

## LEYENDO A HUME RETROSPECTIVAMENTE

### LA UTILIDAD COMO FUNDAMENTO DE LA MORAL<sup>12</sup>

Frederick Rosen

*University College, London*

#### ABSTRACT

The tendency to see English utilitarianism as a fundamentally different enterprise from that of the so-called Scottish Enlightenment is mistaken. One must read Hume backwards (from the *Enquiry Concerning the Principles of Morals* to the *Treatise of Human Nature*), which, despite Hume's own advice, is rarely done by Hume scholars. In doing so, one more fully appreciates the importance of utility to Hume, and Bentham's subsequent employment of Hume's ideas.

**Keywords:** David Hume, Jeremy Bentham, Classical Utilitarianism, Utility.

#### RESUMEN

La tendencia a ver el utilitarismo inglés como una empresa esencialmente diferente de la abordada por la así llamada Ilustración Escocesa está equi-

1 [Recepción: 27 de febrero de 2015. Aceptación: 1 de marzo de 2015.]

2 [N. del T. Este trabajo fue publicado como "Reading Hume Backwards (Utility as the Foundation of Morals)", en *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, págs. 29-57. London; New York: Routledge, 2003. Fue reeditado posteriormente en F. Rosen: *Jeremy Bentham*, International Library of Essays in the History of Social and Political Thought. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2007. Agradecemos al Profesor Fred Rosen su permiso para traducirlo. La calidad de este ensayo, decisivo para el estudio de las relaciones entre el Utilitarismo clásico y David Hume, creemos que justifica sobradamente su publicación en español. La traducción es de José L. Tasset (Universidade da Coruña); contiene ligeras modificaciones respecto del original inglés todas ellas autorizadas por el Profesor Rosen. Ha sido realizada en el marco de un proyecto de investigación 2012-2014 del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España, referencia FFI2012-31209.]

vocada. Debemos leer a Hume retrospectivamente (desde la *Investigación sobre los principios de la moral* hacia el *Tratado de la naturaleza humana*), lo que, a pesar de la advertencia del propio Hume, es raramente llevado a cabo por los especialistas en Hume. Al hacerlo, se puede apreciar de modo más completo la importancia de la utilidad para Hume, así como el uso subsiguiente que hizo Bentham de las ideas de Hume.

**Palabras clave:** David Hume, Jeremy Bentham, Utilitarismo clásico, Utilidad.

Pocos especialistas contemporáneos han puesto mucho énfasis en la idea de utilidad dentro del pensamiento de Hume o en su influencia en el posterior utilitarismo de Bentham y de J.S. Mill o en su anticipación de éste.<sup>3</sup> Al leer a Hume retrospectivamente, esto es, desde los temas de Bentham hacia los de Hume, y desde la *Investigación sobre los principios de la moral* hacia el libro III del *Tratado de la naturaleza humana*, espero revelar un Hume diferente del expuesto comúnmente hoy en día.<sup>4</sup> Por ejemplo, John Stewart ha argumentado que no existe ninguna evidencia en la *Investigación* de que Hume abandonase la idea de simpatía, que él mismo había vuelto tan importante en el *Tratado* (v. Stewart 1963, 329). Leer a Hume hacia atrás puede no conducir a un rechazo de este argumento pero sí a

3 V., por ejemplo, los diversos artículos en (Norton 1993). Una excepción reciente es (Darwall 1994, esp. 76), quien concluye que Hume “abrió un espacio para el utilitarismo filosófico aún cuando no lo ocupó él mismo”. El argumento de Darwall consiste fundamentalmente en una comparación entre Hume y Francis Hutcheson, de la que emerge este “espacio” mencionado. Desafortunadamente, el análisis del utilitarismo de Bentham es muy limitado y muestra poca familiaridad con la reciente investigación sobre Bentham. Para otra comparación entre Hume y Hutcheson, impresa en el mismo volumen colectivo, que indirectamente arroja más luz sobre la deuda de Bentham con Hume a través de una comparación entre el estoicismo y el epicureísmo (v. Moore 1994, 23-57). Para un estudio reciente del utilitarismo de Hume (v. Crisp 2005).

4 Las referencias a la *Investigación* se harán por Hume 1998 (v. bibliografía final) y por números de sección y párrafo; las del *Tratado* por Hume 1978 y por números de página. [N. del T.: La traducción de todos los textos de la *Investigación sobre los principios de la moral* está tomada de la edición de Gerardo López Sastre; Madrid, Espasa-Calpe, 1991; la de los textos del *Tratado de la Naturaleza Humana*, procede de Tasset, José Luis & Díaz Seijas, Raquel: “Revisión y notas adicionales del TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA (*Ensayo para introducir el método experimental de razonar en los asuntos morales*), Traducción de Vicente Viqueira (1923)”, en *Hume*, Madrid, Editorial Gredos, 2012, págs. 31-576.]

una pregunta diferente. Porque es la utilidad y no la simpatía la que constituye el principio clave de la *Investigación* y buscaré establecer por qué Hume puso un énfasis tan grande en ella en la *Investigación* pero no en el *Tratado*, en el que la simpatía parecer ser de mayor importancia. Desde la perspectiva de la *Investigación*, el hecho de que Hume no abandonase expresamente la simpatía es menos importante que el énfasis que pone en la utilidad.

Mi acercamiento a Hume no es tan poco frecuente como uno podría pensar. El importante estudio de Knud Haakonssen sobre Hume y Adam Smith explora en gran medida a Hume a través de los últimos escritos de Adam Smith, que deben mucho a los análisis de Hume de los mismos temas. Pero, cuando llega al tema de la utilidad en Hume, Haakonssen afirma que “es una completa ilusión ver la última obra [la *Investigación sobre los principios de la moral*] como una aproximación al utilitarismo de una época posterior” (Haakonssen 1981: 5-6). La palabra “utilidad”, continúa, tiene un significado “bastante diferente del que le dan Bentham y los Mill” (Haakonssen 1981: 6, ver también 8). Para probar estas afirmaciones, Haakonssen no aporta ningún análisis o referencia y ninguna obra de utilitaristas de “una época posterior” aparece en la por otra parte extensa bibliografía. Si Haakonssen está preparado para leer a Hume retrospectivamente desde Smith, no está dispuesto a leerlo retrospectivamente desde “Bentham y los Mill”.<sup>5</sup> Al intentar hacer esto, uno se pregunta no sólo por la importancia que Hume le dio a la utilidad en su filosofía moral y política, sino también sobre si la idea de utilidad de Hume fue adoptada por los “utilitaristas de una época posterior”. Podría argumentarse que la utilidad fue una idea importante dentro del pensamiento de Hume, pero que los utilitaristas posteriores tomaron poco de él. Yo propondré la tesis más fuerte de que la utilidad fue de una importancia primaria dentro del pensamiento de Hume y que, además, influyó en el modo en que Bentham, por ejemplo, formuló su propio principio de utilidad.

Algunos expertos en Hume reconocen la importancia de la utilidad dentro de su pensamiento, pero usan varias categorías para distinguir su enfoque de los de los utilitaristas posteriores. H.O. Mounce, por ejemplo, distingue entre el “naturalismo” de Hume (tomado

---

5 Haakonssen 1981: 5-6, 8, 41. Ver también Capaldi 1992: 294-295, 304-5 y especialmente 365-6, en donde se propone una concepción muy general del utilitarismo, sin referencias específicas en las notas o en la bibliografía, que luego se emplea para establecer diferencias con la idea de utilidad de Hume.

supuestamente de Hutcheson) y el “racionalismo”, que él adscribe tanto a las visiones deontológicas (vinculadas con Kant) como al utilitarismo de Bentham (Mounce 1999: 77 y ss.). Mounce omite tomar en consideración el inicio mismo y el subsiguiente párrafo de la IPML de Bentham, en donde Bentham invoca a la “naturaleza” y señala el modo en el que la naturaleza, al colocar a los seres humanos “bajo el gobierno de dos soberanos que nos gobiernan, *dolor y placer*” determinan lo que hacen y lo que deben hacer (Bentham 1996: 11). La razón de que omita esta importante referencia está en que se concentra en el papel del cálculo racional en Bentham. También omite tomar en consideración el papel fundacional de los sentimientos de placer y de dolor en Hume y, simplemente, afirma que el cálculo racional presupone la pasión de la benevolencia. Mounce sólo se refiere al placer y al dolor en Bentham en la medida en que hacen posible el cálculo racional, supuestamente proporcionando un mecanismo por medio del cual la calidad puede ser reducida a cantidad (v. Mounce 1999: 79-80). Pero, en contra de la visión de Mounce, resulta claro que tanto para Hume como para Bentham, el placer y el dolor proporcionan motivos para la acción y que la razón se usa en subordinación a la pasión dentro de esta estructura. De ahí que la distinción entre naturalismo y racionalismo sirva sólo para oscurecer este punto fundamental que une a la mayoría de los utilitaristas clásicos.

Mounce también intenta distinguir entre Hume y Bentham argumentando que la concepción de la racionalidad de Hume difería de la de los teóricos del contrato social, quienes tendían a ver al individuo como separado de la sociedad, a la que él o ella acababa uniéndose de forma subsiguiente por cálculo racional. En contraste con Hume, de acuerdo con Mounce, Bentham supuestamente partía de una colección de individuos que eran tratados como los elementos principales, equivalentes sociales, en una ecuación química (v. Mounce 1999: 90). Mounce vuelve a errar a la hora de tomar en consideración lo que Bentham realmente escribió, cuando en *Fragmento sobre el Gobierno* explícitamente sigue a Hume no sólo al adoptar el principio de utilidad sino también al rechazar la doctrina del contrato social en favor de la costumbre, del hábito y de la convención como bases de la sociedad civil (v. Bentham 1988: 51-3). Mounce claramente es incapaz de colocar a Hume y a Bentham dentro de las categorías que ha inventado para ellos. Bentham no suscribe el individualismo racional que Mounce le adscribe, y la propensión de Hume por el cálculo utilitarista no se ajusta bien a la categoría naturalista, com-

pletamente separada del cálculo racional, que Mounce crea para él. Mounce llega a sentirse frustrado a veces con la negativa de Hume a ajustarse a sus categorías y, cuando se enfrenta con el uso que Hume hace de la utilidad y del cálculo racional en relación con la justicia en el *Tratado*, primero le riñe por no ajustarse a su posición original y luego se queja de que “habiendo criticado a los teóricos del contrato social por explicar la sociedad en términos utilitarios, él mismo adopta, en el curso de su investigación, precisamente esos mismos términos” (Mounce 1999: 98). Mounce no toma en consideración la posibilidad de que el problema pueda estar en sus categorías más que en el argumento de Hume.

### 1. LA UTILIDAD EN LA INVESTIGACIÓN Y EN EL TRATADO.

Leer a Hume retrospectivamente nos lleva inicialmente a la *Investigación* y a la fuerte afirmación de Hume acerca del papel de la utilidad:

“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)<sup>6</sup>

Una afirmación tan rotunda acerca del papel de la utilidad como “fundamento de la parte más importante de la moral”, aquella que está relacionada con la “humanidad y nuestros semejantes” debería parecer difícil de obviar. Pero, la generación más reciente de especialistas en Hume no ha tenido muchas dificultades en hacerlo. Esto se ha conseguido en parte minimizando el papel de la *Investigación* dentro de la filosofía moral y política de Hume a pesar de las afirmaciones expresas de Hume en sentido contrario (V. por ejemplo Bricke 1996; Snare 1991). Pocos especialistas aceptarían hoy el enfoque de Sidgwick según el cual “como el *Tratado* fue expresamente repudiado por su autor, he circunscrito principalmente mi atención a la obra

6 [Trad. de Gerardo López Sastre, ed. cit., pág. 99.]

posterior, que en opinión del propio Hume era de todos sus escritos “incomparablemente el mejor” (Sidgwick 1906: 205n; ver también Gauthier 1998: 17-18; Holtho 2000). D. D. Raphael ha argumentado que el juicio de Hume sobre el *Tratado* era principalmente un “juicio literario” y que deja abierta la cuestión de la importancia filosófica de la *Investigación* en relación con el *Tratado* (Raphael 1972-3: 92; v. también Whelan 1985: 4n). David Fate Norton lleva esta posición un paso más allá. Argumenta que ambas *Investigaciones* representan intentos de reformular los argumentos fundamentales del *Tratado* en una forma más clara y más atractiva. Como existía poca diferencia en lo sustancial entre el *Tratado* y la primera *Investigación*, “podemos asumir que Hume pensaba que la segunda *Investigación* era esencialmente consistente con el *Tratado* y que avanzó a partir de este trabajo anterior principalmente mediante la simplificación y aclaración de las tesis descubiertas allí” (Norton 1993b: 171; ver. Norton 1982). Aunque Norton admite algunas diferencias entre el *Tratado* y la *Investigación*, el énfasis en la utilidad en la *Investigación* no es una de ellas.

Haakonssen parece más consciente del problema de la relación entre el *Tratado* y la *Investigación* y no admite ninguna asunción simple de consistencia. Pero, como está leyendo retrospectivamente a Hume desde Smith y como su interpretación se centra en la manera en que Smith aúna dos corrientes diferentes de argumentación sobre la justicia procedentes del *Tratado*, la *Investigación* en su conjunto es obviada. Cuando a esta afirmación de Haakonssen le añadimos que la idea de la utilidad era diferente de la de los utilitaristas posteriores, no sorprende que se dedique a examinar el destino de la simpatía más que la promesa de la utilidad dentro de la *Investigación*. Como Haakonssen lo formula, “la siguiente explicación, por consiguiente, está basada principalmente en el *Tratado*, aunque la *Investigación* no será olvidada” (Haakonssen 1981:7).

Comencemos este examen de la *Investigación* considerando en primer lugar el concepto de utilidad propuesto en ella. Haakonssen no es el único en querer prestar atención a la diferencia perceptible entre el uso de la utilidad en Hume y las versiones posteriores. J.L. Mackie, por ejemplo, reconoce la importancia de la utilidad en Hume pero remarca las muchas diferencias entre Hume en la *Investigación* y los utilitaristas posteriores. Para Mackie, Hume no incorpora una idea como la de maximizar la utilidad a través de alguna clase de cálculo que tienda a la mayor felicidad del mayor número. No tiene

ningún concepto de medición de la utilidad. Es más, Hume, desde su punto de vista, está más preocupado por los motivos y el carácter que por la corrección e incorrección de las acciones y su medición (Mackie 1980: 151-4; ver Harrison 1981: 19-20, 87-8).

Geoffrey Sayre-McCord también quiere distinguir entre el utilitarismo contemporáneo y Hume negando, primero, que el empleo de la utilidad por Hume sea compatible con las versiones del utilitarismo del acto, de la regla, o de motivos actualmente en boga (Sayre-McCord 2001: 483). Para Sayre-McCord, Hume no escribió de la maximización de la utilidad, no defendió un cálculo para determinar el bien público, contempló los intereses de cada uno como opuestos a los de todos cuando determinamos la justicia, vio la virtud como deseable en sí misma y consideró ciertas virtudes como carentes de ninguna relación con el beneficio público (Sayre-McCord 2001: 483). Prosigue hasta denominar al enfoque de Hume la “teoría Bauhaus de la ética” —que “concede un papel central a la utilidad, pero lo hace sin convertir a la utilidad esperada o real de los actos, las reglas, o los motivos, o de los rasgos de carácter, en la medida o fundamento de la virtud” (Sayre-McCord 2001: 484). Describe la teoría Bauhaus en términos de “algo (una silla, una casa, o cuando se refiere a la ética, un rasgo perdurable de la mente o del carácter) [que] demanda aprobación, cuando lo hace, en virtud de su condición de *bien-ajustado* para el logro de ciertos fines o la solución de ciertos problemas” (Sayre-McCord 2001: 485).

Aunque este elemento de usabilidad y de adecuación de medios a fines puede muy bien haber formado parte de la idea de utilidad de Hume, no agota la idea de utilidad en Hume ni es una idea peculiar de la teoría de Hume. Es justo decir que lo que Sayre-McCord llama la teoría Bauhaus se adscribió al utilitarismo por intermedio de la tradición epicúrea y fue una característica del utilitarismo clásico. Pero, como una categoría definitoria que nos capacitaría claramente para ver lo que es distintivo en la ética de Hume o en el utilitarismo clásico de forma general, constituye sólo un elemento de una historia más compleja.

Esta descripción del uso de la utilidad en Hume depende de una visión de lo que es el utilitarismo, que guarda pocas semejanzas históricamente con utilitaristas como Bentham y J.S. Mill, sino más bien con una cruda versión del utilitarismo del acto concebida en el

siglo veinte como un hombre de paja al que atacar y rechazar.<sup>7</sup> Como veremos, por ejemplo, Bentham no suscribió tal posición y de hecho tomó muchas de sus ideas de Hume. Es más, en la cita colocada al comienzo de esta sección, Hume claramente afirma que la utilidad “es constantemente invocada en todas las decisiones concernientes al mérito o demérito de las acciones” —contradiciendo la visión de Mackie de su idea de utilidad como primariamente relacionada con los motivos y el carácter.

## 2. EL ROL FUNDACIONAL DE LA UTILIDAD

Podríamos comenzar a entender el papel de la utilidad en Hume y su influencia en los utilitaristas posteriores examinando el rol fundacional que le concede, como en la cita del comienzo de la última sección cuando sostenía que la utilidad era “en todas las cuestiones...fuente de alabanza y aprobación”. Un crítico coetáneo de la *Investigación* de Hume llamó la atención sobre el significado de “esa imprecisa y vaga idea de aprobación, que [Hume] formula para incluir el conjunto del sentimiento moral y sobre la que fundamenta la distinción entre virtud y vicio” (Anónimo 1753: 24). Y añade:

“Debe hacerse observar que la aprobación es una palabra de un significado muy indeterminado; y [que] el autor nunca ha pretendido precisar su significado. Es todo aquello en lo que obtenemos placer; todo aquello que consideramos útil o agradable.” (Anónimo 1753: 25)

De acuerdo con este autor, la idea de aprobación era una forma de vincular la utilidad con el placer. Aunque aceptaba que la virtud era útil a la sociedad al promover la felicidad general, negaba que concediéramos aprobación a la virtud a causa de su utilidad (Anónimo 1753: 33-4). Mientras que estaba de acuerdo con Hume en que la castidad, por ejemplo, tiene una gran utilidad pública, argumentaba que lo que sustenta la castidad como una virtud era “un instinto de natural modestia o un sentido del honor o el orgullo” y no su utilidad (Anónimo 1753: 34-5). De esa forma, un problema con el concepto de aprobación de Hume era que la aprobación no necesariamente

<sup>7</sup> Ver por ejemplo la descripción del utilitarismo por Capaldi 1992: 365-6; ver también Gauthier 1998: 21-2, 26 y ss. Una interpretación más simpatética aparece en Whelan 1985: 207, 21 y ss. Sin embargo, el análisis de Whelan es de alguna manera confuso, porque falla a la hora de considerar la *Investigación* seriamente como sucesora del *Tratado*.

estaba vinculada con la utilidad. Hume, por supuesto, nunca dijo que sólo la utilidad recibía nuestra aprobación, sino que insistió en que la utilidad siempre la recibía. Siempre preferimos lo que es útil a nosotros mismos y a la sociedad.

El autor anónimo también criticó a Hume por no haber advertido que mientras que la justicia, que estaba basada en la utilidad, podría obtener aprobación, otras más “exaltadas virtudes” y características, tales como la magnanimidad, la generosidad y el heroísmo recibían una mayor aprobación. Este hecho parecía minar la posición de Hume acerca de que la utilidad era “el fundamento principal de la aprobación y la alabanza” (Anónimo 1753: 36). Hume, por supuesto, nunca intentó establecer cantidades mayores o menores de aprobación y de ahí que se contentara con argumentar que por muy poca aprobación que podamos conceder a la justicia y a su fundamento en la utilidad, la cantidad o grado de aprobación no disminuye ese rol fundacional otorgado a la utilidad.

Estos comentarios y críticas del uso por parte de Hume del término “aprobación” llaman la atención sobre la importancia que concede al concepto en su uso fundacional. La utilidad de una acción, práctica o incluso una planta o animal la recomienda para nuestra aprobación. La aprobamos porque nos da placer: “El ojo se complace con el panorama de campos de trigo y de viñedos plenos de uva, de caballos que pacen y del ganado que pasta; pero huye de la visión de las zarzas y espinos que proporcionan refugio a los lobos y las serpientes.” (Hume 1998: 2.9)<sup>8</sup> Hume más tarde amplió su explicación de la relación entre la utilidad y el placer:

“La utilidad es solo una tendencia hacia un cierto fin; y es una contradicción en los términos que una cosa nos agrade como medio para un fin, cuando el fin mismo no nos afecta de ningún modo. Si la utilidad, por tanto, es una fuente de sentimiento moral, y si esta utilidad no se considera siempre con referencia al yo, se sigue que toda cosa que contribuya a la felicidad de la sociedad se recomienda a sí misma directamente para nuestra aprobación y buena voluntad. Aquí hay un principio que da cuenta, en buena parte, del origen de la moralidad. Y ¿qué necesidad tenemos de buscar sistemas abstrusos y remotos cuando hay uno tan obvio y natural?” (Hume 1998: 5.17)<sup>9</sup>

8 [Trad. de Gerardo López Sastre, ed. cit., pág. 42.]

9 [Trad. de Gerardo López Sastre, ed. cit., pág. 87.]

La utilidad (que incluye los medios, los fines y el modo en que se ajustan ambos (cfr. Haakonssen 1981: 41)) casi llega a convertirse en sinónimo aquí de “la felicidad de la sociedad”, y tal utilidad se recomienda a sí misma para nuestra aprobación en virtud de su conexión con la felicidad al proporcionarnos placer. Es más, Hume pretende considerar esta utilidad como el fundamento de la moralidad. En una nota al pie añade que “A ningún hombre la resulta completamente indiferente la felicidad y la miseria de los demás. La primera tiene una tendencia natural a proporcionar placer; la segunda, dolor.” (Hume 1998: 5.17n).<sup>10</sup>

Hume pretende en estos textos rechazar la idea de que la aprobación moral está basada en el egoísmo y emplea para hacerlo la idea de aprobación de la utilidad, basada en el placer que proporciona. Aprobamos la utilidad de una práctica u objeto no porque afecte a nuestra preocupación egoísta por nuestro propio bienestar, en cuanto opuesto al de otros, sino porque nos proporciona placer, en independencia de si afecta o no a nuestro auto-interés. Conectado con este lazo entre utilidad, aprobación y placer, está la simpatía con el placer y el dolor de otros que compartimos como parte de nuestra humanidad. Nuestra simpatía por la humanidad, sin embargo, no es la fuente del placer; nuestros sentimientos de placer a través de la aprobación de la utilidad constituyen la fuente de nuestra humanidad. Si no experimentáramos placer ante la visión de los grandes y útiles hechos y prácticas de otros seres humanos, no seríamos capaces de desarrollar la simpatía con la humanidad que es un aspecto de la aprobación moral. Hume adopta esta posición en una cauta, aunque clara, nota que añade al fragmento recién citado, en la que separa la utilidad y la felicidad del auto-interés. Primero escribió:

“Es inútil llevar nuestras investigaciones hasta el extremo de preguntar por qué tenemos humanidad o un sentimiento de hermandad para con los otros. Basta con que esto se experimente como siendo un principio de la naturaleza humana. Tenemos que detenernos en algún sitio en nuestro examen de las causas; y en toda ciencia existen algunos principios generales más allá de los cuales no podemos esperar encontrar un principio más general.” (Hume 1998: 5.17n)<sup>11</sup>

Si la nota de Hume hubiera terminado aquí, podríamos atribuir a los seres humanos una empatía o un sentimiento de humanidad que

10 [Trad. de Gerardo López Sastre, ed. cit., pág. 87, n. 39.]

11 [Trad. de Gerardo López Sastre, ed. cit., pág. 87, n. 39.]

fuera en sí mismo el fundamento del bienestar humano. Pero, luego continúa como sigue:

“A ningún hombre la resulta completamente indiferente la felicidad y la miseria de los demás. La primera tiene una tendencia natural a proporcionar placer; la segunda, dolor. Esto es algo que todo el mundo puede encontrar dentro de sí mismo. No es probable que estos principios pueden resolverse en principios más simples y universales, cualesquiera intentos puedan haberse hecho con vistas a este propósito.” (Hume 1998: 5.17n)<sup>12</sup>

Así que parece que la felicidad y la miseria en otros estimulan en nosotros una respuesta en términos de placer y dolor. Estos sentimientos sucesivamente son la fuente del desarrollo de nuestro sentido de humanidad y de nuestra aprobación de la utilidad, en particular en relación con la humanidad en general o para con los miembros de nuestra propia comunidad. Este sentido desarrollado de humanidad nos capacita para expresar “una aprobación general [de] lo que resulta útil a la sociedad y [una censura de] lo que es peligroso o pernicioso.” (Hume 1998: 5.39)<sup>13</sup>

Que Hume otorga un papel fundacional a los sentimientos de placer y de dolor quedaba claramente establecido en numerosos lugares en el temprano *Tratado*:

“El impulso fundamental o principio motor de la mente humana es el placer o el dolor, y cuando estas sensaciones se suprimen en nuestro pensamiento y en nuestro sentimiento somos en gran medida incapaces de pasión o acción y de deseo o volición.” (Hume III.III.I, 1978: 574)<sup>14</sup>

“Hemos señalado ya que las distinciones morales dependen enteramente de ciertos sentimientos peculiares de dolor o placer y que cualquier cualidad [mental] que en nosotros o los otros nos produce satisfacción por su consideración o contemplación es en consecuencia virtuosa, igual que todo lo de esta naturaleza que produce desagrado es vicioso.” (Hume III.III.I, 1978: 574–5)<sup>15</sup>

Hume también vincula los sentimientos de placer con la aprobación (Hume III.II.I, 1978: 477), y en general el *Tratado* contiene un buen número de importantes discusiones sobre el placer y el dolor, particu-

12 [Trad. de Gerardo López Sastre, ed. cit., pág. 87, n. 39.]

13 [Trad. de Gerardo López Sastre, ed. cit., pág. 94.]

14 [Trad. de Viqueira-Tasset-Seijas, ed. cit. pág. 529.]

15 [Trad. de Viqueira-Tasset-Seijas, ed. cit. pág. 529.]

larmente en relación con la virtud y la utilidad (v. por ejemplo, Hume III.I.I, III.I.II, III.II.VI, III.III.V, 1978: 469–71, 472, 475, 528, 614). En parte, estas discusiones del placer y de la felicidad, en el *Tratado* y también en la *Investigación* están relacionadas con la creencia de Hume de que la virtud está basada en la felicidad y que se adapta bien a la moralidad de una persona ordinaria. Esta propensión subyacente por la felicidad se refleja, entonces, en lo que un comentarista ha llamado “la ciega aceptación de los deseos y preferencias reales de la humanidad –esto es, su completo acuerdo con la vida común, o al menos con los principios implícitos en ella y discernibles para un ojo atento” (Danford 1990: 160). En éste aspecto y en otros muchos Bentham fue un atento estudioso de Hume, como cuando escribió en relación con el principio de utilidad:

“Esto no constituye nada nuevo ni injustificado, ni una teoría inútil. En todo esto, no hay más que la práctica de la humanidad, allí donde tiene una clara visión de su propio interés y se ajusta perfectamente a él.” (Bentham 1996: 40)

Antes de eso en la IPML advertía que “por la constitución natural del género humano en muchas ocasiones en sus vidas, los hombres en general abrazan este principio sin pensar en él” (Bentham 1996: 13). Es más, tanto Hume como Bentham creían que la teoría y la práctica de las doctrinas morales austeras y ascéticas eran la fuente de mucha infelicidad en la sociedad. Cuando Hume escribe del carácter, tiende a usar términos como “sociable”, “bondadoso”, “humano”, “misericordioso”, todos los cuales eran útiles a uno mismo y a la sociedad y proporcionaban placer y recibían aprobación. En un importante pasaje, Hume hizo una lista con numerosas cualidades que eran inmediatamente agradables al proporcionar placer, aparte de su utilidad, y en este proceso rechaza una línea de Horacio en el sentido de que el melancólico odiaba al alegre. Hume contestaba con el comentario de que “cuando la alegría es moderada y decente, la gente seria es la más encantada, porque disipa la tristeza que normalmente los oprime y les ofrece un goce que no les resulta usual.” (Hume 1998: 7.1)<sup>16</sup> La naturaleza misma parecería dictar que respondamos al placer y lo aprobemos, por muy misantrópicos que podamos ser o por mucho placer que podamos obtener de los actos de crueldad. Aunque Hume era consciente del lado oscuro del carácter humano, él insistía en el modo en que el placer posibilita que se desarrolle la simpatía humana

16 [Trad. de Gerardo López Sastre, ed. cit., pág. 120.]

y que responda favorablemente ante la utilidad y otros sentimientos más directamente agradables. Ésta constituye una fuerza poderosa y el principal factor motivacional que respalda la moralidad.

Aunque Hume otorgó a la utilidad un papel importante en su pensamiento, en muchos aspectos un papel mayor que el que le concedieron los escritores antiguos o modernos de la tradición epicúrea, no asumió de forma simple que debiéramos aprobar la utilidad como doctrina moral o imperativo. Como un intérprete ha señalado:

“De hecho, la *Investigación* de Hume es un intento de establecer empíricamente la validez del principio utilitarista. Hume no está manteniendo simplemente que los espectadores *deberían* aprobar aquellas cualidades que tienden a promover la felicidad de la humanidad. Está intentando mostrar que, como una cuestión de hecho, aquellas cualidades que tienden a promover la felicidad de la humanidad *son* aprobadas por espectadores desinteresados.” (Glossop 1967, 536)

A veces, sin embargo, los intentos de Hume de mostrar que empíricamente la utilidad casi siempre recibe una respuesta en términos de placer parecen estar entremezclados con la recomendación de que debería ser así. Por ejemplo, Hume no distinguió claramente entre los sentimientos de aprobación y los juicios de aprobación, de modo que el vínculo entre los sentimientos de placer y la aprobación no es tan directo como él parece indicar. Es más, se puede argumentar que la aceptación de Hume del principio de utilidad como el estándar común implicaba un movimiento por su parte “gradualmente desde la elucidación descriptiva hasta la aprobación o aceptación de la utilidad como el estándar apropiado, sin afirmar nunca de un modo inequívoco una fórmula ética prescriptiva” (Whelan 1985: 211). Aunque estas críticas son un lugar común y son relevantes, Hume mismo era favorable a que la utilidad fuera entendida primero en términos empíricos:

“De hecho, ¿cómo podemos suponer que sea posible que si se sometieran al juicio de cualquiera que tenga un corazón humano un carácter o sistema de conducta que es beneficioso y otro que resulta pernicioso para la especie o para la comunidad, que ni siquiera concediera una fría preferencia al primero, o le atribuyera la consideración o el mérito más pequeños? (Hume 1998: 5.39)<sup>17</sup>

---

17 [Trad. de Gerardo López Sastre, ed. cit., págs. 93-94.]

Hume, después, continúa en esta línea para argumentar que por muy autointeresados que podamos ser, seguimos teniendo “*alguna* propensión hacia el bien de la humanidad”. “Un hombre que va paseando”, continúa, “¿pisaría con el mismo gusto los pies de una persona con gota, y contra la que no tiene nada, que la dura piedra y el pavimento?” (Hume 1998: 5.39).<sup>18</sup> Este sentimiento de humanidad, por tanto, tiene “*alguna* autoridad sobre nuestros sentimientos y [hace] que demos una aprobación general a lo que resulta útil a la sociedad y que censuremos lo que es peligroso o pernicioso.” (Hume 1998: 5.39)<sup>19</sup> Después, Hume generaliza esta posición del modo siguiente:

“Hasta tal punto se parece toda la humanidad al principio bueno [de los maniqueos, N. del T.] que, donde el interés, el deseo de venganza o la envidia no pervierten nuestra disposición, siempre nos inclinamos, en virtud de nuestra filantropía natural, a conceder la preferencia a la felicidad de la sociedad y, en consecuencia, a la virtud sobre su opuesto. Una malicia absoluta, gratuita y desinteresada quizás nunca tiene lugar en el corazón humano; o si lo ha tenido, debe haber pervertido tanto todos los sentimientos morales como las emociones humanitarias.” (Hume 1998: 5.40)<sup>20</sup>

Así pues, en este material Hume defiende que la utilidad proporciona placer y que respondemos a este placer otorgando aprobación a la utilidad. A la vista de esto, Hume ha llevado a cabo una gran revolución y consecuente simplificación de la teoría moral. Si asumimos que la moralidad existe, y debemos hacerlo porque la vemos empíricamente por todas partes en la sociedad humana, la utilidad y el placer deben funcionar en la forma en que él indica que deberían hacerlo. “La maldad absoluta, sin causa y desinteresada”, o no existe o si lo hace, no puede haber moralidad.

Hume no era tan ingenuo como para creer que nadie prefiera pisar a otro antes que andar por el camino correcto y creía (como indicaba en la última cita) que existían fuentes de infelicidad (por ejemplo, el interés, la venganza, la envidia, etc.). Él reconocía otras fuentes de infelicidad como cuando se refería en algún lugar a “una carencia de FORTALEZA EN LA MENTE”, que de no darse capacita a las personas para resistir las tentaciones del placer inmediato y para buscar la felicidad a largo plazo (Hume 1998: 6.15). En otro lugar, reconocía

18 [Trad. de Gerardo López Sastre, ed. cit., pág. 94.]

19 [Trad. de Gerardo López Sastre, ed. cit., pág. 94.]

20 [Trad. de Gerardo López Sastre, ed. cit., pág. 95.]

la existencia de un tipo de persona (“Ese monstruo imaginario”) sin ninguna preocupación por sus semejantes (Hume 1998: 6.5), pero parecía negar a esta fuente de infelicidad una base específica en la naturaleza humana: “Uno puede aventurarse a afirmar que no hay una criatura humana a la que la aparición de la felicidad –cuando no hay lugar para la envidia o la venganza– no proporcione placer y la aparición de la desdicha, incomodidad. Esto parece inseparable de nuestra estructura y constitución.”(Hume 1998: 6.3n).<sup>21</sup> Como ejemplo de esto, se refiere al “avaro quejumbroso” quien, argumenta, alababa la frugalidad en los demás incluso aunque el avaro no contribuiría ni con un chelín para ayudar a otros. Pero, el avaro respondía con placer ante las ideas de industriosisidad y frugalidad y, al hacerlo, reflejaba tanto los sentimientos de humanidad como la conexión con la utilidad y el placer que Hume atribuye a todo el mundo (Hume 1998: 6.3n). El egoísmo no era, para Hume, ni una fuente de la moralidad ni tampoco del mal. Simplemente lo aleja a uno de la comprensión del lenguaje, las formas y, sobre todo, los fundamentos de la moralidad. Cuando denominamos a alguien “vicioso”, “odioso” o “depravado”, usamos un lenguaje común a la sociedad y a la humanidad y, este uso del lenguaje, presupone la aceptación de una moralidad común y de su fundamentación en el placer y el dolor a los que incluso el más depravado tiene acceso. Incluso los ladrones y los piratas, creía Hume, deben tener un sistema de moralidad, incluso un sistema de justicia distributiva, que regula sus organizaciones (Hume 1998: 4.15).

Resultaría tentador usar los propios ejemplos de Hume en contra suya y afirmar que el melancólico a menudo odia al afortunado por hacerlo sentir su melancolía incluso de forma más aguda al comparar su situación con la de los otros. Es más, hay personas que sienten gran placer al aprovecharse del mal ajeno (e incluso con peores actos de crueldad), aunque estén disponibles numerosas alternativas. Hume no negó que tales actos de crueldad existan y reconoció cierta clase de lucha entre la moralidad y la virtud por un lado, y la inmoralidad y el vicio, por otro, como en el siguiente fragmento:

“Pero tenemos que observar que estos principios son [sociales] y universales. De alguna manera forman el *partido* de la humanidad contra el vicio o el desorden, su enemigo común; y, según la preocupación benévola por los demás se difunde en mayor o menor medida

21 [Trad. de Gerardo López Sastre, ed. cit., pág. 102-103, n. 47.]

entre todos los hombres, y es la misma en todos ellos, aparece con más frecuencia en el discurso... Aunque otras pasiones sean quizás originariamente más vigorosas: sin embargo, al ser egoístas y privadas, son a menudo dominadas por su fuerza, y ceden el dominio de nuestro corazón a esos principios sociales y públicos.” (Hume 1998: 9.9)<sup>22</sup>

¿Por qué deberían predominar los principios “sociales y públicos” sobre el partido del vicio y el desorden? ¿Cómo podía confiar tanto Hume de que en conjunto la melancolía obtendrá placer de la fiesta y de que pocos serán los que disfruten con el mal ajeno? La respuesta de Hume se proporciona en la última cita y es simplemente que la utilidad y la humanidad son muy apreciadas porque proporcionan placer y, lo que es más, logran que el placer se vea incrementado por intermedio del modo en el que permea la sociedad y resuena en ella (v. Hume 1998: 5.45–6).

La felicidad de otros nos provoca placer y su sufrimiento nos provoca dolor. Además, obtenemos un cierto grado de placer del modo en el que nuestra simpatía se entremezcla con el dolor de otros. El placer que obtenemos de la utilidad es de naturaleza primariamente social. Obtenemos placer de las prácticas, acontecimientos, leyes e instituciones, que son útiles a la sociedad no sólo porque recibimos un beneficio de tales prácticas, etc., sino también porque nos complacemos por el placer que otros obtienen de tal utilidad. La utilidad y la humanidad van de la mano en la creación de una fuerza moral en la sociedad. Prevalen sobre el egoísmo y la crueldad porque proporcionan muchas ocasiones para el placer y la felicidad.

El crítico anónimo de la teoría moral de Hume no tenía ninguna duda de que “la utilidad es su principio favorito y fundamental, al que somete todas las diversas ramas de la moral” (Anónimo 1753: 13). Es más, un crítico moderno, que escribe 250 años después, ha observado que al invocar la utilidad Hume era el padre de “la más famosa tradición de la ética de habla inglesa” (Penelhum 2000: 15). Incluso si damos por sentado el papel fundacional de la utilidad en el sistema de Hume, todavía no hemos visto cómo pretende que funcione la utilidad en la práctica.

### **3. BENEVOLENCIA, JUSTICIA Y UTILIDAD**

---

22 [Trad. de Gerardo López Sastre, ed. cit., pág. 148.]

Un tema muy importante para Hume era la benevolencia, a la que concedía un papel prominente, aunque, a diferencia de Hutcheson, no fundacional, en los asuntos humanos.<sup>23</sup> Constituye un poderoso sentimiento, que está conectado con el sentimiento de humanidad y de identificación considerados más arriba. Hume discutió sobre la benevolencia en cuatro breves ejemplos en los que mostró que sobre la propia benevolencia no se podría sentar las bases de la moralidad, sino que se requería de la guía y soporte del principio de utilidad. Tal y como él dice:

“En todas las determinaciones de la moral esta circunstancia de la utilidad pública siempre se encuentra a la vista de forma dominante; y dondequiera que surja una disputa, en la filosofía o en la vida cotidiana, sobre los límites del deber, la cuestión no puede decidirse con una mayor certeza de ninguna otra manera que mediante la determinación de los verdaderos intereses de la humanidad, en cualquier sitio donde se hallen. Si se encuentra que ha prevalecido una opinión errónea, abrazada a partir de apariencias; tan pronto como una experiencia más amplia y un razonamiento más sólido nos proporcionan nociones más adecuadas de los asuntos humanos, nos retractamos de nuestra primera opinión y ajustamos de nuevo los límites del bien y el mal morales.” (Hume 1998: 2.17)<sup>24</sup>

En cada uno de los ejemplos, Hume comienza con actos motivados por la benevolencia que, de hecho, no aumentan la felicidad humana y son corregidos gradualmente de acuerdo con ésta. En el primero, Hume argumenta que dar limosna a los pobres, aunque “naturalmente” alabado, es visto más como una debilidad que como una virtud, una vez que “observamos el estímulo que ello proporciona a la ociosidad y a la depravación” (Hume 1998: 2.18).<sup>25</sup> El segundo ejemplo recuerda el cambio de actitud hacia el tiranicidio, desde la aprobación de la práctica en cuanto que liberaba a la humanidad de sus opresores, hasta su rechazo, en tanto que “la historia y la experiencia” nos han convencido de que esta práctica “incrementa el celo y la crueldad de los príncipes” (Hume 1998: 2.19). En el tercer ejem-

23 V. Anónimo 1753: 33: “Creer que hay algo nuevo, y al mismo tiempo, simple y ordenado, en esta manera de establecer el fundamento de la virtud. No del todo nuevo, debo observar; porque el señor Hutchenson [sic] abrió el camino remitiendo todas las varias virtudes a la benevolencia, como nuestro autor ha hecho con la utilidad; que, en su sentido del término, es casi lo mismo.”

24 [Trad. de Gerardo López Sastre, ed. cit., págs. 43-44.]

25 [Trad. de Gerardo López Sastre, ed. cit., pág. 44.]

plo, Hume señala que la liberalidad de los príncipes, que a menudo era interpretada como signo de beneficencia, podría no serlo cuando “el pan cotidiano de las personas honestas y trabajadoras se convierte a menudo y por esta causa en deliciosos manjares para el ocioso y el pródigo” (Hume 1998: 2.20).<sup>26</sup> Finalmente, Hume afirma que la procura del lujo, que había sido considerada como fuente de corrupción y esclavitud, podría ser vista mejor como una contribución a la industriosisidad, a diversas artes y a la civilización humana (Hume 1998: 2.21). En todos estos ejemplos Hume hace referencia a la experiencia y a la racionalidad, que conducen a cambios de punto de vista en moralidad y en política. En los dos puntos de vista expuestos en los cuatro ejemplos, encontramos una amplia evidencia de la benevolencia, pero en la segunda perspectiva Hume intenta asegurar que la benevolencia de hecho sirve a los “intereses de la humanidad”.

¿Cómo se logra esto? La experiencia y el razonamiento a partir de la experiencia nos han enseñado que lo que es aparentemente un acto que merece aprobación, porque esta motivado por la benevolencia o porque pensamos que es un acto motivado por la benevolencia, no merece tal aprobación porque las consecuencias de tal acto no sirven a los “intereses de la humanidad”. En el primer ejemplo, Hume creía que los actos de aparente benevolencia fomentaban la vagancia y el libertinaje, incluso aunque podrían reducir el sentimiento de dolor sentido por el indigente hambriento y sufriente que recibe la limosna. Hume sugería que debemos mirar más allá de los placeres y dolores de quien-da-limosna y del receptor hacia el interés público. Desde esta perspectiva somos capaces de ver que dar-limosnas simple y llanamente puede bien incrementar la vagancia y el libertinaje y conducir a un incremento del dolor y del sufrimiento en la sociedad en su conjunto, ya que el número de personas que obtienen lo que necesitan en la vida por medio de la mendicidad más que por el trabajo aumenta. Esta evolución podría, pues, conducir a un incremento del delito y de la inmoralidad cuando las limosnas proporcionadas sean limitadas y los hábitos de indolencia aumenten y se vuelvan estables. Incluso si garantizamos que el cambio de perspectiva de los individuos preocupados por el interés público conduce a una evaluación diferente del valor de algunos actos benevolentes, ¿cómo sabemos que esto es así y cómo podemos establecer nuestra posición? Quienes dan limosna podrían argumentar que ellos obtienen un gran placer y

---

26 [Trad. de Gerardo López Sastre, ed. cit., pág. 44.]

satisfacción al hacerlo, así como que anticipan las perspectivas de la felicidad eterna. El indigente podría llamar la atención sobre el placer que ellos proporcionan a quienes dan limosnas al permitirles ser así virtuosos y, es más, la eliminación del dolor que sienten ellos al recibir las limosnas. Ser pobre y necesitado, podrían añadir, también tiene ciertas ventajas en una vida futura. Desde el punto de vista tanto del rico como del pobre y, ciertamente, desde la perspectiva de la humanidad, existen considerables beneficios derivados, en esta vida y en la otra, de la práctica de dar limosna.<sup>27</sup>

El argumento de Hume recibe un fuerte apoyo del hecho de que tiene una base empírica. No se trata de su postura personal acerca de que dar limosnas a los mendigos sea una mala práctica, sino de que es una posición adoptada por escritores y políticos reflexivos en las sociedades civilizadas. Es más, el enfoque de Hume niega cualquier validez a la posición sostenida por aquellos que creen que la palabra de Dios misma (así como la benevolencia, la generosidad, la amabilidad, la caridad, etc.) apoyan la práctica de dar limosna de forma indiscriminada. Habiéndose enfrentado a tal posición y habiendo colocado las dos visiones en un campo de juego equilibrado, Hume fue entonces capaz de sugerir *por qué* quienes se oponen a dar limosna adoptan esta postura. La racionalidad aparece en el argumento por tercera vez (la primera vez con la elevación de la experiencia y la segunda con el establecimiento del campo de disputa equilibrado) y señala a la utilidad como un modo de comprender y ajustar la experiencia. En primer lugar, dar importancia a la utilidad (como la guardiana de la felicidad moral en los asuntos humanos), capacita a Hume para apuntar más al interés público que simplemente a la satisfacción auto-interesada. Esto era posible porque, aunque la utilidad estaba al final conectada con las percepciones individuales de placer y dolor, se encontraba mediada por las ideas de simpatía y humanidad que sustentaban la idea de utilidad como algo intensamente social. La razón que la sociedad tiene para criticar la práctica de dar limosna era que, a pesar de los placeres proporcionados tanto a los dadores como a los receptores, la práctica era dañina para la sociedad, lo que es lo mismo que decir, para cada individuo de la sociedad. Los cambios en esta práctica podrían muy bien haber significado que la mayor felicidad era proporcionada no sólo a los miembros

---

27 Véase, por ejemplo, el argumento en favor de la caridad privada como opuesta a la ayuda pública en Tocqueville 1997.

de la sociedad en general (con la reducción de la pobreza, del delito y otras prácticas inmorales) sino también para quienes están realmente implicados en la práctica a pesar de su potencial oposición al cambio. Los mendigos podrían volverse industriales, miembros esforzados de la sociedad y los dadores-de-limosna podrían invertir su dinero en empresas productivas que proporcionarían oportunidades de trabajo a los anteriormente mendigos.

Por consiguiente, para Hume, la referencia a la utilidad le permite defender la perspectiva del interés público desde la que su empirismo podría operar de un modo más eficiente. También le permite desarrollar un nuevo sentido de la objetividad al discutir y resolver diferencias morales. El viejo sentido de la objetividad podía haber sido proporcionado por la Biblia o por concepciones naturales de la bondad, pero Hume las habría descartado por no ser completamente capaces de ayudar a la humanidad a resolver los problemas sociales. La utilidad contiene una racionalidad que es evidente en la manera en que podemos ajustar nuestras actitudes e instituciones sobre la base de la experiencia, y ampliar la felicidad de aquellos que viven con nosotros en la sociedad. Por encima de todo, el enfoque de Hume no era reductivo; no llevó a cabo ningún intento de proporcionar una ideología utilitarista. El “partido de la humanidad”, como él lo llamaba, existía para desarrollar la felicidad de la humanidad más que ninguna secta dentro de ésta. Intentaba incorporar dentro de él la amplia variedad de visiones morales y, si el “partido de la humanidad” tenía oposición, era sólo de aquellas fuerzas que se oponen a la moral por completo. Cuando Hume discutió sobre las diversas sectas morales (Epicureos, Estoicos, Platónicos y Escépticos), fue sólo para mostrar que todas podían ser incorporadas a lo que un comentarista ha llamado “la complejidad del universo moral de la vida común” (ver Hume 1985: 138–80; Danford 1990: 161).

Aunque las consideraciones de utilidad pública pueden desempeñar un importante papel en nuestra aprobación de las acciones realizadas por motivos benevolentes, en su mayor parte las acciones benevolentes reciben nuestra aprobación, y son valoradas, en sí mismas. La Justicia es diferente en muchos aspectos. A diferencia de la benevolencia, la Justicia debe tratar, y posiblemente acomodar, fuertes sentimientos de venganza y envidia, que pueden amenazar los mismos fundamentos de la sociedad. La Justicia debe también infligir daño ya sea directa o indirectamente al privar a las personas de su libertad y de sus bienes, los que de otro modo consideran suyos

por derecho propio. Es más, la Justicia está asociada con sentimientos tan poderosos que existe un sentimiento extendido de que es algo natural y establecido que significa lo mismo en todas partes (Anónimo 1753: 13, 16). La Justicia y la injusticia desempeñan un papel tal en la moralidad que podría pensarse que forman la base del vicio y la virtud, del bien y del mal, de modo que todo el conjunto de la moralidad parece basarse en la sociedad en esta virtud.

Desde esta perspectiva, podemos imaginar el escándalo que provocó la concepción de la justicia de Hume. La idea de que no hay ninguna base natural para la Justicia, basada en un simple instinto dentro del corazón de cada persona, que distinga entre el bien y el mal, sino que la Justicia está basada en el artificio y la utilidad, no sólo socavaba la Justicia sino que parece amenazar lo que la Justicia se considera que apoya: los fundamentos de la sociedad. El crítico contemporáneo anónimo de Hume no sólo sostiene muchas de las posiciones aquí expresadas, sino que pensaba que la negación por parte de Hume a la Justicia de un estatus natural era suficiente en sí misma para amenazar a la sociedad:

“porque a mí me parece que no sólo está mal fundamentada, sino que presenta una tendencia peligrosa; pone la justicia, que de todas las virtudes es la más necesaria y fundamental para la sociedad, sobre un fondo más desvaído y precario que al resto, y de alguna manera la degrada hasta una clase más baja y la distingue de un modo deshonesto.” (Anónimo 1753: 14)

Para este autor la utilidad no proporciona ningún fundamento en absoluto. A medida que desarrollamos diferentes ideas de lo que iba en interés público, “las reglas de lo correcto y lo incorrecto estarían perpetuamente moviéndose” (Anónimo 1753: 16). Aunque podría aceptar que la utilidad pudiera constituir un “motivo adicional”, no podría desempeñar este papel fundacional “que, creo, puede remontarse claramente a un sentimiento primario, original, en la naturaleza humana” (Anónimo 1753: 43). James Balfour, otro crítico contemporáneo de Hume, en 1753, adoptó una posición similar:

“De este modo, la idea de justo y de correcto es evidentemente anterior a la idea de utilidad común. Esta última es una consecuencia y no la fuente de la primera. Tal es la estructura original de nuestra constitución que tenemos un sentido natural de lo correcto e incorrecto, un sentimiento y una percepción de lo justo e injusto. La idea de lo bueno o de lo útil debe, entonces, relacionarse con nuestra constitución original.” (Balfour 1989: 56)

Así pues, para Balfour Hume no sólo estaba fundamentando la justicia sobre arenas movedizas, sino que también ponía el carro delante de los bueyes, al sostener que la utilidad era el fundamento de la justicia. Balfour era crítico con la explicación de Hume sobre la justicia en otros aspectos. Pensaba que Hume había basado la justicia de un modo último no en la utilidad, en absoluto, sino en el auto-interés, de modo que cada individuo estaba de acuerdo con las reglas de justicia simplemente para prevenir el desorden y los conflictos civiles (v. Balfour 1989: 50–1). Para Balfour, este fundamento tenía poco que ver con la moralidad o la justicia y creía que, Hume mismo, estaba tan deseoso de evitar basar la justicia en el auto-interés que había desarrollado la idea de simpatía con el interés público principalmente como intento de evitarlo. Pero, tal simpatía era, de acuerdo con Balfour, una idea confusa, vinculada con la benevolencia pero al final distinguible de ella, porque Hume mismo insistió en que la benevolencia era distinta de la justicia (see Balfour 1989: 54). Si la idea de simpatía era distinta de la de benevolencia (como hemos visto que es), entonces Balfour creía que, como principio general de humanidad, era incapaz de constituir la base de la justicia. Así pues, para Balfour, el vínculo crucial entre la simpatía y la utilidad era tan vago que no podía desempeñar la tarea que Hume le había conferido. Finalmente, Balfour creía que la utilidad no permitía una distinción clara entre la virtud y el vicio. Las acciones de un genio maligno podrían ser útiles para la sociedad, pero seguían siendo las acciones de una persona carente de moral.

Hume rechazó claramente la visión común de que existía un instinto natural en relación con la justicia similar al “hambre, la sed... el resentimiento, el amor por la vida, o el vínculo con nuestros descendientes”, o como una pasión simple que nace de un instinto “que la naturaleza ha implantado para similares y saludables propósitos” (Hume 1998: 3.40). Se preguntó retóricamente si alguien había descubierto un instinto simple y originario en relación con las reglas de la propiedad y de la justicia, y sugirió que si tal instinto existiese, entonces debería haber 10.000 más para tratar con las complejidades que rodean a tales reglas en lo que respecta tan sólo al mantenimiento de la propiedad a través de medios tan diversos como la ocupación, la industria, la prescripción, la herencia y el contrato (Hume 1998: 3.41–6).

Hume también sabía que la virtud de la justicia no tenía ningún significado aceptado universalmente, sino que se la usaba a menudo

de diferentes formas en contextos variables. Los conceptos platónico y cristiano del alma justa, del hombre justo, del estado justo, al insistir en el orden y en la armonía, y reflejar una justicia universal celestial, representaban un concepto de justicia, aunque uno que Hume no incorporó. Tampoco admitió diversas teorías de la justicia distributiva, tales como la distribución en base al mérito o la igualdad, que son bien conocidas hoy y habrían sido bien conocidas para Hume. La distribución en base al mérito podría ser racional, pero, para Hume, tal propuesta reflejaba una razón que no estaba en consonancia con la naturaleza humana (Hume 1998: 3.23). El orgullo conduciría a una amplia variedad de concepciones del mérito y jamás podríamos derivar ninguna regla de conducta de él. La distribución en base a la igualdad era similar, pero además generaba problemas adicionales. Era similar en la medida en que pueden formularse demandas racionales para una igual distribución. Hume incluso invoca un principio de utilidad marginal en favor de la racionalidad. Cualquier alejamiento de la igualdad priva al pobre de mucha mayor satisfacción de la que suma al rico (Hume 1998: 3.25). Pero, dadas las desigualdades individuales en “arte, cuidado e industria”, tal igualdad en la distribución desaparecería de inmediato, desde el punto de vista de Hume, y cualquier intento de evitar ese “arte, cuidado e industria” en pos de la igualdad, reduciría el conjunto de la sociedad a la indigencia (Hume 1998: 3.26). El poder político necesario para lograr tal igualdad tendría que ser tan grande que el gobierno pronto llegaría a convertirse en tiranía.

El propio enfoque de Hume sobre la justicia, concebida como estabilidad de las posesiones y de las propiedades, estaba abierto a una amplia variedad de interpretaciones. En primer lugar, no resultaba atractivo de modo inmediato y en un cierto momento Hume se refiere a ella como “la cautelosa y celosa virtud de la justicia” (Hume 1998: 3.3). Los actos específicos de justicia no evocaban un sentido directo de aprobación del modo en que lo hacían los actos de benevolencia; de ahí que no haya ningún sentimiento evidente conectado con la aprobación dada a la justicia. En segundo lugar, no era fácil distinguir las reglas de justicia concernientes a la propiedad de la superstición vulgar:

“De este árbol puedo nutrirme legalmente; pero es un delito que toque el fruto de otro de la misma especie que está diez pasos más allá. Si hubiera llevado estas ropas hace una hora, hubiera merecido el castigo más severo; pero un hombre, al pronunciar unas pocas

sílabas mágicas, jas ha convertido ahora en adecuadas para mi uso y servicio.“ (Hume 1998: 3.37)<sup>28</sup>

Todo lo que vuelve diferentes los aparentes absurdos de la estabilidad de la propiedad respecto a las supersticiones de un Sirio al preferir pasar hambre a comerse una paloma, o de un Egipcio al negarse a estar ni siquiera cerca del bacon, es la utilidad pública (Hume 1998: 3.36). Por sí mismos los diversos preceptos de la justicia son tan extraños como cualquier superstición religiosa.

La idea de que existía una virtud de la justicia relacionada tanto con el individuo como con la sociedad, que podía ser definida de forma sencilla y fácilmente puesta en práctica sin controversia, era para Hume claramente absurda. Incluso en el marco de una concepción ampliamente aceptada de la justicia, como la conectada con la seguridad de la propiedad, podría haber consecuencias perjudiciales. Por ejemplo, una persona malvada podría heredar dinero de un pariente y usarlo para propósitos malvados. A veces el sistema de justicia puede incluso parecer absurdo, como cuando Ciro permitió que un muchacho alto cogiera un abrigo largo de un muchacho bajo y le diera a él en su lugar su abrigo corto, violando por tanto el sistema de justicia que aseguraba a cada uno la estabilidad de las posesiones (Hume 1998: App. 3.4).

Hume vinculaba la justicia con la utilidad pública poniendo en juego lo que debió haber sido un argumento altamente novedoso; que la utilidad pública (como él la concebía) “es el *único* origen de la justicia y que las reflexiones sobre las consecuencias beneficiosas de esta virtud constituyen el *único* fundamento de su mérito” (Hume 1998: 3.1).<sup>29</sup> La pieza clave es su argumento que vincula su propia concepción de la justicia con la utilidad, mostrando que en otras circunstancias no es necesario un vínculo tal. Por ejemplo, allí donde la naturaleza proporciona todas las comodidades y lujos que la raza humana podría necesitar, no hay razón ninguna para preocuparse de la división y seguridad de la propiedad; cada persona simplemente coge lo que es necesario. De modo similar, allí donde hay una extrema escasez, a causa de la guerra o de una hambruna, por ejemplo, las personas deben conseguir cualquier clase de sustento que pueden encontrar. Cómo lo obtienen y cómo lo distribuyen no es de gran importancia en circunstancias tan desesperadas. Hume argumen-

28 [Trad. de Gerardo López Sastre, ed. cit., pág. 65.]

29 [Trad. de Gerardo López Sastre, ed. cit., pág. 47.]

taba que allí donde hay gran abundancia o gran escasez, la justicia se vuelve irrelevante. Donde la justicia es relevante, ello se debe tan sólo a su utilidad. Las condiciones son de tal clase que la estabilidad de las posesiones y la seguridad de la propiedad son útiles para la humanidad.

En estas circunstancias, la justicia es muy apreciada no en sí misma sino por sus consecuencias. Nos permite llevar vidas estables, felices y prósperas y planear el futuro. En este aspecto, nada puede ser más atractivo que la justicia, a pesar del hecho de que a nivel individual la justicia podría muy bien provocar grandes dificultades e infelicidad al obligar a algunos a abstenerse de usar la propiedad de otros y vivir en la pobreza y la miseria. Ciertamente, al nivel del autointerés individual, uno podría dudar a la hora de adoptar tal teoría de la justicia. Sin embargo, la virtud de la justicia fue establecida por referencia a su utilidad y mostrando que esa utilidad conlleva placer y felicidad. Es más, el novedoso enfoque de Hume sobre la justicia le permitió afirmar sólo una concepción de la justicia, la que estaba relacionada con la división de la propiedad y su posesión segura. Ésta es el patito feo que se transforma en cisne y asegura los intereses de la humanidad.

#### 4. UTILIDAD Y MORALIDAD

En el material sobre benevolencia y justicia, la utilidad desempeña un papel crucial y fundacional, como hemos visto. En ambos casos, Hume prestó atención a complejos sistemas de interacción social a los que concedemos aprobación sobre la base de su utilidad para la seguridad y felicidad humanas. Los sistemas podrían constar de leyes, costumbres, modales, convenciones, etc., y los que participaran en ellas podrían sentir los beneficios por medio de su utilidad. Sin embargo, para un buen número de sus contemporáneos y, en menor medida, para los moralistas de hoy, pareció que había algo extraño en la transformación de un lenguaje moral tradicional en el nuevo lenguaje de la utilidad.

El cultivo de la virtud y del vicio podría comenzar con el estudio de la sociedad y en particular de sus instituciones, costumbres y prácticas, así como del lenguaje empleado para llevar a cabo distinciones morales dentro de la sociedad. La moralidad en estos contextos emerge como una parte necesaria de la vida social. Sin la justicia la sociedad podría verse abocada a las luchas civiles y a la guerra; y sin

la benevolencia, se vería profundamente empobrecida. El cultivo de la moralidad por parte de los individuos no desaparece, pero se trata más de una cuestión de educación, de afecto paternal y castigo, así como del cultivo de los sentimientos, en particular de aquellos vinculados con nuestro sentido de humanidad. Para los clérigos tradicionales, el enfoque de Hume era profundamente perturbador, pero había puntos de acuerdo en los que las dos perspectivas podían ir juntas. La utilidad y la humanidad merecían aprobación en cualquier vocabulario moral, aunque para los clérigos tradicionales no eran concebidas para actuar como fundamento de la moralidad. Muchos de ellos, tampoco reconocerían el desarrollo de una excelencia moral superior, a pesar del hecho que las acciones de una persona que posee esta excelencia superior podrían ser consideradas como una contribución de utilidad considerable. Es más, ninguna distinción clara e inmutable entre virtud y vicio se establecería por medio del uso de la utilidad. Pero, Hume no estaba preocupado por estas críticas. En un fragmento describe la superior excelencia del filósofo Socrático en términos que muestran un pleno reconocimiento por esa excelencia y, además, en términos relativos a la grandeza de su elevada posición y a la tranquilidad con la que se enfrenta a otros que los contemplan a él y a sus logros:

“De la misma clase de virtudes que la valentía es esa imperturbable TRANQUILIDAD filosófica superior al dolor, a la trsiteza, a la ansiedad y a cada asalto de la fortuna adversa. Consciente de su propia virtud, dicen los filósofos, el sabio se eleva sobre todos los accidentes de la vida; y, situado de forma segura en el templo de la sabiduría, mira por encima del hombro a los inferiores mortales ocupados en la persecución de honores, riquezas, reputación, y cualquier disfrute frívolo. Llevadas al extremo, estas pretensiones son sin duda demasiado elevadas para la naturaleza humana. Sin embargo, llevan consigo una magnificencia que se apodera del espectador y le impresiona con admiración. Y cuanto más podamos acercarnos en la práctica a esta indiferencia y tranquilidad sublimes (porque debemos distinguirla de una insensibilidad estúpida), mayor será el disfrute seguro que alcanzaremos dentro de nosotros mismos, y mayor grandeza de espíritu mostraremos al mundo. De hecho, la tranquilidad filosófica puede considerarse solamente como una rama de la magnanimidad.

¿Quién no admira a SÓCRATES; su constante serenidad y contento en medio de la mayor pobreza y contrariedad domésticas; su resuelto desprecio de las riquezas, y su preocupación magnánima por conser-

var su libertad cuando rechazaba toda ayuda de sus amigos y discípulos, y evitaba incluso la dependencia de la obligación?" (Hume 1998: 7.16)

Hume demuestra por completo la superior excelencia del filósofo sin comprometer su sistema propio de moral. Sin embargo, resulta de un interés más que coyuntural que la tranquilidad filosófica que destaca tanto recuerde de una forma tan cercana a la disfrutada por el sabio epicúreo.

## 5. INVESTIGACIÓN CONTRA TRATADO

Cuando volvemos desde la *Investigación* hacia el más temprano *Tratado* descubrimos la misma terminología en la explicación de la justicia, pero resulta claro que Hume usaba esa terminología de una forma diferente. La diferencia más obvia está en que no realizó ningún intento de establecer la utilidad como fundamento de la justicia y se concentró en los orígenes y en los motivos para la justicia, más que en sus fundamentos. Encontró esos orígenes o motivos primero en el auto-interés y segundo en la simpatía con el interés público como fuente de aprobación de la virtud. Somos conducidos por el auto-interés a establecer la virtud de la justicia en tanto que seguridad de la propiedad, y sostenemos esa virtud por medio de nuestra simpatía con la humanidad o con el interés público.

Esta formulación omite tener en cuenta por qué deberíamos escoger una concepción de la justicia antes que la otra. Si nuestro auto-interés nos conduce a establecer la seguridad de la propiedad como el principio de la justicia, nuestro sentimiento de simpatía para con la humanidad, si no nuestro auto-interés, podría llevarnos a apoyar la distribución igualitaria o la distribución de acuerdo con el mérito, de modo que la propiedad estaría en las manos de aquellas personas capaces de realizar las mayores contribuciones a la felicidad de la humanidad. Los motivos para establecer la justicia no conducen necesariamente a la justicia como estabilidad de la posesión. Hume parecía consciente de este problema, pero lo disimuló por medio de la distinción entre actos específicos de justicia y el sistema general de la justicia. Usó el ejemplo de un hombre de mérito, quien de otro modo emplearía una fortuna en incrementar el bienestar público, pero que tuvo que devolver la fortuna a una persona que era un avaro. Hume argumentaba que el público sufriría en este caso de justicia, pero se beneficiaría en general de tener un sistema de justicia; pero, Hume

omitió reconocer que en el así llamado caso particular de justicia, había dos principios diferentes e incluso opuestos de principios de justicia: la seguridad de la propiedad y la distribución según un principio de mérito. Hume quería decir que la primera era la única concepción completamente plausible de la justicia, dada la motivación auto-interesada de gran parte de la acción humana; pero, la simpatía minó su argumento en la medida en que sugirió que el sentimiento humano aprobaría la justicia incluso cuando la justicia no estuviese concebida como seguridad de la propiedad.

En la *Investigación* Hume dio la vuelta al argumento y mostró que bajo determinadas circunstancias la justicia acabaría inevitablemente proporcionando estabilidad a las posesiones y seguridad a la propiedad. Omitió el material sobre el origen o los motivos para la justicia porque era innecesario. Sean cuales sean nuestros motivos, nos orientaremos hacia la seguridad de la propiedad y la llamaremos justicia.

Justificaremos este movimiento por referencia a la utilidad pública. Esto es decir que el sistema de justicia permitirá que se desarrollen todo tipo de cosas buenas y útiles. No importa si los actos particulares de justicia provocan dolor o si el conjunto del sistema es una carga dolorosa para la humanidad. Lo que importa es que el sistema de justicia sea útil para la humanidad y, además, que la utilidad conlleve placer y por consiguiente felicidad.

## 6. HUME Y BENTHAM.

Es importante que hablemos por extenso de las similitudes y diferencias entre Hume y Bentham (ya tocadas en varios puntos), porque las visiones ampliamente difundidas pero falsas del concepto de utilidad en Hume, que han sido discutidas en este capítulo, parecen depender de visiones igualmente falsas del utilitarismo de Bentham desde las que se llega a ellas. Quienes han sostenido que Hume no fue utilitarista o que su utilitarismo tuvo poca influencia en los utilitaristas clásicos posteriores, han llegado a menudo a esa posición a través de una caricatura de la teoría de Bentham. Parecerá extraño para algunos que podamos interpretar mal y comprender mal las ideas de un pensador porque malentendemos las ideas de otro, pero esta práctica no es por completo extraña en la historia de las ideas, en la que a menudo intentamos comprender a un pensador como parte de

una tradición más amplia.<sup>30</sup> Descubriremos un problema similar en los trabajos breves sobre J.S. Mill, en los que el hedonismo de Mill es ampliamente malentendido, principalmente porque el de Bentham es también comprendido mal.

Comenzaremos aquí, sin embargo, por hacer notar que las similitudes entre Hume y Bentham, así como gran parte de la confusión en lo que respecta a la concepción de la utilidad de Hume, dependen de la negación de numerosos puntos de acuerdo.

Estos puntos de acuerdo nacen de dos fuentes. Primero, tanto Hume como Bentham se engloban y trabajan dentro de la tradición epicúrea discutida en el trabajo anterior.<sup>31</sup> De ahí que haya una similitud en algunas de sus ideas que no se basa en una relación directa de maestro-discípulo sino en que comparten una tradición intelectual común.<sup>32</sup> A este respecto, puede hacerse notar, por ejemplo, un buen número de similitudes en su uso del placer y el dolor. Tanto para Hume como para Bentham, había una clara distinción entre el placer como un bien y el dolor como un mal (v. DeWitt 1954: 217). A diferencia de Platón y Aristóteles, ninguno escribió acerca de placeres buenos y malos o de dolores buenos y malos, y para ambos, decir que la utilidad generaba placer era decir que la utilidad era buena. De modo similar, ninguno sugirió que podría haber un estado neutral entre el placer y el dolor (v. Cicerón I.xi, 1999: 42–3), sino que ambos estuvieron de acuerdo en que el placer era una parte normal de la vida, y el dolor una parte anormal en el mismo sentido en el que la enfermedad era considerada anormal. De este modo, ni para Hume ni para Bentham la utilidad se presentaba en sí misma como una actividad neutral de la que podríamos o no obtener placer; re-

30 Por ejemplo, la visión errónea de Aristóteles como un empirista está basada en gran medida más en un contraste falso con Platón (en tanto que idealista) que en ningún material presente en los propios escritos de Aristóteles.

31 [N. del T.: el autor hace referencia a su trabajo titulado: “Utility and Justice. Epicurus and the Epicurean tradition”, en *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*. London: Routledge, 2003, págs. 15-28.]

32 En lo que respecta a Hume, al menos un contemporáneo vinculó su pensamiento con el epicureísmo. De acuerdo con Balfour (1989: 123) “el esquema de moralidad de nuestro autor no es, en efecto, otro que el antiguo esquema que excluía la religión y que Epicuro redujo por primera vez a una cierta estructura y lo vistió con ropajes tolerablemente decentes”. V. también Balfour 1989: 163.

accionamos ante la utilidad con placer y la única alternativa sería reaccionar con dolor.

A mayores, ninguno de los dos escritores asumió (como hicieron Platón y Aristóteles) que hubiese “una serie ascendente de placeres” que dependiera del órgano afectado, por lo que los placeres de un estómago satisfecho serían inferiores a los del disfrute de la contemplación intelectual porque el estómago fuese considerado inferior al alma (DeWitt 1954: 236). Esto no es negar que podamos obtener mayor placer de la contemplación que de la comida (de las satisfacciones de un Sócrates en tanto que opuestas a las de un cerdo), sino que consiste en decir que no existen diferentes niveles de placer relacionados con las diferentes partes del cuerpo. En vez de eso, tanto Hume como Bentham suscribían la doctrina epicúrea de la unidad del placer (DeWitt 1954: 235).

Estas suposiciones básicas acerca del placer y del dolor tienen importantes implicaciones tanto para Hume como para Bentham. En el empirismo de Hume y en su preocupación por la vida humana ordinaria, por sus placeres y dolores, por sus virtudes y vicios, él nunca se paró a considerar diferentes clases de placer y de dolor. Si la utilidad provocaba placer, el placer que proporcionaba era igual que cualquier otro placer. Bentham estaría completamente de acuerdo. Las diversas categorías descritas en *IPML* (1996: 42–50) no conducen a conclusiones ningunas relativas a que ciertos placeres sean superiores a otros cualesquiera. En realidad, no sólo el empirismo de Hume y su atención a las virtudes y vicios ensalzados y deplorados en la vida ordinaria, dependen de la doctrina de la unidad del placer, sino también las ideas de simpatía y humanidad parecen requerirla para su coherencia e influencia. El partido de la humanidad podría ser considerado el partido del placer; el partido del vicio y del desorden podría ser muy bien descrito como el partido del dolor (v. Hume 1998: 9.9). No estoy defendiendo con esto que Hume y Bentham usaran el placer del mismo modo en todos los aspectos, sino que compartían algunos supuestos importantes acerca del placer y del dolor derivados de la tradición epicúrea que volvían coherentes otros aspectos de su pensamiento.

En segundo lugar, Bentham era un atento estudioso de Hume y conscientemente tomó numerosas ideas de los escritos de Hume. En este aspecto, podemos comenzar por su *Fragmento sobre el gobierno*, publicado veinticinco años después de la segunda *Investigación*, y el primer trabajo significativo de Bentham. En un pasaje bien cono-

cido referido a Hume, Bentham señala que “sintió como si una venda se la cayese de los ojos [y], por primera vez, aprendió a llamar a la causa del pueblo la causa de la virtud”. Luego añadió que “aprendí a ver que la *utilidad* era la prueba y medida de toda virtud...y que la obligación del gobernante para con la felicidad general era una obligación comparable a cualquier otra e inclusiva de todas ellas” (Bentham 1988: 51n–2n). Cuando Bentham escribió que “aprendió a llamar a la causa del pueblo la causa de la virtud”, se estaba refiriendo a la creencia de Hume sobre que para entender la moralidad uno debe estudiarla empíricamente como parte de la vida ordinaria. Debemos también entender la posición de Bentham recordando las consideraciones hechas en IPML, citadas más arriba, relativas a que el principio de utilidad reflejaba las prácticas ordinarias de la humanidad y de que la mayoría de las personas tendían a vivir de acuerdo con esta moralidad. Había, pues, un reconocimiento en Bentham, siguiendo los pasos de Hume, de que la utilidad era la prueba de la virtud. Al señalar esto Bentham no estaba negando la tesis de Hume de que algunas virtudes son útiles y otras más directamente agradables, sino que estaba llamando la atención sobre el modo en que Hume hacía de la utilidad el fundamento de la virtud como práctica social.

En el temprano *Fragmento* (1988: 51 y nota) Bentham también siguió a Hume al rechazar la doctrina del contrato social. Ya hemos señalado cómo Mounce, por ejemplo, construye una distinción fundamental entre naturalismo (Hume) y racionalismo (Bentham) en torno a esta doctrina, pero omite señalar que Bentham seguía explícitamente a Hume al rechazarla. Bentham también seguía a Hume al volverse hacia el hábito, la costumbre y, siempre que fueran relevantes, las leyes establecidas a la hora de concebir las bases de la obligación política (Bentham usaba la frase “hábitos de obediencia”), y de la resistencia, para la que encontró su fundamento en las convenciones establecidas por las cuales los gobiernos dividieron y asignaron el poder (v. Bentham 1996: lvii ss.).

Muchos especialistas en Hume podrían reconocer esta dimensión del pensamiento de Bentham, pero, sin embargo, argumentan que existe en Bentham un énfasis en la racionalidad que toma la forma de una medida y cálculo del placer y de su maximización, que acentúa la importancia del individuo a la hora de realizar estos cálculos y que emplea la fuerza externa de la ley para efectuar cambios en la sociedad con el fin de crear una sociedad que produzca una felicidad aún mayor –lo que resulta del todo ajeno al enfoque de Hume. Por

mucho que Bentham comenzara como discípulo de Hume, podría argumentarse que no acabó como tal, y la contraposición entre el naturalismo de Hume y el racionalismo de Bentham podría aún ser válida.

Estos sentimientos están basados en una lectura ampliamente aceptada de la *IPML* de Bentham a la que ahora volveremos. Dos puntos que han sido mencionados previamente requieren más atención. El primero es la invocación por Bentham de la naturaleza en la primera oración del texto: “La naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el gobierno de dos señores y soberanos, el *dolor* y el *placer*.” Apenas es advertido aquí el uso por parte de Bentham de una amplia metáfora política en este párrafo inicial. “Gobierno”, “soberanos” y “señores” aparecen en la misma oración y Bentham continúa en el resto del párrafo usando palabras como “gobernar”, “imperio”, “dominio”, “súbdito” y “ley” (Bentham 1996: 11).

En un sentido, el uso de la metáfora simplemente apoya el énfasis de Bentham en el papel y en el poder del placer y el dolor, y adicionalmente de la utilidad, en los asuntos humanos. Igual que en el sometimiento político, estamos limitados por el placer y el dolor, pero a diferencia del sometimiento político, no podemos liberarnos de esta sujeción. La metáfora hace parecer nuestra sujeción al placer y el dolor absoluta por completo e incluso diferente de la sujeción política. La naturaleza parece colocarnos bajo una clase diferente de sometimiento. El placer y el dolor nos gobiernan “en todo lo que hacemos, en todo lo que decimos, en todo lo que pensamos” (Bentham 1996: 11), acentuando su control sobre la totalidad de la vida humana. La razón misma está tan sujeta al placer y el dolor como los apetitos. En este sentido, el incremento de felicidad no está sometido a cálculo racional, sino al placer y el dolor. No importa cuánto calculemos racionalmente; la razón por sí sola no puede producir felicidad, ni podemos cambiar nuestras vidas y las instituciones bajo las que vivimos simplemente por medio del cálculo racional. El principio de utilidad difiere de todos los demás principios no en ser más racional sino en su reconocimiento y aceptación del poder absoluto del placer y del dolor en la naturaleza.

¿Entonces, cómo pensó Bentham que se determinaba la felicidad? Cuando se refirió al principio de utilidad en este papel fundacional, añadió una nota a pie de página en la que explicó lo que entendía por un principio y, en particular, por el principio de utilidad. Un principio era “un término de una significación muy vaga y muy extensa” que

era “aplicado a cualquier cosa que sea concebida para servir como fundamento o comienzo para cualquier serie de operaciones”. Al desarrollar este punto, continuó: “el principio en cuestión aquí puede ser tomado por un acto de la mente: un sentimiento; un sentimiento de aprobación; un sentimiento que cuando se aplica a una acción aprueba su utilidad” (Bentham 1996: 12n). No sólo seguía Bentham a Hume al basar la utilidad en el sentimiento, sino que también usó el nuevo término “aprobación”, contra el que arremetía el crítico anónimo de Hume. Para Bentham, igual que para Hume, el principio de utilidad evocaba sentimientos de aprobación basados en sensaciones de placer. Estos sentimientos podían ser simples o altamente complejos; aquellos que están relacionados con la sociedad están basados en un conjunto complejo de respuestas, pero en último término en el placer y el dolor.

Tanto Hume como Bentham concedían un amplio espacio a la racionalidad. En los ejemplos referentes a la benevolencia, Hume mostraba cómo a lo largo del tiempo la razón corregía las visiones del tiranicidio, del lujo, de los príncipes benéficos y de la limosna a los mendigos, todos los cuales proporcionan placer cuando son vistos con una luz, pero proporcionan un placer incluso mayor cuando los aspectos dolorosos son disminuidos por medio de una mayor penetración y comprensión. Para Bentham la condición humana era la misma. Una práctica dada podía proporcionar placer, pero su reforma podía proporcionar incluso más placer. El estándar último era la felicidad de la sociedad, vista en términos de la felicidad de los individuos que la componían.

La idea de que Bentham era más racionalista que Hume y que por tanto difería de él, está a menudo ligada al supuesto énfasis que Bentham ponía en el *individuo* llevando a cabo cálculos racionales, una perspectiva que se suponía que Hume no acentuaba con su concentración en la *utilidad pública*. Mounce desarrolla esta posición del modo siguiente:

“Por ejemplo, Bentham insistió en que la sociedad es simplemente una colección de individuos y en que es, por consiguiente, comprendida por medio de la comprensión de los individuos que la componen. El método es comparable con el del científico físico. Un químico, por ejemplo, descompone una sustancia en sus partes constitutivas, analiza la naturaleza de las partes y, luego, volviendo a unir las, comprende la naturaleza de la sustancia. De un modo similar, los individuos son tomados abstraídos de la sociedad, su naturaleza es analiza-

da y la sociedad explicada como lo que resulta cuando los individuos que tienen esta naturaleza se unen.” (Mounce 1999: 90)

Mounce continua hasta relacionar este método con Hobbes y otros teóricos del contrato social, argumentando que los individuos son entendidos como si existiesen antes de su entrada en sociedad. Por contraste, describe la posición de Hume del modo siguiente:

“Ahora bien, por el contrario, Hume argumenta que los beneficios de la sociedad pueden ser calculados sólo por aquéllos que *ya* han tenido alguna experiencia de ella. En consecuencia, ésta no puede haber surgido como resultado de ese cálculo.” (Mounce 1999: 90)

Este duro contraste entre Hume y Bentham está a menudo basado en evidencias procedentes de la *IPML*, en la que Bentham parece definir la utilidad en términos de felicidad individual:

“El interés de la comunidad es una de las expresiones más generales que pueden aparecer en la fraseología moral: no importa que su significado a menudo se haya perdido. Cuando tiene un significado, es éste: La comunidad es un *cuero* ficticio, compuesto por las personas individuales que son consideradas que la constituyen como si fueran sus *miembros*. Así pues, el interés de la comunidad ¿qué es? –la suma de los intereses de los diversos miembros que la componen. Es inútil hablar del interés de la comunidad, sin comprender cuál es el interés del individuo. Una cosa se dice que promueve el interés, o es del interés, de un individuo, cuando tiende a añadirse a la suma total de sus placeres; o lo que viene a ser lo mismo, a reducir la suma total de sus dolores.” (Bentham 1996: 12)

Si mi argumento en lo que respecta a Hume y Bentham ha de tener éxito, debo mostrar que lo que Bentham afirmó en este material no es equivalente a la doctrina del contrato social, que, como hemos visto, rechazaba claramente en el temprano *Fragmento*. En primer lugar, el pasaje en cuestión aparecía en medio de una explicación de lo que significaba el principio de utilidad. En el pasaje justo antes de la cita, Bentham decía que el término podía aplicarse a la felicidad de la comunidad o a la felicidad del individuo. Justo después de la cita, Bentham escribía que él estaba empleando el principio de utilidad de un modo que “la tendencia que tiene a aumentar la felicidad de la comunidad es mayor que cualquiera que tenga a disminuirla” (Bentham 1996: 12–13). Unos pocos párrafos más adelante, Bentham describe al “partidario” del principio como alguien que calcula sus placeres y dolores a partir de su auto-interés, pero cuya “aprobación

y desaprobación...está determinada por, y proporcionada a, la tendencia que cree que tiene a aumentar o disminuir la felicidad de la comunidad” (Bentham 1996: 13).

Sobre la base de estas afirmaciones, los especialistas en Bentham han tendido a sostener que tanto para Hume como para Bentham la utilidad significa utilidad pública, y que la utilidad para el individuo hace referencia a esa parte de la utilidad pública que él o ella comparten (v. Long 1990: 35–6). Es más, no existen referencias ni en Hume ni en Bentham a un estado de naturaleza o pre-político en el que el individuo posea ciertas características que puedan ser abstraídas de la sociedad misma, o características generales como las que podemos encontrar en Locke, un estado de naturaleza en el que existe libertad e igualdad (v. Burns 1993).

Para Bentham, como hemos visto, no somos libres e iguales, sino sometidos a la naturaleza; tal sujeción es de una clase especial, es decir, sujeción al placer y al dolor. Por naturaleza todo lo que podemos decir es que los seres humanos son criaturas sintientes. Nuestra ética y política dependen enteramente de la existencia anterior de la sociedad y de la comunidad política. Bentham lo dijo de forma memorable cuando afirmó que el principio de utilidad reconocía la sujeción al placer y el dolor, y “lo asumía como fundamento de ese sistema, el objeto del cual es alcanzar la fábrica de la felicidad por medio de la razón y de la ley” (Bentham 1996: 11). La razón entra, pues, en el sistema como la esclava del sentimiento o pasión.

Consideremos, pues, esos fragmentos (que han sido citados) en los que Bentham escribía que la comunidad era un cuerpo ficticio y que el interés de la comunidad no podía ser visto nada más que como la suma de los intereses de los individuos que la componen. Seguramente aquí está la fuente de la tesis de Mounce según la cual el racionalista procede como un científico al descomponer una sustancia en sus componentes parciales, analizando sus partes y uniéndolas para comprender la sustancia. Este procedimiento puede ser cierto en lo que respecta a la comprensión científica (aunque lo dudo), pero no es cierto en lo que respecta a Bentham. Él no decía que si se entendían, en el contexto de la comunidad, los elementos de la comunidad (en términos de los placeres y dolores sentidos por los individuos), por consiguiente, comprenderíamos a la comunidad. En lo que insistía era en que la comunidad no podía ser entendida aparte de los individuos que la componían. Si un político decía que la guerra, en una situación dada, era de interés público porque conllevaría

gloria y honor a la nación, Bentham querría establecer el significado del interés público en este contexto particular. Insistiría en que no puede determinarse el interés público sin referencia a los individuos que componen la sociedad, y eso significa todos los individuos. Esto no significaba que tomando en consideración el interés individual, podría entenderse si la guerra era o no de interés público. Pero, si la guerra no prometía traer seguridad y felicidad a todos los miembros de la sociedad al defenderlos del dolor de la invasión y el sometimiento, entonces, no era obviamente de interés público. Cuando el político justificaba la guerra en términos de gloria y honor de la nación, no se refería a los intereses de los individuos que componían la comunidad. Cuando Bentham consideraba la guerra en términos de la seguridad y felicidad de la comunidad, él se refería a los intereses de los individuos particulares que la componían. En el caso anterior, la comunidad era, en los términos de Bentham, un cuerpo ficticio no relacionado con los intereses de los individuos. En el último caso, la comunidad era también un cuerpo ficticio (todos los nombres genéricos eran considerados ficciones por Bentham), pero en este caso la ficción era útil porque se refería empíricamente a los intereses, sentimientos y aspiraciones de los individuos en sociedad. Podría sostenerse que Bentham quería decir con comunidad consistente en la suma de los intereses de los individuos lo mismo que Hume cuando se refería al partido de la humanidad, basado en la utilidad, como aquél que promueve el bien, representando el otro partido el mal. Esto era así allí donde la utilidad y la humanidad se afirmaban y usaban la razón y la ley para establecer la fábrica de la felicidad.

Esta explicación del análisis del interés público en términos de los intereses del individuo podría no convencer de abandonar sus posiciones a quienes insisten en la distinción entre el utilitarismo de Hume y el de Bentham. Estos podrían llamar la atención sobre el énfasis en el cálculo racional, la medición del placer y del dolor y la maximización de la felicidad, que encuentran en Bentham pero no en Hume. Incluso si la razón es la esclava de la pasión para ambos pensadores e incluso si la sociedad para tener sentido debe presuponerse orientada a la felicidad individual, parecer haber un mucho mayor énfasis en la racionalidad en la *IPML* de Bentham. Me ocuparé de la teoría de Bentham sobre el placer y el dolor más adelante, en el capítulo 10 acerca del hedonismo de J.S. Mill,<sup>33</sup> y del énfasis en la

33 [N. del T.: Cfr. Rosen, Frederick. *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*.

maximización en el capítulo 13 acerca de Bentham y Mill y la utilidad y los derechos.<sup>34</sup> Se mostrará allí que estos aspectos de la doctrina de Bentham no ponen de manifiesto ninguna distinción clara entre Hume y Bentham en lo que respecta a su comprensión del principio de utilidad. No obstante, sería ingenuo para cualquier estudioso de Hume y Bentham no apreciar diferencias entre ellos, incluso si esas diferencias son de énfasis o estilo más que de sustancia.

Comparemos, por ejemplo, el énfasis en la justicia de Hume tanto en el *Treatise* como en la *Investigación*, con el hecho de que Bentham en la *IPML* consignaba el tema completo de la justicia a tan sólo una nota al pie, en la que la identificaba con la utilidad, cuando se la aplicaba a determinados casos particulares, y parcialmente con la benevolencia (Bentham 1996: 120n). Aunque éste ponía el mismo acento en la seguridad de la propiedad que Hume, hacía de dicha seguridad el más importante principio secundario en lo que se refiere al derecho civil y, ocasionalmente lo describía en los términos de su principio de prevención-del-incumplimiento (v. Kelly 1990). De ese modo, despojó a la seguridad de la propiedad de su asociación con la justicia, para lo cual pueden darse tres razones. Primero, admitió que la justicia tiene al menos otro papel más allá de asegurar la estabilidad de las posesiones, a saber, el refuerzo del derecho penal. Tal refuerzo del derecho penal podría bien requerir la confiscación de la propiedad como castigo. Segundo, no quiso ningún rival para el principio de utilidad en tanto que fundamento de la moral y de la legislación, y podría haber concluido muy bien que la noción de justicia tenía tantas ideas asociadas a ella que vincularla tan sólo con la seguridad de la propiedad, como hizo Hume, era un ejercicio sin sentido. Reemplazarla por la utilidad y hacer de la seguridad de la propiedad el más importante principio secundario por debajo de la utilidad, representaría aún la posición de Hume bajo una terminología diferente. Tercero, Bentham siguió a Locke y a Montesquieu al vincular la seguridad de la propiedad con la libertad más que con la justicia. Ésta era libertad asegurada por la ley y Bentham dudaría en perder esta asociación (v. Rosen 1992: 25–76). Merece señalarse que Mill repitió el énfasis de Bentham en la seguridad en el último capítulo de *Utilitarismo*, pero al igual que Hume, la asoció con la justicia.

---

London: Routledge, 2003, págs. 166-184.]

34 [N. del T.: Cfr. Rosen, Frederick. *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*. London: Routledge, 2003, págs. 220-231.]

Quizás, habiendo propuesto una nueva idea de libertad en *Sobre la libertad*, dudó en confundirla con otra y volvió al vínculo que Hume había establecido entre seguridad de la propiedad y justicia.

Podemos ver que por un lado Bentham siguió a Hume al hacer la seguridad de la propiedad depender de la utilidad y la base de la justicia. Por otro, podía dar buenas razones para cambiar la terminología, de modo que la justicia era vista como un término impreciso y confundente que podía ser reemplazado por completo por el principio de utilidad y por sus principios subordinados relativos al derecho civil y penal. Si Hume quiso cambiar el significado de términos aceptados de modo que ya no necesitaran ser comprendidos como parte de la moralidad tradicional, sino que estuviesen ligados a la utilidad, Bentham fue un paso más allá al considerar la lógica de los conceptos recién definidos. Una vez que la utilidad y la libertad estuvieron en sus respectivos tronos, la justicia no necesitaba tener un trono propio.

Si esta diferencia entre Hume y Bentham no establece justo lo que los diferencia, consideremos otro ejemplo al que Hume se refería —la virtud de la castidad. El crítico anónimo de Hume, como hemos visto, no estaba de acuerdo con el modo en que Hume basaba la castidad en la utilidad pública y sugería que Hume despreciaba “el instinto natural de modestia, o un sentido del honor o del orgullo, independiente de la utilidad, que actúa como el guardián de la castidad” (Anónimo 1753: 34–5). Bentham seguía a Hume al conectar la castidad con la utilidad, pero era menos entusiasta acerca de considerar la castidad una virtud. “El estreñimiento”, escribía en un lugar, “es una virtud de la misma clase que la castidad” (Bentham 1983b: 362). Bentham también distinguía claramente la castidad de la impudicia:

“Una mujer puede hablar de forma indecente a lo largo de toda su vida sin mantener relaciones sexuales. Es impúdica, pero no carece de castidad. Otra puede que haya mantenido cientos de relaciones sexuales y, sin embargo, conservar su pudor. Un tocólogo no es impúdico aunque se haya ocupado toda su vida de urgencias sexuales.” (Bentham 1983b: 362)

En estos comentarios Bentham ha mostrado un ingenio agudo y crítico que Hume, creo, habría disfrutado. Bentham claramente partió de Hume, pero usó su capacidad analítica para llevar el argumento un paso más allá. Si Hume medio demolió la tradicional alabanza del pudor y de la castidad, Bentham en estos breves comentarios ha completado la tarea. Sin embargo, emerge una diferencia entre

Hume y Bentham. Si Hume colocó a las virtudes sobre un fundamento diferente y en el proceso de alguna manera alteró sus significados, las mantuvo todas en su lugar (realmente añadió un buen número de ellas) para ser admiradas y apreciadas incluso por quienes rechazaban su nueva fundamentación (v. Moore 2002). Realmente, cuando Paley intentó en sus *Principios de filosofía moral y política* aunar el énfasis de Hume en la utilidad y el cristianismo, muchos teólogos (aunque en absoluto todos) pensaron que había tenido un éxito razonable. Pero, Bentham quería comenzar de nuevo a partir del principio de utilidad y reconsiderar las diversas virtudes tradicionales. Algunas como la justicia desaparecerían por completo; otras serían redefinidas; otras más serían inventadas y se les darían nuevos nombres, porque capturaban de un modo más exacto la disposición humana que admiramos.

Un buen ejemplo de redefinición de una virtud serían sus consideraciones sobre la virtud tradicional del valor. En su discusión, Hume insistía en la utilidad del valor, aunque no todas las prácticas asociadas con el valor serían consideradas virtuosas (como cuando los escitas despellejaban a sus enemigos, vestían su piel y la usaban como una toalla (v. Hume 1998: 7.14)).

Pero, el valor era importante para Hume en sí mismo y por el hecho de que admirar el valor en los héroes de tiempos distantes y modelar nuestras vidas sobre ellos, significaba que éramos capaces de una extensa y profunda simpatía. Bentham admiraba el valor tanto como Hume, pero advirtió que su significado había cambiado en los tiempos modernos. También pensaba que la auto-negación no formaba parte necesariamente de la virtud. De la misma forma que Hume contrastó a Fenélon con Homero (Hume 1998: 7.15), Bentham señaló que el valor físico no era tan importante como lo fue antaño: “los viejos [tiempos] eran [tiempos] de fuerza; estos son [tiempos] de impostura. Los de antaño, pertenecían a los poderes del cuerpo, ahora a los de la mente...Antaño, se trataba de fuerza física; ahora de la impostura mental” (Bentham 1983b: 360). Por consiguiente, para Bentham el valor debe ser redefinido para incorporar la honestidad y la integridad en la defensa y no ser simplemente concebidos en términos físicos. Hume, sin embargo, procedía a vincular la tranquilidad filosófica con el valor, en tanto que algo a admirar, en particular, en el caso de Sócrates, quien combinó “su permanente serenidad y contento” con su desprecio por la riqueza y con la preservación de su libertad (Hume 1998: 7.17). Bentham criticó mordazmente este

análisis y sugirió que esta tranquilidad conduce a una insensibilidad ante el sufrimiento externo y sobre todo distante. A mayores, el desprecio de Sócrates por las riquezas fue repudiado como “vanidad y orgullo”:

“Como si estuviese durante un buen rato de pie sobre una pierna sólo, está negándose a sí mismo hacer el bien que sólo podría hacerse por medio de las riquezas: Del mismo modo, el negarse a recibir ayuda de otros, era sólo para excitar su autoestima para otros propósitos. Él lleva a cabo un cálculo: rechaza 100 libras para obtener 200.” (Bentham 1983b: 361)

En sus escritos éticos Bentham reformuló las virtudes tradicionales y el amplio abanico de la virtud en Hume considerando que éstas se reducían a un número de tres. La prudencia era la virtud apropiada para las acciones concernientes a uno mismo; la probidad para aquellas acciones pensadas para no dañar a otros; y la beneficencia, para ayudar a otros de un modo positivo y efectivo. Todas las virtudes podrían ser incluidas en estas tres y ser reformuladas de un modo más coherente de lo que se logró en la filosofía tradicional o en Hume. Bentham argumentaba, por ejemplo, que la templanza, la continencia, la fortaleza, la magnanimidad y la veracidad, en la medida en que sus afectos sólo nos conciernen a nosotros mismos, caen bajo la denominación de prudencia; si es de otro modo, de la benevolencia (v. Bentham 1983b: 187).

Es importante que la reformulación de las virtudes de Bentham no sea vista como un intento de privar de algún modo a la condición humana de la rica variedad de los sentimientos humanos tal y como se manifiestan en sociedad. Es más bien un intento de cambiar el vocabulario usado en esa interacción humana con el fin de llevar claridad a ésta y ampliar el entendimiento humano. Si Bentham ha de ser acusado de una reducción racionalista del sentimiento y la virtud humanos, también debe serlo Hume con su insistencia en que una gran parte de la moralidad tradicional podría ser comprendida mejor en términos de utilidad pública. Pero, ninguna de estas acusaciones es cierta.

Bentham fue mucho más lejos que Hume en su intento de restablecer la “lógica de la voluntad” de modo que dejara de descansar sobre las oscuras categorías de la lógica aristotélica. En la *IPML* descubrimos tal análisis lógico en los capítulos clave concernientes a la acción, la intención, la conciencia, motivos y disposición, los cuales forman todos un prelude al análisis del castigo (v. Bentham 1996:

74–157). Sin embargo, la psicología moral de Bentham está obviamente en deuda con Hume y el punto de partida para ambos es el reconocimiento de la importancia de esta psicología para la ética y la política. Es más, en el análisis del castigo en *IPML* Bentham nunca rechazó varios principios que compartía con Hume. Primero, como en Hume, el castigo está orientado hacia el futuro y hacia el pasado (v. Russell 1995: 137–8, 140ss). La justificación del castigo está orientada hacia el futuro y el análisis de la distribución del castigo está orientada hacia el pasado. En segundo lugar, el magistral análisis de los delitos en *IPML* (Bentham 1996: 187–280) presupone en todo la existencia anterior de una sociedad para la que está recomendando esta nueva forma de mirar el crimen. Aunque estas nuevas categorías podían haber tenido utilidad por su claridad y accesibilidad, si ciertas acciones son consideradas delitos o no es dejado a la determinación de la sociedad (v. Bentham 1996: lviii–lix). Al hacerlo, Bentham era bien consciente (quizás más que Hume) de que las sociedades usaban medios opuestos a la felicidad para mantener un orden o estructura que funcionaba por vías que eran hostiles a la utilidad. El empirismo de Bentham tenía que trabajar codo con codo con una doctrina de la falsa conciencia que evitaba que la felicidad de la comunidad se estableciera y manifestara. La incapacidad del pueblo, y de los individuos, para disfrutar de una elemental seguridad por intermedio de la ley y de la moralidad, así como de un mínimo de felicidad, debido a poderosas fuerzas política dentro de la sociedad, condujo al final a Bentham a adoptar un franco radicalismo en sus últimos escritos. Este movimiento hizo que su utilitarismo *pareciera* distinto del de Hume, al ser más activo y reformista, pero nunca abandono su punto de partida, la aspiración empírica a la felicidad de los individuos dentro de la sociedad. Moore ha descrito el enfoque de Hume sobre la ciencia de la política del modo siguiente:

“La concepción de Hume sobre el método experimental de razonar permanece, así, íntimamente relacionada con el problema de proporcionar las reglas generales y las restricciones artificiales que hacen posible la vida en sociedad. Y la naturaleza experimental de las reglas y convenciones de la sociedad iba a ser el punto de partida de Hume para una ciencia de la política en la que las formas de gobierno y las políticas eran consideradas en sí mismas como experimentos, como juicios inciertos mediante los que los políticos han intentado idear un mundo consistente con los uniformes intereses y pasiones, necesidades y carencias de los seres humanos.” (Moore 1979: 40–1)

No es descabellado sugerir que los numerosos planes, esquemas, códigos, leyes y propuestas de Bentham eran “experimentos”-“inciertos ensayos de juicio”, en los que Bentham intentaba “construir un mundo consistente con los uniformes intereses y pasiones, necesidades y carencias de los seres humanos”. Era este anclaje de sus diversas propuestas en un entendimiento de la sociedad y de su bienestar lo que vinculaba a Bentham con Hume; y era una posición a la que Bentham nunca renunció.

## BIBLIOGRAFÍA

Esta bibliografía contiene tan solo obras citadas en el texto y en las ediciones realmente usadas. Otros numerosos trabajos fueron consultados a lo largo de muchos años en la preparación de este artículo.

Anónimo (1753) *Some Late Opinions Concerning the Foundation of Morality, Examined. In a Letter to a Friend*, London: R. Dodsley and M. Cooper.

Balfour, J. (1989) *A Delineation of the Nature and Obligation of Morality, with Reflections upon Mr. Hume’s Book, intitled, An Inquiry concerning the Principles of Morals*, Bristol: Thoemmes Press.

Bentham, J. (1988) *A Fragment on Government*, ed. J.H. Burns and H.L.A. Hart, with an introduction by R. Harrison, Cambridge: Cambridge University Press.

<<http://dx.doi.org/10.1093/oseo/instance.00077301>>

— (1996) *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. J.H. Burns and H.L.A. Hart, with a new introduction by F. Rosen, CW, Oxford: Clarendon Press.

<<http://dx.doi.org/10.1093/oseo/instance.00077240>>

Bricke, J. (1996) *Mind and Morality: An Examination of Hume’s Moral Psychology*, Oxford: Clarendon Press.

<<http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198250111.001.0001>>

Burns, J.H. (1993) *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, ed. M. Goldberg, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Cicero (1991) *On Stoic Good and Evil, De Finibus 3 and Paradoxa Stoicorum*, ed. M.R. Wright, Wanninster: Aris and Phillips.

— (1999) *De Finibus Bonorum et Malorum*, ed. H. Rackham, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Crisp, Roger (2005) “Hume on Virtue, Utility, and Morality,” en *Virtue Ethics, Old and New*, ed. Stephen Mark Gardiner, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 159-78.

- Danford, J.W. (1990) *David Hume and the Problem of Reason: Recovering the Human Sciences*, New Haven and London: Yale University Press.
- De Witt, N.VV. (1954) *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gauthier, D.P. (1998) "David Hume, Contractarian" en D. Boucher & P.J. Kelly (eds.) *Social Justice from Hume to Walzer*, London: Routledge.
- Glossop, R.J. (1967) "The Nature of Hume's Ethics", *Philosophy and Phenomenological Research*, 27: 527-36.
- Haakonssen, K. (1981) *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge: Cambridge University Press.  
<<http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511628276>>
- Harrison, J. (1981) *Hume's Theory of Justice*, Oxford: Clarendon Press.
- Holthoorn, F. van (2000) "From Sentiment to Utility: Hume's Rewriting of Book III of the Treatise", unpublished conference paper.
- Hume, D. (1932) *The Letters of David Hume*, 2 vols., ed. J.Y.T. Greig, Oxford: Clarendon Press.
- (1978) *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge, rev. P.H. Niddich, 2nd ed., Oxford: Clarendon Press.  
<<http://dx.doi.org/10.1093/oseo/instance.00046221>>
- (1985) *Essays, Moral, Political and Literary*, ed. E.F. Miller, Indianapolis: Liberty Classics.
- (1998) *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, ed. T. Beauchamp, Oxford: Clarendon Press.  
<<http://dx.doi.org/10.1093/oseo/instance.00037977>>
- Kelly, P.J. (1990) *Utilitarianism and Distributive Justice: Jeremy Bentham and the Civil Law*, Oxford: Clarendon Press.
- Long, D. (1990) "'Utility' and the 'Utility Principle': Hume, Smith, Bentham, Mill", *Utilitas*, 2: 12-39 .
- Mackie, J.L. (1980) *Hume's Moral Theory*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Mill, J.S. (1969) *Essays on Ethics, Religion and Society*, ed. J.M. Robson, CWM, volume 10.
- Moore, J. (1979) "The Social Background of Hume's Science of Human Nature", *McGill Hume studies*, ed. D.F. Norton, N. Capaldi, and W. Robinson, San Diego: Austin. Hill Press.
- Mounce, H.O. (1999) *Hume's Naturalism*, London and New York: Routledge.
- Norton, D.F. (1982) *David Hume: Common-sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton: Princeton University Press.

- (1993a) *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge: Cambridge University Press.  
 <<http://dx.doi.org/10.1017/CCOL0521382734>>
- Raphael, D.D. (1972-3) “Hume and Adam Smith on Justice and Utility”, *Proceedings of the Aristotelian Society NS*, 73: 87-103.
- Rosen, F. (1992) *Bentham, Byron and Greece: Constitutionalism, Nationalism, and Early Liberal Political Thought*, Oxford: Clarendon Press.  
 <<http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198200789.001.0001>>
- Russell, P. (1995) *Freedom and Moral Sentiment: Hume’s Way of Naturalizing Responsibility*, New York: Oxford University Press.  
 <<http://dx.doi.org/10.1093/0195152905.001.0001>>
- Sayre-McCord, G. (2001) “Hume and the Bauhaus Theory of Ethics” en R. Cohon (ed.) *Hume, Moral and Political Philosophy*, Dartmouth: Ashgate.
- Sidgwick, H. ( 1906) *Outlines of the History of Ethics for English Readers*, 5th ed., London: Macmillan.
- Snare, F. (1991) *Morals, Motivation and Convention: Hume’s Influential Doctrines*, Cambridge: Cambridge University Press.  
 <<http://dx.doi.org/10.1017/CBO9781139172370>>
- Stewart, J. (1963) *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, New York and London: Columbia University Press.
- Whelan, F.G. (1985) *Order and Artifice in Hume’s Political Philosophy*, Princeton: Princeton University Press .

Frederick Rosen  
 University College, London (UK)  
 e-mail: <[f.rosen@ucl.ac.uk](mailto:f.rosen@ucl.ac.uk)>