pensar en casos particulares que un acto de iniquidad e infidelidad puede proporcionar una adición considerable a su fortuna sin causar una brecha considerable en la confederación o unión social. *Que la honestidad constituye la mejor política* puede ser una buena regla general, pero es susceptible de muchas excepciones. Y quizás pueda pensarse que se conduce con más sabiduría quien observa la regla general y se aprovecha de todas las excepciones. (Hume: EPM, 9.2.9.; trad. esp. págs. 155-156; Negritas mías)

He explicado en otro lugar³³ que esta aparente paradoja o dilema no es tal, sino un simple *problema* soluble en los términos de la propia teoría de Hume, por medio de, en primer lugar, la distinción entre virtudes naturales y artificiales y, en segundo lugar, por medio de su tesis acerca de la evolución de las instituciones artificiales de estabilización de la vida social humana.

Está claro que las cualidades que son útiles a otros, también pueden serlo para el propio individuo, aunque no de modo directo. Incluso en el caso de la Justicia, Hume es consciente de que ésta puede ser contraria directamente a la utilidad propia, al menos en algunos casos. Hume combate esta aparente paradoja por una parte señalando (a) la utilidad indirecta, global,

³³ (Tasset 2011).

del esquema de la Justicia, así como (b) destacando la importancia del desarrollo de un sentimiento de aprobación por los actos de justicia o por un carácter justo, que debe servir para favorecer la aceptación de la justicia incluso cuando va en nuestra contra a corto plazo y de un modo directo. También insiste, lo que es lógico, (c) en el desarrollo de instituciones de control, basadas en incentivos negativos para el *sujeto*, que vuelvan poco rentable aprovecharse del cumplimiento generalizado de las reglas por todos los demás, excluido uno mismo. El *Sensible Knave* o *Bribón inteligente* del que habla Hume, no deja de ser un bribón, un ladrón, un sinvergüenza, por mucho que sea racional y se aproveche de la posible utilidad de una hipotética ruptura de las reglas de justicia.

En cualquier caso, y a pesar del enorme interés de la discusión en torno a la *knavery* en Hume y sobre cómo ésta supone una amenaza para el esquema general de funcionamiento en el que se basa la virtud de la justicia, en este momento sólo nos interesaba mostrar aquí que el problema del *Sensible Knave* puede ser superado en los mismos términos y límites de la propia teoría de la virtud dentro de la que se lo formula. En conjunto, pues, la teoría de la virtud de David Hume constituye un eslabón crucial dentro de su teoría ética y política, sin duda, uno de los logros teóricos más relevantes de la filosofía de la ilustración europea. Más, ¿por qué Bentham al parecer no estaba de acuerdo con este diagnóstico?

4. La crítica de Bentham a la teoría humeana de las virtudes.

Bentham formuló la base de su posición sobre el tratamiento de la utilidad en la teoría de las virtudes de Hume en un conocido fragmento de su primera obra publicada, *A Fragment on Government* (1776).

Bentham comienza este texto, crucial para el estudio de su recepción del pensamiento de Hume, señalando el carácter decisivo de su crítica del contractualismo:

En cuanto al contrato originario,..., quizá valga la pena dedicarle algunas páginas para llegar a una noción precisa acerca de su utilidad y realidad. El hecho de que en tiempos anteriores, y aun hoy, se haya llamado la atención sobre el mismo lo hace merecedor de que lo tomemos en consideración. Por mi parte, siempre creí,..., que dicha quimera había sido, en realidad, demolida por Hume (...). Creo que no se oye ahora hablar tanto del contrato como antes. Las indiscutibles prerrogativas de la humanidad no necesitan apoyarse sobre los movedizos fundamentos de una ficción. (Bentham, Burns, and Hart 2008, pág. 439; Nota al margen: 1. Noción del Contrato Original demolida por Mr HUME)

Posteriormente, Bentham realiza una detallada exposición de su opinión respecto de las distintas partes del pensamiento humeano, haciéndolas corresponder con los tres libros del *Tratado* (conocimiento, pasiones y moral) y mostrándose muy crítico con Hume, especialmente con lo que considera implicaciones escépticas radicales de su epistemología contenidas en el libro I del *Tratado*:³⁴

(...) Tercer volumen del Tratado sobre la naturaleza humana, de HUME. Hay que suponer que nuestro autor [Bentham está criticando las ideas jurídicas de Sir William Blackstone, JLT] no ha abierto siquiera esta célebre obra, cuyas faltas, a los ojos de unos, y sus méritos, a los ojos de otros, han sido casi borrados por el esplendor de las más recientes producciones de la misma pluma. Es probable que nuestro autor, por magnanimidad o prudencia, no quisiera hacer caso de las enseñanzas de un enemigo; aún más probablemente, ni siquiera sabía que el tema en cuestión había sido tratado por este penetrante y agudo metafísico, cuyas obras rebasan las trilladas lecciones académicas. Pero no hay aquí motivos para tales temores. Aquellos que más alarmados puedan sentirse por los peligros de una libre investigación, aquellos que más íntimamente convencidos se hallen de que el más seguro camino de la verdad consiste en oír sólo a una parte, creo que no encontrarán nada que puedan considerar pernicioso en este tercer volumen. No pretendo remitir al lector a otra parte sino a aquella que, si no recuerdo mal, se halla libre de las objeciones que con tanta vehemencia se han dirigido recientemente contra la obra en general (Por el doctor Beattie, en su Ensayo sobre la inmutabilidad de la verdad). En cuanto a las dos primeras partes [libros I y II del Tratado, JLT], me inclino a creer que el autor se halla dispuesto actualmente a convenir con la opinión de que, sin gran pérdida para la ciencia de la naturaleza humana, puede prescindirse de ellas.³⁵ Lo mismo podríamos decir de una gran parte

³⁴ Esta interpretación escéptica, procedente de la lectura de Hume realizada por la mayoría de los contemporáneos de éste, convertida en estándar primero por James Beattie y después por la propia edición de las obras de Hume llevada a cabo por Green & Grose, es asumida de un modo creo que acrítico por Jeremy Bentham y posteriormente también por John Stuart Mill; llegará incluso a ser asumida también por Bertrand Russell. Sólo tras la publicación del decisivo trabajo de Norman Kemp Smith (Smith 1941) ya en el siglo XX comenzará a revisarse esta interpretación radicalmente escéptica del pensamiento de Hume. Mi tesis específica es que gran parte del rechazo que la ética y la filosofía política de David Hume despiertan entre los utilitaristas clásicos procede de la presunción de escepticismo que atribuyen de modo acrítico al pensamiento de Hume. Revisar y superar esta visión, obviamente, no garantizan que la relación de Hume con el utilitarismo sea menos difícil, pero permiten contemplarla de una manera más objetiva.

³⁵ Este texto no deja lugar a dudas sobre la opinión, negativa, que Bentham albergaba sobre la epistemología humeano y sus implicaciones; es llamativo, sin embargo, que incluya también en este juicio, toda la teoría de las pasiones de Hume, que está lejos de poder ser interpretada como simplemente escéptica: de hecho, el *Slave Passage*, en el que se somete la Razón al dominio, no tiránico, de las Pasiones recuerda en muchos aspectos al comienzo de la *Inquiry Concerning the Principles of Morals and Legislation* del propio Bentham, en el que se describe el comportamiento de los seres humanos como sometido al dominio del placer y del dolor, al fin y al cabo “pasiones” en la terminología de David Hume.

de la última [Libro III del Tratado, JLT]. Pero, tras haber llevado a cabo todas estas reducciones, quedará aún bastante para mantener a la humanidad bajo obligaciones indesligables. (Bentham, Burns, and Hart 2008, págs. 439-40)

La evaluación benthamiana de Hume acaba con una crítica a Hume procedente de Helvetius y con la conocida cita sobre el profundo impacto que provocó en Bentham la teoría de la justicia de Hume:

(...) Que el fundamento de toda virtud se halla en la utilidad se demuestra, con las debidas salvedades, en forma que no deja lugar a dudas en dicha obra; como Helvecio, creo que sobran todas las salvedades.³⁶ (...) Por mi parte, recuerdo bien que nada más leer la parte dedicada al tema noté que lo veía con toda claridad; por primera vez aprendí a llamar a la causa del pueblo la causa de la virtud. (Bentham, Burns, and Hart 2008, pág. 440)

Posteriormente Bentham desarrollará esta crítica de Hume en el apéndice “C” de su *Deontology*, titulado precisamente “Hume’s Virtues”,³⁷ así como en su artículo titulado “Utilitarianism”.³⁸

En todos esos textos, cuando analiza el pensamiento de Hume, la posición de Bentham es ambivalente. Esto resulta especialmente claro en el extenso apéndice de su *Deontology*: Hume es criticado duramente, pero a la vez, y en el mismo lugar, Bentham también expresa su admiración por la distinción humeana entre impresiones e ideas,³⁹ que consideró la base de su

³⁶ Esta última frase es la clave última de la disputa de Bentham con Hume en lo que respecta al concepto de virtud y lo que le vuelve escéptico respecto del posible papel de la teoría ética y política humeana en el desarrollo del paradigma utilitarista de racionalidad. Creo sinceramente que la resistencia de Hume a convertir la utilidad (y lo que ella puede conllevar, primacía completa de la acción sobre los motivos o el carácter, así como una excesiva insistencia en la racionalidad frente a los sentimientos) en el elemento explicativo único, monocausal, de la moralidad constituye uno de los mayores aciertos de la teoría ética de Hume. La utilidad y el utilitarismo consecuente explicarían para Hume una parte muy importante de esta experiencia, pero no la agotarían. Para un desarrollo de esta idea, v. infra. aptdo. 5.

³⁷ El texto de Bentham incluido en su *Deontology* procede del manuscrito UC xiv. 297-301 y 303-5 de junio de 1828; la primera edición de esta obra fue: *Deontology: or, the Science of Morality*, 2 volumes, edited by John Bowring (London, Longman, Rees, Orme, Brown, Green & Longman, 1834). Una edición crítica de esta obra en (Bentham 1983). En adelante citaré este volumen de las obras de Bentham de modo abreviado como (CW [Collected Works], V [Volumen V], más la página correspondiente), esto es, por ejemplo (CW, V p. 350).

³⁸ El artículo de Bentham titulado *Utilitarianism* se escribió para el editor de *The Westminster Review* en 1829 pero no llegó a publicarse. Hay una versión larga y otra más corta. Ambas versiones están incluidas en (Bentham 1983, CW, V).

³⁹ “Los servicios de Hume en muchas partes del dominio de la filosofía moral e intelectual, han sido inmensos, Fue el primero que estableció una distinción clara entre las impresiones y las ideas, distinción sin la cual sería casi imposible obtener nociones claras de muchos objetos de la más alta importancia. La distinción es evidente desde el punto que se

“fraseología”, teoría clave en la constitución del positivismo jurídico, una de las aportaciones principales de Bentham como filósofo del derecho.⁴⁰

En la versión general de la crítica benthamiana, Bentham señala que Hume es ambiguo respecto del concepto de utilidad, ya que unas veces lo considera sinónimo de “conducente a la felicidad” (CW, V, p. 322) y otras como “conducente a un fin o propósito propuesto” (CW, V, p. 323) “sea cual sea este fin o propósito” (CW, V, p. 323).⁴¹

Como consecuencia de esta discrepancia general (que Frederick Rosen ha demostrado que no afecta al carácter claramente utilitarista de la ética de Hume),⁴² Bentham señala de un modo más específico como problemas principales de la teoría humeana de las virtudes los siguientes.

presenta.-Veo un hombre: es una percepción. -Cierro los ojos, pero imagino que aún le veo: es una idea.” (Trad. esp. procedente de Bentham, Bowring, and Parcet i Viñuales 1835, pág. 213, nota 1^a). En la edición original y crítica de la *Deontología* esta nota es mucho más extensa e incluso Bentham sostiene que no entiende cómo se pudo hacer filosofía antes de esta distinción: “No sé qué hacía la gente antes de esta distinción. Fue un gran descubrimiento.” (CW, V, p. 350) Junto a esto, Jeremy Bentham cita esta idea de Hume, base del “criterio empirista de significado” y de su uso principalmente anti-metafísico, como la base de la “fraseología física” (también en CW, V p. 350.), punto central de su teoría de las “entidades ficticias”. Aquí está en mi opinión otra de las grandes y profundas influencias de Hume en el pensamiento de Bentham. Su importancia es tal que necesitaría, a mi modo de ver, un estudio independiente respecto de la cuestión de las virtudes en aras a poder abordarla en profundidad y de un modo preciso, como he sostenido al inicio de este trabajo que debe hacerse con la cuestión de la influencia de Hume en Bentham.

⁴⁰ Esta crítica a Hume y otras desperdigadas por la vastísima obra de Bentham, han llevado a Philip Schofield (Schofield 2006, p. 3), por ejemplo, a considerar que la opinión de Bentham respecto de Hume cambió, desde su inicial admiración en *A Fragment on Government*. Schofield hace referencia para este cambio de opinión a la discusión contenida en (Bentham 1983, pp. 289-290, 322-284). Fred Rosen señala, a mi modo de ver acertadamente (en una de las comunicaciones personales que tuvimos durante la preparación de mi estancia como Honorary Research Fellow en el UCL durante el año 2010), que si leemos completo el famoso texto benthamiano acerca de Hume en esa obra (v. supra), descubriremos que Bentham ya era muy crítico con Hume en ese texto y en esa fecha, lo que por otra parte no resulta nada extraño en Bentham, ya que éste en general siempre introduce respecto de todos los autores a quienes elogia comentarios muy críticos. De modo que, al parecer, la posición respecto de Hume no está claro que variara tanto con el tiempo.

⁴¹ Se repite casi con las mismas palabras más adelante en *Deontology*, (CW, V, p. 357).

⁴² No es nuestro objetivo aquí analizar los diferentes sentidos de la utilidad empleados por Hume, Smith, Bentham y Mill, aunque Fred Rosen señala la compatibilidad general del uso humeano con el utilitarismo clásico. Cfr. (Rosen 2003a, págs. 29 y ss.), cuya tesis “fuerte” es no sólo (a) que la utilidad es crucial (prime) en el pensamiento de Hume, sino (b) que influyó en la formulación por Bentham del principio de utilidad.

En primer lugar, Hume no define en su opinión correctamente la virtud,⁴³ por lo que no puede distinguirla de otros contenidos mentales (por usar la expresión humeana) que le son afines:⁴⁴

placeres, dolores, deseos, emociones, afecciones, pasiones, intereses, virtudes, vicios, talentos y otras entidades psicológicas son consideradas todas juntas...en un estado de la más perfecta confusión y sin ningún intento de mostrar qué relación guardan unos con otros (CW, V, p. 323).⁴⁵

La segunda crítica benthamiana a Hume tiene dos partes, aunque relacionadas entre sí: (a) al no definir, en su opinión, correctamente la virtud, Bentham acusa a Hume de confundir virtudes y dotes naturales; y (b) en la misma medida en que asimila virtudes y dotes naturales, tiende a olvidar que *las virtudes no están relacionadas con la inteligencia sino con la voluntad*, por lo que fallando de modo necesario esta condición en el caso de las virtudes naturales, la teoría de Hume se vendría abajo por su misma base.⁴⁶

Hay una primera observación técnica relativa a la terminología usada por Hume que es necesario realizar antes de evaluar esta crítica. Bentham opina que Hume se equivoca al concebir las virtudes como algo relacionado con la inteligencia, cuando a su juicio una virtud está siempre relacionada con la voluntad. Bentham malentendiendo el uso humeano de “mind”, que hace referencia al conjunto de los actos mentales, no a la inteligencia en exclusiva; desde el punto de vista humeano, la voluntad forma parte de la

⁴³ Esta crítica concreta parece especialmente injusta ya que el elemento más original del planteamiento de Hume es precisamente su definición de virtud (ver más arriba), más que la subsiguiente clasificación de las virtudes, que es en lo que se concentra Bentham.

⁴⁴ En términos generales, Bentham estaría afirmando que la teoría de las virtudes de Hume es errónea porque también lo es su teoría de las pasiones.

⁴⁵ A este respecto, no puedo dejar de señalar que Bentham parece centrarse en el libro I del *Tratado* (que contiene la teoría de las ideas que tanto admira) y después en el libro III (en el que Hume se ocupa de la Justicia). Pero, precisamente el engarce entre todos los conceptos y contenidos mentales se encuentra en el libro II del *Tratado*, “De las pasiones”, posteriormente resumido en la *Disertación sobre las pasiones*, que Bentham parece pasar por alto; cfr. Sobre la importancia de la teoría de las pasiones para la correcta apreciación de la ética y la filosofía política de Hume (Tasset 1999, 2004).

⁴⁶ Bentham adicionalmente señala que del planteamiento de Hume no se deriva ninguna consecuencia normativa o ni siquiera simplemente práctica (lo que ha sido recientemente refutado de un modo brillante en (Cohon 2008), por lo que para Bentham lo dicho por Hume “consiste sólo en pura especulación, ninguna de sus partes ha sido aplicada por él, o es susceptible de ser aplicada, de un modo en que se pueda usar para la práctica.” (CW, V, p. 324) Esta acusación de conservadurismo encubierto corre en paralelo y está ligada a la ya mencionada interpretación escéptico-radical de Hume que fue dominante en la época de Bentham y de Stuart Mill (y que Russell hereda) y que sólo empezó a cambiarse bien entrado el siglo XX.

estructura de nuestra mente (“mind”) tanto como cualquier sentimiento o pasión.

Más allá de esto, parece haber una mala comprensión general del propósito humeano. El título que aparece junto a algunas páginas del manuscrito original de esta obra de Bentham, “Las virtudes de Hume y las facultades intelectuales de J. Bentham”,⁴⁷ nos da una pista del asunto que preocupaba a Jeremy Bentham (que en absoluto era el mismo que ocupaba la mente de Hume): la posible relación, distinción y/o confusión humeana entre las virtudes y lo que Bentham consideraba simplemente facultades intelectuales naturales.

Esa anotación marginal muestra que Bentham no percibe la importancia clave del juego humeano entre lo natural y lo artificial, hasta el extremo de que, para oponerse a Hume y mostrar su originalidad, llega a oponer la virtud a cualquier clase de cualidad natural: “La virtud...denota una cualidad facticia [producida por el sujeto, JLT] en contraposición con una natural.”(CW, V, p. 347). Y, “[e]n la medida en que es facticia, es resultado de la voluntad, un ejercicio de la atención fijada sobre la cuestión, con un propósito a la vista. En primera instancia, y en cuanto requiere un sacrificio del bien presente en aras de un bien futuro y contingente, exige y está acompañada de auto-negación, lo que supone una cantidad mayor o menor de incomodidad (dolor).”(CW, V, p. 347).

Más adelante, por si no hubiera quedado claro, insiste: “No hay ninguna virtud donde no hay dificultad. La virtud implica una conquista sobre algo.”(CW, V, p. 359).

Junto a la negación de su posible carácter natural, Bentham niega también de modo completo su posible carácter intelectual:

Toda virtud es una cualidad moral por contraposición con una intelectual, esto es, una cualidad que pertenece a la volición, no al departamento intelectual de la constitución humana; una cualidad que es el resultado de la actividad de la voluntad, no del estado y condición del entendimiento... (CW, V, p. 347)

Finalmente, y lo que es más importante, al no atribuir Hume a la utilidad un carácter fundacional (esto es, de fundamento único), Bentham considera inadmisibles las tesis generales de éste sobre las virtudes, que, primero, conecta las virtudes con la utilidad, pero en la que sin embargo luego se matiza

⁴⁷ Cfr. Colección de Manuscritos benthamianos del UC xiv. 300, 301 y 303-5 (escritas en Junio de 1828), que llevan el título marginal de “Hume’s Virtues and J. Be[ntham]’s Intellectual Faculties”.

(“a few exceptions made”) que *no siempre las virtudes obtienen su valor y aprobación de la utilidad*.⁴⁸

5. Más allá de Bentham. Utilidad, virtud y moralidad

La crítica de Bentham que hemos expuesto en el apartado anterior incide principalmente en el hecho de que la utilidad no es el único fundamento para la consideración de una cualidad de carácter (de la mente, recordemos que dice Hume), o por extensión de las acciones derivadas de éste, como constitutivas de una virtud o merecedoras del apelativo de “virtuosas” (o su contrario).⁴⁹

Junto a eso, Bentham parece rechazar también el posible carácter natural de algunas virtudes y también su hipotético carácter en algunas ocasiones predominantemente involuntario, lo que señala de una manera algo confusa indicando que no se relacionan con el intelecto (al parecer involuntario, para él, un mero *estado*) sino con la voluntad misma (un proceso, una *actividad*) (V. Supra CW, V, p. 347).⁵⁰

Analizaremos brevemente la posible respuesta en términos humeanos a estas dos acusaciones *menores* y luego, aunque de un modo necesariamente breve, enfrentaremos los argumentos humeanos con la acusación *principal*, un tanto peculiar, de que Hume sería en su teoría de las virtudes *utilitarista*, pero no en el grado suficiente.

Otras críticas contra la atribución de una posición utilitarista a Hume son posibles y han sido formuladas desde la ética contemporánea, pero la cuestión global de la vinculación o desconexión de la ética y la filosofía política de Hume respecto del utilitarismo contemporáneo es una cuestión diferente y mucho más amplia de la planteada aquí por mí: *¿cuál es el peso de las críticas que Bentham le dirigió y, por tanto, es susceptible de ser interpretada, o no, en clave utilitarista la teoría de las virtudes de Hume?*

⁴⁸ V. supra nota 36^a.

⁴⁹ La crítica referida a la indefinición humeana de la virtud, choca con el hecho de que, probablemente, el rasgo más original de la teoría humeana es la definición de virtud; lo que ocurre es que obviamente no coincide con la definición de Bentham, que excluye de un modo completo de su explicación de las virtudes tanto su posible dimensión natural, como su carácter involuntario o su posible relación con el intelecto. Toda virtud parece ser para Bentham, por exclusión, artificial y exclusivamente volitiva.

⁵⁰ Es evidente que un rasgo de la voluntad puede tener bases tan “naturales” e “involuntarias” como uno de la inteligencia.

De la exposición que hemos llevado a cabo en el apartado anterior parece deducirse que, junto al hecho crucial de que la utilidad en Hume no es el único fundamento de la virtud, Bentham sostiene contra Hume que una virtud no puede ser nunca natural o involuntaria.

Es cierto que Hume no establece una diferencia clara entre capacidades naturales y virtudes morales, lo que sería una consecuencia lógica de su definición de virtud, pero además es que Hume se negaría a distinguirlas sobre la base de si su poseedor las ostenta voluntariamente o no (cfr. T.3.3.4.3-4).

Contra la opinión de Bentham, Hume podría simplemente haber alegado, por ejemplo y en primer lugar, que muchas virtudes, como la fortaleza de ánimo, son involuntarias.⁵¹

Por otra parte, la tesis de raíz epicúrea, que vincula la virtud o el vicio con el placer o el dolor sentidos a partir de “la consideración general de cualquier cualidad o carácter” (o de sus acciones derivadas, añadido), pueden volver involuntarias muchas de las virtudes, pues éstas podrían provocar dolor o placer en independencia de que sean voluntarias o no.

Ante este hecho cabe preguntarse cuál es el elemento clave en la evaluación de algo como una virtud, si no es la voluntariedad (que por otra parte, como libertad de indeterminación absoluta, Hume pensaba que no existía) ni desde luego su carácter natural o no. Como Roger Crisp señala de un modo certero: “Es, por tanto, la durabilidad o la permanencia de las cualidades morales lo que las lleva a ser el objeto primario de los juicios morales.”⁵²

Señalado eso, desde el punto de vista de Hume podríamos contestar ya adecuadamente a la pregunta clave de toda teoría de la virtud: “¿Qué cualidades deberíamos poseer?” o incluso “¿Qué tipo de persona (a partir de nuestras cualidades) deberíamos ser?” Y aquí la propuesta de Hume creemos que es totalmente compatible con el utilitarismo: las cualidades morales, en independencia de que sean naturales o artificiales, voluntarias o no, se hallan justificadas, esto es, *podemos establecer sin duda que debemos poseerlas*, en la medida en que promueven la utilidad.

⁵¹ En realidad una parte importante de los elementos del carácter que intervienen en casi cualquier virtud, o vicio, lo son. Cualquier proceso de concepción, deliberación y actuación morales tiene su base, necesaria, aunque no suficiente, en determinadas estructuras cognitivo-evolutivas (las “cualidades de la mente” de Hume) que no son completamente “naturales”, porque se desarrollan, pero que parten de una dotación mínima de carácter natural, que si no está presente, imposibilita tanto el sentimiento como el razonamiento morales y, por tanto, también la paralela actuación ética. Una vez más, la perspectiva evolutiva y gradual es decisiva para entender los puntos de vista humeanos.

⁵² (Crisp 2005, pág. 168).

Y esto es lo que se puede afirmar en clave, digamos, humeana sobre la primera parte de la crítica de Bentham, aquella en la que afirmaba tajantemente que una virtud sólo puede ser artificial y voluntaria.

Más compleja es la respuesta a la otra crítica benthamiana, la relativa a que la utilidad no tiene un papel fundacional (de fundamento exclusivo) en la teoría de las virtudes de David Hume.

Quizás sería bueno, no obstante, señalar que, en independencia de las críticas específicas dirigidas por Bentham contra algunas de las tesis contenidas en la teoría de la virtud de Hume, sin embargo, podríamos afirmar que Bentham aceptaría globalmente la tesis en que Hume hace de la utilidad el fundamento de la virtud como práctica social.⁵³

Y es que Bentham no podía más que estar de acuerdo de un modo global cuando Hume en la *Investigación* decía:

Parece que es una cuestión de hecho que en todos los asuntos la circunstancia de la *utilidad* es una fuente de alabanza y aprobación; que continuamente se apela a ella en todas las decisiones morales sobre el mérito y demérito de las acciones; que es la única fuente de esa alta consideración que se presta a la justicia, a la fidelidad, al honor, a la lealtad y a la castidad; que es inseparable de todas las demás virtudes sociales: de la humanidad, la generosidad, la caridad, la afabilidad, la indulgencia, la compasión y la moderación; y, en una palabra, que es el fundamento de la parte principal de la moral, la cual se refiere a la humanidad y a nuestros semejantes. (EPM, 5.44; trad. esp. pág. 99)

A pesar de un texto como éste, en general los especialistas tienden a destacar las diferencias existentes entre la posición de Hume y las del utilitarismo clásico o contemporáneo.

En independencia del sentido concreto que Hume da a la utilidad, que Bentham considera, como hemos visto, fundamentalmente ambiguo, tenemos que analizar aquí la cuestión concreta del papel que Hume le concede en su fundamentación de la virtud, ya que ese es, al parecer, el punto central de discrepancia entre Hume y Bentham.

Si volvemos al texto de Hume, vemos claramente dos cosas: (a) por una parte, afirma que la utilidad es siempre una fuente de aprobación y (b) por otra parte, afirma también que no toda aprobación procede de la utilidad.

Analicemos en primer lugar la primera tesis que, no por parecer obvia, es de menos trascendencia.

Como Fred Rosen señala a partir del comentario de una reseña anónima de los argumentos de Hume publicada en 1753, esto es, antes de la crítica de Bentham, lo esencial de dicha idea es que Hume explicaba la aprobación

⁵³ (Rosen 2003a, pág. 49).

moral en unos términos basados en el vínculo entre utilidad y placer, esto es, precisamente en los mismos términos que la tesis básica del Utilitarismo Clásico.⁵⁴

Ahora bien, igual que hará Bentham después, el recensor anónimo de 1753 llamará la atención sobre el hecho de que, aunque la utilidad es el fundamento de gran parte de las virtudes, no lo es de todo lo que Hume considera virtudes.

Es decir, por una parte, Hume estaría abrazando, a partir de sus raíces epicúreas (compartidas con Bentham), la tesis básica de lo que luego será el Utilitarismo Clásico (utilidad \rightarrow aprobación \rightarrow placer) y, sin embargo, estaría también proponiendo una crítica interna para este mismo principio: *hay fuentes de aprobación también conectadas con el placer diferentes de la utilidad*.

De este modo, vemos cómo el propio texto fundamental de Hume citado al principio de este apartado sirve para conectar a Hume y a Jeremy Bentham, pero también para separarlos, ya que muestra a las claras que Hume evita siempre caer en lo que podríamos denominar un *monismo utilitarista*.

Y es que en dicho texto, vemos que Hume dice de la utilidad que es una fuente (“a source”) pero no “la **única** fuente” (“the **only** source”) de la aprobación moral. Es cierto que incluso llega a decir que es “la **única** fuente” (“the **sole** source...”) en lo que respecta a virtudes como la justicia (y otras), pero no de todas (aunque también es cierto que la Justicia ocupa un lugar central en la teoría de las virtudes de Hume). Asimismo señala, en coherencia con su enfoque no reductivo ni monista, que es “inseparable de todas las demás virtudes sociales” (“inseparable from all the other social virtues”) pero no dominante ni exclusiva frente a otros factores posibles de aprobación. Finalmente, señala de modo claro que “es [un] fundamento de la parte principal de la moral” (“is a foundation of the chief part of morals”), pero en ningún caso dice “the sole foundation”; para acabar, hay que darse cuenta de que ni siquiera dice de “*toda* la moral” (*all* morals), sino, eso sí, de la *parte principal* de ésta, aquella que tiene que ver con la humanidad, esto es, con la interacción con otros.

La pregunta pertinente, finalmente, es por qué hace esto, por qué introduce todas estas consideraciones limitatorias del papel de la utilidad si su novedoso planteamiento en la *Investigación* procede precisamente del hecho de haber vinculado la aprobación moral con el placer, primero, y a

⁵⁴ (Rosen, 2003, pág. 33).

éste con la utilidad. A mi modo de ver, Hume está aplicando aquí su famoso argumento respecto de las posibilidades limitadas de la razón en ética y del papel predominante, no exclusivo ni excluyente, de las pasiones dentro del dominio de la moral.

De este modo, David Hume estaría evitando afirmar, creo que conscientemente, que la utilidad (en su teoría, en realidad, la Razón o lo que a veces llama *consideraciones de utilidad*) es el *único* fundamento de *toda* la moral, que la moral pueda consistir en un simple cálculo o consideración relativa a la utilidad de los motivos, del carácter e incluso finalmente, y de un modo derivado, de las acciones. Esta parte de la moralidad es crucial, necesaria, fundamental, pero no es la única ni debe serlo, al menos desde el punto de vista de la consideración humeana del fenómeno de la moral.

Creo en fin que, por tanto, el rechazo, aunque matizado, de Jeremy Bentham en relación con la teoría de las virtudes de Hume (más que probable origen del distanciamiento de Bentham respecto de sus planteamientos) procede de la percepción benthamiana de esta negativa de Hume a considerar la utilidad como único fundamento de nuestra aprobación. Creo, sin embargo, que Bentham se equivocó al enfrentarse a la posición de Hume de manera lateral o tangencial insistiendo en el hecho de que sus detalles eran confusos o criticables y eludiendo sin embargo entablar discusión directa con el posible supuesto central de discrepancia de Hume con el utilitarismo clásico: su afirmación de que la moral es un fenómeno complejo en el que las consideraciones de utilidad son cruciales, pero del que no están excluidas otras consideraciones, otras fuentes de valor, que pueden ser tan amplias como amplio es el propio y complejo fenómeno moral humano.

Por esta razón, quizás podamos, para terminar, hacernos las siguientes preguntas de un modo justo: ¿y si Hume, en independencia, de sus diferencias respecto del catálogo de virtudes específicas, llevara razón en su tesis sobre el fundamento no exclusivamente utilitarista de algunas virtudes? ¿Y si el utilitarismo, para poder ser viable, tuviera que incorporar una buena dosis de pluralismo? ¿Y si el monismo utilitarista tuviera que abrirse a elementos procedentes de otras tradiciones teóricas, por ejemplo, claramente la ética de las virtudes, con su insistencia, por ejemplo, en el hábito, la costumbre, la repetición, como elementos cruciales para la determinación del valor moral?

Responder estas preguntas debe ser un reto para el utilitarismo clásico (aunque tendrá que ser objeto, obviamente, de otros trabajos), tanto como para el resto de teorías éticas actuales, demasiado encerradas en la coherencia interna de sus propios discursos teóricos y alejadas en muchos casos

de la compleja naturaleza del mundo moral humano. Como señala ciertamente David Wiggins a propósito de la teoría de las virtudes de Hume:

Lo que una filosofía moral desarrollada podría perseguir es una explicación de la moralidad que integre el completo abanico de predicados morales, viéndolos como mutuamente irreductibles y mutuamente indispensables, no permitiendo ninguna primacía de los rasgos de carácter, de las prácticas, o de los estados de cosas –o permitiendo la primacía de todos a la vez. Tal teoría, no siendo consecuencialista ni estando centrada en las virtudes, podría dar cuenta de algunas de las sutilezas de los fenómenos morales en sí mismos y de nuestras consideraciones sobre ellos.⁵⁵

En esta defensa de la necesidad de una mayor complejidad en el acercamiento a nuestra comprensión filosófica de la moralidad, la teoría de las virtudes de David Hume que aquí hemos analizado (sobre todo a través de su lectura crítica por Bentham), puede ocupar un lugar destacado, así como contribuir al desarrollo, ampliación y mejora de la propia teoría utilitarista, uno de cuyos puntos fuertes ha sido siempre sin duda la capacidad para asumir e incorporar las críticas, no sólo las procedentes de su propia tradición sino, lo que es más loable, las procedentes de tradiciones rivales.

Bibliografía

- Baier, Annette. *A Progress of Sentiments Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1991.
- Bentham, Jeremy. *Deontology; Together with a Table of the Springs of Action; and the Article on Utilitarianism*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Bentham, Jeremy. John Bowring (ed.) & Pere Parcet i Viñuales (trad.). *Deontología O Ciencia De La Moral*. 2 vols. Valencia: Librería de Mallén y sobrinos, 1835.
- Bentham, Jeremy. J. H. Burns, & H. L. A. Hart (eds.). *A Comment on the Commentaries and a Fragment on Government*, The Collected Works of Jeremy Bentham. Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Bermudo, José Manuel. "David Hume: La Justicia Templada." En *David Hume. Perspectivas Sobre Su Obra*, edited by Margarita Ardanaz, Gerardo López Sastre, Félix Martín, Yolanda Ruano & Jaime De Salas Ortúeta, 147-64. Madrid: Editorial Complutense, 1998.
- Botwinick, Aryeh. "A Case for Hume's Nonutilitarianism." *Journal of the History of Philosophy* (1977): 423-35.

⁵⁵ (Wiggins 1996, pág. 140).

- Broiles, R. David, & David Hume. *The Moral Philosophy of David Hume. [with Special Reference to Section 1 of Part 1 of Book 3 of the "Treatise" .]*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964. <http://dx.doi.org/10.1007/978-94-011-9506-5>
- Capaldi, Nicholas. *Hume's Place in Moral Philosophy*, Studies in Moral Philosophy. New York: P. Lang, 1989.
- Cohon, Rachel. "Criticizing Hume's List of Virtues and Vices." En *Hume's Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2008. <http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199268443.001.0001> <http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199268443.003.0010>
- Costa, Margarita. "Antecedentes Del Utilitarismo En Los Moralistas Británicos Anteriores a Hume." *Telos: Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas* 2, no. 1 (1993): 9-14.
- Costa, Margarita. "El Utilitarismo De Hume." *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas* III, no. 2 (1994).
- Crisp, Roger. "Hume on Virtue, Utility, and Morality." En *Virtue Ethics, Old and New*, edited by Stephen Mark Gardiner, 159-78. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2005.
- Darwall, Stephen L. "Hume and the Invention of Utilitarianism." En *Hume and Hume's Connexions*, edited by M. A Stewart & John P Wright, 58-82. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.
- Gauthier, David. "Artificial Virtues and the Sensible Knave." *Hume Studies* 18, no. 2 (1992): 401-27. <http://dx.doi.org/10.1353/hms.2011.0388>
- Gauthier, David. "David Hume, Contractarian." *Philosophical Review* 88 (1979): 3-38. <http://dx.doi.org/10.2307/2184777>
- Gauthier, David. "Three against Justice: The Foole, the Sensible Knave, and the Lydian Shepherd." En *Midwest Studies in Philosophy* vii, 11-29. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- Guisán Seijas, Esperanza. *Como Ser Un Buen Empirista En Ética*. Santiago de Compostela: Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1985.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals a Critical Edition*. Tom L. Beauchamp (ed.). The Clarendon Edition of the Works of David Hume. Oxford, Oxford University Press, 1998.
- Hume, David. *Investigación Sobre Los Principios De La Moral*. Edición de Gerardo López Sastre. Madrid: Espasa Calpe, 1991.
- Hume, David. Ernest Campbell Mossner, & John V. Price (eds.). *A Letter from a Gentleman to His Friend in Edinburgh, 1745*. Edinburgh: University Press, 1967.
- Hume, David. David Fate Norton & Mary J. Norton (eds.). *A Treatise of Human Nature*, Oxford Philosophical Texts. Oxford: Oxford University Press, 2000.

- Hume, David. Geoffrey Sayre-McCord (ed.). *Moral Philosophy*. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 2006.
- Hume, David. *Tratado de la Naturaleza Humana*. Edición de Vicente Viqueira, José L. Tasset y Raquel Díaz Seijas. En *Hume: Obras*, editado por José L. Tasset. Madrid: Editorial Gredos, 2012, págs. 31-576.
- Kliemt, Hartmut. *Instituciones Morales: Las Teorías Empiristas De Su Evolución*, Estudios Alemanes. Barcelona: Editorial Alfa, 1986.
- Long, Douglas- G. “‘Utility’ and the ‘Utility Principle’: Hume, Smith, Bentham, Mill.” *Utilitas: A Journal of Utilitarian Studies* 2, no. 1 (1990): 12-39. Reprint En *Jeremy Bentham*, edited by F. Rosen, 3-30. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2007.
- Mackie, J. L. *Hume’s Moral Theory*, International Library of Philosophy. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Merrill, Kenneth R. *Historical Dictionary of Hume’s Philosophy*, Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements. Lanham, Md., [etc.]: Scarecrow Press, 2008.
- O’Brien, Dan. “Hume and the Virtues.” En *The Continuum Companion to Hume*, edited by Alan Bailey & Dan O’Brien, 288-302. London: Continuum, 2012.
- Rosen, Frederick. “Introduction.” En *Jeremy Bentham: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, edited by J. H. Burns, H. L. A. Hart & Frederick Rosen. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Rosen, Frederick. *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, Routledge Studies in Ethics and Moral Theory. London: Routledge, 2003.
- Rosen, Frederick. “Reading Hume Backwards (Utility as the Foundation of Morals).” En *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, 29-57. London; New York: Routledge, 2003.
- Rosen, Frederick. “Leyendo a Hume Retrospectivamente (La Utilidad Como Fundamento De La Moralidad).” *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas* 20, no. 2 (2015): 15-58.
- Rosen, Frederick. *Mill: Founders of Modern Political and Social Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Sayre-McCord, Geoffrey. “Hume and the Bauhaus Theory of Ethics.” *Midwest Studies in Philosophy* (1996): 280-98.
- Smith, Norman Kemp. *The Philosophy of David Hume : A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*. [S.l.]: Macmillan & Co Ltd, 1941. <http://dx.doi.org/10.1057/9780230511170>
- Tasset, José L. “Hume e o Utilitarismo: convergências e discrepâncias.” En PELUSO, Luis Alberto (org.): *Ética & Utilitarismo*, Campinas (São Paulo), Editora Alínea, 1998(a); págs. 27-48.

- Tasset, José L. "Hume Y La Ética (Contemporánea)." En *David Hume: Perspectivas Sobre Su Obra*, edited by Margarita Ardanaz, Gerardo López Sastre, Félix Martín, Yolanda Ruano and Jaime De Salas Ortueta. Madrid: Editorial Complutense, 1998(b), págs. 95-120.
- Tasset, José L. *La Etica y las pasiones un estudio de la filosofía moral y política de David Hume*. A Coruña: Universidade da Coruña, 1999.
- Tasset, José L. "El relativismo ético: su naturaleza y sus problemas." *Direito-USF (Universidade São Francisco, Brasil)* 17/2 (2000): 63-85.
- Tasset, José L. "Génesis y evolución del liberalismo clásico en el pensamiento político británico." *Telos: Revista iberoamericana de estudios utilitaristas* 12/1 (2003): 63-112.
- Tasset, José L. *David Hume: Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*. 2a ed. Barcelona: Anthropos, 2004.
- Tasset, José L. "De ladrones y reglas. (Una visión del problema del "Sensible Knave" desde un utilitarismo de la regla atemperado)." *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 52 (enero-abril 2011), 117-140.
- Tasset, José L. *Hume: Obras*, editado por José L. Tasset. Madrid: Editorial Gredos, 2012.
- Tasset, José L. "David Hume: el escéptico apasionado." En *Hume: Obras*, editado por José L. Tasset. Madrid: Editorial Gredos, 2012, pp. X-XCIII.
- Vázquez García, Francisco, y José L. Tasset (eds.). *Jeremy Bentham: De los delitos contra uno mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- Wiggins, David. "Natural and Artificial Virtues. A Vindication of Hume's Scheme." En *How Should One Live?: Essays on the Virtues*, edited by Roger Crisp, 131-40. Oxford: Oxford University Press, 1996.