

HUME: SOBRE VIRTUD, UTILIDAD Y MORALIDAD¹

Roger Crisp

University of Oxford

RESUMEN

En este artículo, Roger Crisp nos presenta una interpretación de la teoría de la virtud de Hume. Crisp sostiene que el lugar central de la virtud en la ética de Hume le proporciona a Hume una posición extremadamente sofisticada que la ética de la virtud no puede ignorar. En particular, argumenta que aunque la posición de Hume pueda al final ser descrita como un utilitarismo de motivos, constituye en todo caso una forma extremadamente sofisticada de utilitarismo de motivos, una forma de utilitarismo que puede volver imposible una ética de la virtud de raíz no-utilitarista.

Palabras Clave: David Hume; utilitarismo; virtud; ética de la virtud; utilitarismo de motivos.

ABSTRACT

In this paper, Roger Crisp offers an account of Hume's theory of virtue. Crisp claims that the central place of virtue in Hume's ethics gives Hume an extremely sophisticated position that virtue ethics cannot afford to ignore. In particular, he argues that though Hume's position may ultimately be described as motive utilitarian, it is both an extremely sophisticated form of motive utilitarianism, and one which may remove the very possibility of non-utilitarian virtue ethics.

Key Words: David Hume; Utilitarianism; Virtue; Virtue Ethics; Motive Utilitarianism.

¹ [Artículo por invitación. Este decisivo artículo acerca de la utilidad en David Hume fue publicado originalmente en inglés como "Hume on Virtue, Utility and Morality", en *Virtue Ethics, Old and New*, editado por Stephen M. Gardiner. DOI: <<https://doi.org/10.7591/9781501724275-010>> Copyright © 2005 by Cornell University. Used by permission of the publisher, Cornell University Press. Agradecemos los permisos para esta publicación en español de su autor, Roger Crisp, y de Cornell University Press. Traducción de José L. Tasset, Universidade da Coruña, España. Esta traducción ha sido realizada en el marco del proyecto de investigación competitivo del MCIU, referencia: RTI2018-093498-B-I00.]

En la reciente recuperación de la así llamada “ética de la virtud”, entre los filósofos del pasado es Aristóteles quien, con bastante propiedad, ha proporcionado la mayor fuente de inspiración. Sin embargo, David Hume proporciona un punto de vista muy penetrante en lo que toca a las virtudes y casi con seguridad merece una mayor atención a este respecto de la que ha recibido. Quizás una razón para el relativo olvido de Hume sea que a menudo es interpretado como un utilitarista y el punto de vista dominante es que la ética de la virtud es opuesta al utilitarismo.² Las dos posiciones, por supuesto, pueden ser, y a menudo son, definidas de modo de modo que realmente esto es así. Pero, es siempre importante preguntarse sobre cualquier teoría ética exactamente qué pregunta está buscando responder. Si hacemos esto en el caso de Hume, yo argumentaré que descubrimos que su posición combina *tanto* una forma de (160) moralidad del-sentido-común, que podría ser descrita como un tipo de ética de

² Ha tenido lugar un amplio debate sobre si Hume es utilitarista. Para la postura según la cual en algún sentido sí lo es, ver J. Laird, *Hume's Philosophy of Human Nature* (London: Methuen & Co., 1932), 236 <<https://doi.org/10.4324/9781315863139>>; A.C. MacIntyre, “Hume on Is and Ought”, *Philosophical Review* 68(1959): 451-468, en 457-8 <https://doi.org/10.1007/978-1-349-15336-7_2>; R.D. Broiles, *The Moral Philosophy of David Hume* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1964), 25, 94 <<https://doi.org/10.1007/978-94-011-9506-5>>; J. Plamenatz, *The English Utilitarians* (Oxford: Blackwell, 1967), 22, 28; E.J. Glossop, “The Nature of Hume’s Ethics”, *Philosophy and Phenomenological Research* 27 (1967): 527-36, en 535-6 <<https://doi.org/10.2307/2105796>>; J. Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1972), en 22, nota 9; J. Harrison, *Hume's Theory of Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1981), 33, 88 <<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198246190.001.0001>>; F. Rosen, introducción a J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. J.H. Burns y H.L.A. Hart (Oxford: Clarendon Press, 1996), lxiii <<https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00077240>>; J.H. Sobel, “Hume’s Utilitarian Theory of Right Action”, *Philosophical Quarterly* 47 (1997): 55-72, en 58 <<https://doi.org/10.1111/1467-9213.00046>>. La interpretación utilitarista es rechazada por B. Wand, “Hume’s Non-utilitarianism”, *Ethics* 72 (1962): 193-6 <<https://doi.org/10.1086/291399>>; A. Botwinick, “A Case for Hume’s Nonutilitarianism”, *Journal for the History of Philosophy* 15 (1977): 423-35; N. Capaldi, *Hume's Place in Moral Philosophy* (New York: Peter Lang, 1989); D. Long, “‘Utility’ and the ‘Utility Principle’: Hume, Smith, Bentham”, *Utilitas* 2 (1990): 12-39, en 12-13, 23, 26 <<https://doi.org/10.1017/s095382080000431>>; A. Baier, *A Progress of Sentiments* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), 250; G. Sayre-McCord, “Hume and the Bauhaus Theory of Ethics”, *Midwest Studies in Philosophy: Moral Concepts*, vol. 20, ed. P.A. French, T.E. Uehling (Jr.), H.K. Wettstein (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1996): 280-98, en 280 <<https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1995.tb00317.x>>.

la virtud, y un tipo de utilitarismo. Hume *no* es, en el sentido usual, un utilitarista de ningún tipo (y aquí incluyo el así llamado utilitarismo “indirecto” o de “dos niveles”) en la medida en que su respuesta a la pregunta “¿Qué debería hacer?” no realiza ninguna referencia teórica especial a la utilidad; pero el utilitarismo *de hecho* penetra en su teoría en respuesta a la pregunta “¿Qué virtudes, carácter o motivos debería tener?” y también a un nivel más profundo en su explicación y justificación del fenómeno de la moral mismo. Realmente, su respuesta a la pregunta por el carácter se asienta sobre este nivel más profundo y se basa en una explicación de la naturaleza de la moralidad que podría conllevar la implicación de que es imposible de un modo coherente sostener visiones no-utilitaristas del carácter. Ambas visiones me parecen intrínsecamente interesantes y dignas de posterior análisis. Así que una moraleja de este artículo es que puede ser de ayuda para cualquier filósofa moral no sólo tener claro de un modo exacto qué pregunta o preguntas pretende responder su teoría ética, sino también considerar que implicaciones podría tener su teoría del origen y naturaleza de la moralidad para su teoría normativa de primer-orden, esto es, para sus posiciones acerca de cómo deberíamos vivir, qué carácter deberíamos tener, cómo deberíamos actuar, etc.

1. HUME: ¿EL ANTROPÓLOGO MORAL?

Antes de proceder con mi examen de la posición ética de primer-orden de Hume, primero debo enfrentarme a la objeción de que éste no tiene tal posición y de que es mejor verlo meramente como un antropólogo filosófico dispuesto a descubrir la naturaleza de la moralidad.³

No hay duda de que gran parte de la ética de Hume es descriptiva. Su retrato a grandes rasgos de la moralidad, así como también sus detallados bosquejos de virtudes y rasgos de carácter individuales,

³ Para esta posición muy común, ver J.L. Mackie, *Hume's Moral Theory* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), 5-6, 152 <<https://doi.org/10.4324/9780203359891>>; S. Darwall, “Hume and the Invention of Utilitarianism”, in *Hume and Hume's Connexions*, ed. M.A. Stewart (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), 61. Véanse también las muchas referencias contenidas en R. Shaver, “Hume's Moral Theory”, *History of Philosophy Quarterly* 12 (1995): 317-31, pág. 317; el artículo de Shaver proporciona más argumentos contra una interpretación puramente descriptiva de Hume.

deben situarse entre los más destacados desde Aristóteles. Además, Hume mismo parece caracterizar su proyecto como enteramente descriptivo. Él mismo presenta el *Tratado* con la afirmación de que: “”.⁴ Y lo cierra estableciendo una analogía entre él mismo y un anatomista, diciendo:

“El anatomista no puede nunca emular al pintor ni pretender en sus exactas disecciones y reproducciones de las más pequeñas partes del cuerpo humano, infundir a sus figuras una actitud o expresión graciosa o atractiva... Un anatomista, sin embargo, se halla admirablemente dotado para hacer indicaciones a un pintor... [L]as especulaciones más abstractas referentes a la naturaleza humana, aunque frías y áridas, llegan a ser útiles a la moral práctica”⁵

No podemos perder de vista el hecho de que un propósito central de Hume en sus escritos éticos es *explicar* la moralidad: ofrecer una explicación “anatómica” de su origen, de su naturaleza, de su contenido. Pero, incluso aquí está sugiriendo que del mismo modo que el pintor puede aprender del anatomista, también el agente moral

⁴ *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge, rev. P.H. Nidditch, 2ª ed. (Oxford: Clarendon Press, 1978 <<https://doi.org/10.1093/actrade/9780198245872.book.1>> (de ahora en adelante citado como “T”), introducción, xv. Las referencias siguientes al T citarán los pasajes de esta obra de acuerdo con el sistema: libro, parte, sección y página(s), respectivamente. Usaré tanto el *Treatise* como la *Enquiry Concerning the Principles of Morals* para interpretar a Hume, ya que, aunque la última pone un mayor énfasis en la utilidad, los fundamentos de la posición que le atribuiré a Hume están en ambos trabajos. [N. del T.: desde que apareció: *A Treatise of Human Nature*, edited by D. F. Norton and M. J. Norton (Oxford: Clarendon, 2007) <<https://doi.org/10.1093/actrade/9780199596331.book.1>>, esta edición ha sustituido a la de Selby-Bigge revisada por Nidditch, aunque entre los expertos de habla española se sigue usando mucho la referencia a páginas de estas ediciones anteriores. De acuerdo con esto, las citas del *Treatise* de Hume mantendrán la estructura mencionada pero añadirán SBN+página para seguir haciendo referencia a la paginación Selby-Bigge-Nidditch. Una cita modelo por tanto sería (T 1.4.4.13; SBN 230). Todas las traducciones de los textos de esta obra están tomados de David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, edición de José Luis Tasset (Madrid: Gredos, 2012), reeditado por (Barcelona: RBA Coleccionables (Grandes Pensadores, nº 34), 2014; reimpr. en 2015, 2016, 2017, 2018 y 2019).]

⁵ T 3.3.6; SBN 620-1. Cfr. *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. L.A. Selby-Bigge, rev. P.H. Nidditch, 3ª ed. (Oxford: Oxford University Press, 1975), 10 <<https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00046350>>. Para una interesante lectura del fragmento citado, que lo ve como un retrato de la distinción atractivo/detallado más que de la distinción prescriptivo/descriptivo, ver Shaver, “Hume’s Moral Theory”, 319.

puede aprender de la filosofía abstracta. Y en sus escritos posteriores Hume llegó a afirmar más claramente que la misma distinción entre especulación abstracta y moralidad práctica no era tan tajante como esos pasajes del *Tratado* podrían sugerir, y que la filosofía moral podría tener una contribución directamente normativa que hacer a la ética práctica.⁶ En un ensayo publicado antes de la *Investigación*, Hume es realmente cauteloso a la hora de ver como parte del papel de la filosofía ofrecer consejo sobre los fines que buscar en la vida. Pero, dice: “para satisfacerte, expondré mi opinión sobre el asunto y desearé sólo que la consideres de tan poca trascendencia como yo mismo hago. Por este medio no la considerarás merecedora de tu burla ni de tu cólera.”⁷ Hume prosigue argumentando que “la disposición mental más feliz es la virtuosa” y hace notar que uno de los papeles de la filosofía es que “de forma imperceptible refina el temperamento y nos muestra aquellas disposiciones que deberíamos intentar lograr mediante una constante desviación de la mente y mediante un repetido hábito.”⁸ Esto es, presumiblemente, lo que se ve a sí mismo haciendo en la *Investigación* cuando describe las diversas cualidades de Cleantes, señalando que: “Un filósofo podría elegir este carácter como un modelo de perfecta virtud.”⁹

En la propia *Investigación* encontramos implicaciones fuertes de posiciones normativas. En la primera sección, por ejemplo, Hume sugiere que nadie puede evitar formular juicios morales: “Por muy grande que sea la insensibilidad de un hombre, será a menudo afec-

⁶ Ver G. Sayre-McCord, “On Why Hume’s ‘General Point of View’ Isn’t Ideal—and Shouldn’t Be,” *Social Philosophy and Policy* 11 (1994): 202–28, v. 203–4 <<https://doi.org/10.1017/s0265052500004350>>. Es probable que Hume estuviera, hasta cierto punto, molesto por la crítica de Hutcheson sobre que el *Tratado* carecía de “un cierto ardor en defensa de la causa de la Virtud”; ver Mackie, *Hume’s Moral Theory*, 24.

⁷ “The Sceptic,” en *Essays: Moral, Political, and Literary*, ed. E.F. Miller (Indianapolis: Liberty Fund, Inc., 1985), 161–2. [Trad. Esp. De José L. Tasset, contenida en *Hume* (Madrid: Gredos, 2012), pág. 655.]

⁸ *Ibid.*, 168, 171. [Trad. esp. *Ibid.*, págs. 661 y 664.]

⁹ D. Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, ed. T.L. Beauchamp (Oxford: Clarendon Press, 1998) <<https://doi.org/10.1093/actrade/9780199266333.book.1>> (de aquí en adelante “EPM”), sect. 9, para. 2. (Las referencias siguientes a EPM serán a la sección y párrafo respectivamente.) [Todas las traducciones de los textos de esta obra están tomados de David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, edición de Gerardo López Sastre (Madrid: Espasa Calpe, 1991).] Ver Shaver, “Hume’s Moral Theory?” 320.

tado por las imágenes de lo CORRECTO e INCORRECTO.”¹⁰ Es realmente fácil, sostiene, enumerar “cualidades humanas “estimables o condenables”, y después:

“El único objeto de razonamiento es descubrir las circunstancias de ambos lados que son comunes a estas cualidades; observar ese particular en el que las cualidades estimables coinciden, de un lado, y las condenables, del otro; y, desde ahí, alcanzar los fundamentos de la ética y descubrir esos principios universales de los que proceden en último extremo toda censura o aprobación.”¹¹

Podemos deducir, por tanto, que Hume en cierto grado aceptaba la moralidad que describía, y que habría considerado su propia alabanza y condena de las cualidades que describe como sustentada por los principios que delinea. El antropólogo filosófico llega, podríamos sugerir, a algunas de sus conclusiones a través de la introspección de sus propios compromisos. Si esto es correcto, entonces, la moralidad que Hume describe es, en gran parte, su propia moralidad práctica.

Es cierto que en la *Investigación* Hume continúa para mostrar que el propósito de su proyecto es “más la parte especulativa que la parte práctica de la moral”¹². Pero, adviértase la naturaleza comparativa de su comentario en este punto y el hecho de que Hume la formula después de reconocer que ha “olvidado” este hecho y ha proporcionado varias consideraciones en favor de la posición según la cual las virtudes sociales son “estimables”. Y sigue:

“...no existen cualidades que tengan más derecho a la buena voluntad y a la aprobación general de la humanidad que la benevolencia y la humanidad, la amistad y la gratitud, el afecto natural y el espíritu público, o cualquier otra que proceda de una tierna simpatía para con los demás y de una preocupación generosa por nuestra clase y especie.”¹³

Es más, el final de la *Investigación* constituye una clara admisión por parte de Hume de que veía los respectivos propósitos protéptico y analítico de la especulación abstracta y de la moralidad práctica, ambos, dentro de su competencia.

“Habiendo explicado la *aprobación* moral que acompaña al mérito o a la virtud, no queda sino considerar brevemente nuestra *obligación*

¹⁰ EPM 1.2; cfr. 5.39.

¹¹ EPM 1.10.

¹² EPM 2.5.

¹³ *Ibid.*

interesada respecto a ella, e investigar si todo hombre que preste alguna atención a su propia felicidad y bienestar no favorecerá más sus propios intereses mediante la práctica de todos los deberes morales. Si a partir de la anterior teoría esto puede determinarse claramente, tendremos la satisfacción de pensar que hemos propuesto principios que no sólo cabe esperar que resistirán la prueba del razonamiento y la investigación, sino que pueden contribuir a la rectificación de la vida de los hombres y a su mejora en moralidad y virtud social.”¹⁴

Hume prosigue sugiriendo que su explicación filosófica de la moralidad ha representado la virtud “con todos sus genuinos y más atractivos encantos”, reconociendo, así, que una descripción puede por sí misma atraer a las personas hacia su objeto.¹⁵ Y, por supuesto, la conclusión de la *Investigación* es un canto a la virtud, concluyendo con una anticipación de la sugerencia de Mill acerca de que la virtud constituye un placer elevado, tomada asimismo de *La República* de Platón. “Estos placeres naturales, ciertamente, no tienen precio, tanto porque están por debajo de cualquier precio cuando se obtienen y por encima de él cuando se disfrutan.”¹⁶

Tampoco constituye la posición de Hume en la *Investigación* un cambio de opinión, en tanto que opuesto a un cambio de énfasis, a pesar de lo que la “analogía anatómica” pudiera por sí sola sugerir. Si miramos atrás al *Tratado*, descubriremos el mismo reconocimiento de que las descripciones pueden captar nuestra atención o atraer:

“Si fuese necesario en este asunto obligar al asentimiento a los lectores o emplear algo más que argumentos sólidos, encontraríamos suficientes tópicos para interesar a las afecciones. Todos los amantes de la virtud (y estoy seguro de que todos lo somos en la especulación aunque podamos degenerar en la práctica) deben ciertamente sentirse halagados al ver derivadas las distinciones morales de un origen tan noble, que nos da una noción justa de la *generosidad* y *capacidad* de [nuestra] naturaleza.”¹⁷

Recientemente, ha llegado a ser común atribuir a Hume una forma de escepticismo práctico, basado en su teoría de la motivación, que también comprometería mi proyecto interpretativo. Christine Kors-

¹⁴ EPM 9.14.

¹⁵ EPM 9.15.

¹⁶ EPM, 9.25. Ver Platón, *República*, 580d3–88a11; J. S. Mill, *Utilitarianism*, ed. R. Crisp (Oxford: Oxford University Press, 1998), cap. 2, parág. 6, líneas 7–10.

¹⁷ T 3.3.6; SBN 619.

gaard, por ejemplo, sugiere que “la posición de Hume es que no existe en absoluto una tal cosa como la razón práctica”, y Garrett Cullity y Berys Gaut atribuyen a Hume la posición de que “no existen razones prácticas normativas”.¹⁸

Algo parecido a una completa discusión de este asunto está más allá del punto de mira de este artículo, pero me parece que la posición en favor de esta forma fuerte de escepticismo está lejos de haber sido probada. Consideremos, por ejemplo, el hecho de que Hume “se contenta con decir que la razón requiere de” cierta conducta.¹⁹ Por supuesto, Hume cree que lo que pensamos que es la razón *oponiéndose* a la pasión, es de hecho en sí misma la “determinación” de una pasión, de una pasión apacible.²⁰ Pero, esto es una visión acerca de lo que es la razón práctica: su escepticismo no se refiere a la razón práctica como tal, sino a una particular concepción de ella. Y es importante recordar también que esta determinación en sí misma está “fundada en alguna visión o reflexión distante”, y en que “corrige a las pasiones (violentas)”²¹. Tiene, por tanto, un fundamento cognitivo²² y Hume nos proporciona los recursos para defender, si no la razonabilidad de ciertas pasiones apacibles, sí al menos su “corrección”. Más acerca de esto más abajo.

Hume se ocupa de hablar también de razones normativas. Se pregunta, por ejemplo, acerca de si hemos tomado prestado algún dinero, “¿Qué razón o motivo tengo para devolverlo?”²³ También

¹⁸ Ver C. Korsgaard, “The Normativity of Instrumental Reasons”, en *Ethics and Practical Reason*, ed. G. Cullity y B. Gaut (Oxford: Clarendon Press, 1997), 223; G. Cullity y B. Gaut, introducción a Cullity y Gaut, *Ethics and Practical Reason*, 7.

¹⁹ T 3.3.1; SBN 583.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.* Ver también T 3.3.1; SBN 585. Estas pasiones apacibles pueden también ser “fortalecidas por la reflexión” (T 2.3.8; SBN 437). Para una explicación plausible de cómo pueden ser insertadas estas afirmaciones dentro del esquema subjetivista de Hume, ver Cohon, “The Common Point of View in Hume’s Ethics”, *Philosophy and Phenomenological Research* 57 (1997): 827-50, en 835-9 <<https://doi.org/10.2307/2953805>>.

²² Cfr. R. Kydd, *Reason and Conduct in Hume’s Treatise* (London: Oxford University Press, 1946), 137; B. Stroud, *Hume* (London: Routledge & Kegan Paul, 1977), 192 <<https://doi.org/10.4324/9780203169056>>; D.F. Norton, *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician* (Princeton: Princeton University Press, 1982), 120, 129.

²³ T 3.2.1; SBN 479. Es cierto que Hume no distingue, ni en este pasaje ni en ningún otro, tan claramente como a uno le podría gustar entre razones motivadoras y normativas. Pero, el contexto sugiere aquí que está insinuando que él mismo

merece recalcar que Hume pensaba que su teoría acerca de que la virtud y el vicio dependen de “los sentidos” no tenía ninguna clase de implicaciones sobre la “realidad” de estas cualidades, o sobre la moral práctica o sobre la teoría ética de primer-orden.²⁴ Incluso si la interpretación más plausible de Hume es verlo como alguna clase de escéptico acerca de la razón práctica, él mismo vacunó a la ética normativa contra cualquier implicación potencialmente paralizante de la metaética.

Así que, aunque Hume no es optimista acerca de la efectividad de la filosofía como empresa normativa, podemos concluir que no sólo le atribuía este papel, sino que estaba preparado para reconocer a su propia filosofía este papel. Por consiguiente, estoy legitimado para formularle mi pregunta a Hume.

2. ÉTICA DE LA ACCIÓN, ÉTICA DE LOS MOTIVOS.

La ética de primer orden normalmente se centra en las acciones. El utilitarista-del-acto defenderá que la acción correcta es aquella que maximiza la utilidad, el kantiano que aquella que es realizada sobre la base del Imperativo categórico, etc. Hume realmente está preparado para formular juicios sobre las acciones. Por ejemplo, está claro que piensa que tenemos el deber de devolver una deuda.²⁵ Esta obligación es en parte al menos una obligación de justicia. Por tanto, con el fin de comprender su teoría sobre la corrección de las acciones, me voy a permitir tomar en consideración su explicación de la virtud de la justicia.²⁶

Hume sugiere que los seres humanos están movidos en una gran medida por el auto-interés y por el amor por de los que les son cercanos. Sin ninguna regulación, estas pasiones serían destructivas de la sociedad y perjudiciales para todos, de modo que la institución de la justicia se desarrolla para resolver este problema. No es instituida de un modo consciente sino que se desarrolla como una convención del mismo modo que dos hombres que reman en una barca aúnan sus

estaría motivado para devolver el préstamo por su respeto por la justicia, y que su motivación consistiría en sí misma parcialmente en considerar la justicia como “una razón [normativa] suficiente para” para que él lleve a cabo la devolución.

²⁴ “The Sceptic”, 166 n. 3 [“El escéptico”, ed. cit., pág. 659.]. Cfr. T 3.1.1; SBN 469.

²⁵ T 3.2.1; SBN 479.

²⁶ Ver T 3.2.2; EPM 3.

movimientos sin haberse puesto de acuerdo de antemano. De modo que la justicia es artificial, es un producto para enfrentarse a dos importantes rasgos de la condición humana: nuestra generosidad limitada y la escasez de bienes. Si no fuéramos parciales, o los bienes de los que se ocupa la justicia no escasearan, la institución de la justicia sería innecesaria.

Hasta el momento, los sentimientos morales no han entrado en el relato.²⁷ Lo hacen por medio de la operación de una destacable facultad humana: la simpatía. Una vez que la institución de la justicia está en funcionamiento —por ejemplo, protegiendo nuestra propiedad— sentiré una sensación desagradable si te observo a punto de romper algún principio de justicia que protege algo de mi propiedad. Pero, debido a mi capacidad de simpatizar, sentiré la misma “incomodidad” si te contemplo amenazar a alguna otra persona, o incluso si me entero de alguna vulneración pasada de la justicia, contra una persona que no me es conocida. Esta incomodidad es un sentimiento moral, y natural, y es imparcial en el sentido de que no varía en proporción a la intensidad de mi cercanía por la persona amenazada. La institución de la justicia debe funcionar, de modo que no puede repetir las desviaciones hacia uno mismo, hacia los cercanos, hacia los apreciados, que es su función contrarrestar. Debe funcionar como un sistema de comunicación entre todas las personas, de modo que se asienta sobre el “punto de vista general”²⁸, un punto de vista imparcial desde el que cada persona debería, por así decirlo, ver y sentir las cosas del mismo modo. Este sentimiento natural es también “aumentado por un nuevo artificio, y...las políticas públicas de los políticos y la educación privada de los padres, contribuyen a proporcionarnos un sentido del honor y del deber.”²⁹ *“De este modo, el auto-interés es el motivo original para el establecimiento de la justicia: pero, una*

²⁷ Hume piensa que estos nacen después de que las reglas de justicia han sido establecidas sobre la base del auto-interés: T, 3.2.6; SBN 533. Advuértase que no es sólo la Simpatía la que explica los sentimientos morales. La Razón también desempeña un papel central: “Los hombres son superiores a las bestias principalmente por la superioridad de su razón” (T 3.3.3; SBN 610), y es a consecuencia de su inferior “conocimiento y comprensión” por lo que los animales “poseen poco o ningún sentido de la virtud o del vicio...y son incapaces de” participar en instituciones tales como las del “derecho y la propiedad” (T 2.1.12; SBN 326). Cfr. K. Tranöy, “Hume on Morals, Animals and Men,” *Journal of Philosophy* 56 (1959): 94–103, pág. 100 <<https://doi.org/10.2307/2021984>>.

²⁸ T 3.2.2; SBN 499. Discuto esta noción más adelante en la sección 4.

²⁹ T 3.2.6; SBN 533-4.

simpatía por el interés público es la fuente de la aprobación moral que va unida a esta virtud.”³⁰

La explicación de la virtud de la justicia parece ser, a primera vista, completamente utilitarista:

“la justicia es una virtud moral meramente porque posee esa tendencia hacia el bien de la humanidad y de hecho no es más que una invención artificial para este propósito. Lo mismo puede decirse de la obediencia, de las leyes de las naciones, de la modestia y de la cortesía. Todas ellas son meros artificios humanos para el interés de la sociedad.”³¹

Una historia similar puede contarse en relación con las virtudes “naturales”, como la benevolencia.³² Si eres mi hermana, un simple deseo natural de ayudarte no es suficiente para fundamentar mi sentimiento como un sentimiento moral. Los sentimientos morales están basados en la imparcialidad, de modo que me veré a mí mismo ayudándote, y a un extraño ayudando a otro extraño, como moralmente equivalentes, y como merecedores de la misma alabanza o admiración. Y, del mismo modo que la institución de la justicia surge para proporcionar diversos beneficios sociales, también lo hacen las virtudes naturales:

“La necesidad de la justicia para el mantenimiento de la sociedad es el ÚNICO fundamento de esa virtud; y puesto que ninguna excelencia moral es más altamente estimada, podemos concluir que esta circunstancia de la utilidad tiene, en general, la energía más fuerte y el dominio más completo sobre nuestros sentimientos. Por lo tanto, tiene que ser la fuente de una parte considerable del mérito atribuido a

³⁰ T 3.2.3; SBN 499-500. Cfr. T 3.2.6; SBN 529.

³¹ T 3.3.1; SBN 577. Cfr. T 3.2.6; SBN 618. Geoffrey Sayre-McCord ha objetado contra una interpretación utilitarista de las concepciones de la justicia de Hume, que Hume no se preocupa por el bien de todos, sino por el bien de cada uno: “Hume and the Bauhaus Theory of Ethics”, 280, 289–290. Sin embargo, Hume está bien preparado, como hemos visto en este fragmento, para hablar del bien de la sociedad en su conjunto, y a causa de su creencia en que la justicia es del interés de todos (T 3.2.2; SBN 497), no tenía ninguna razón para establecer ninguna distinción entre el bien de todos y el bien de cada uno, como podría necesitar alguien que considerara si el bien general podría justificar el sacrificio del bien de un individuo.

³² Las virtudes naturales, de acuerdo con Hume (T 3.3.1; SBN 579) no requieren instituciones artificiales, al estar basadas en sentimientos que los seres humanos sentirán de modo natural y sin aculturación. Es más, cada ejercicio de una virtud natural será bueno, mientras que en el caso de las virtudes artificiales es sólo el *sistema* como un todo lo que posee valor utilitario.

la humanidad, la benevolencia, la amistad, el espíritu público y otras virtudes sociales de ese estilo”.³³

De acuerdo con el utilitarismo-del-acto, la acción correcta es aquella que maximiza la utilidad, o la utilidad esperada. Dada la fundamentación por parte de Hume de la moralidad del sentido común, centrada en la virtud, en su utilidad, podría ser tentador ofrecer una interpretación utilitarista-del-acto en “dos niveles” de Hume, de acuerdo con la cual la acción correcta sea aquella que maximiza la utilidad, siendo el mejor modo de decidir cómo actuar seguir las normas de la moralidad del sentido-común.³⁴

Hume no es un utilitarista-del-acto. Esto se puede ver claramente en aquellos casos de virtudes artificiales en los que se nos exige actuar de acuerdo con la virtud y no invalidar esto para conseguir un bien mayor. Un intérprete de Hume utilitarista-del-acto en dos-niveles podría argumentar bien que deberíamos ser reacios a invalidar las reglas de la moralidad del sentido-común a causa de la dificultad de predecir las consecuencias con certeza. Y podría señalar, por ejemplo, a Hume concediendo que, en los diversos casos que se presentan ante el juicio, “[e]s imposible separar lo bueno de lo nocivo.”³⁵ Pero, Hume de hecho piensa que deberíamos alabar una acción que nace de un rasgo virtuoso de carácter incluso cuando *sabemos* que esa acción no es productora de utilidad. “Cuando un hombre de mérito, de disposición benéfica, devuelve una gran fortuna a un avaro o a un fanático sedicioso ha obrado de un modo justo y laudable, pero el público es la víctima real.”³⁶

³³ EPM 3.48. Lo que Hume quiere decir con la afirmación de que la “utilidad” (“usefulness”) es una fuente sólo de una parte del mérito atribuido a las virtudes sociales aquí será discutido en la sección siguiente.

³⁴ Para la más conocida versión moderna de esta posición, ver R.M. Hare, *Moral Thinking: Its Method, Levels, and Point* (Oxford: Clarendon Press, 1981), cap. 2 <<https://doi.org/10.1093/0198246609.001.0001>>.

³⁵ T 3.2.2; SBN 497.

³⁶ T 3.2.2; SBN 497. Podría objetarse que Hume está aceptando que la alabanza en sí misma estará justificada mediante el utilitarismo-del-acto, pero no hay ninguna evidencia de que Hume adoptara una actitud instrumental respecto de la alabanza. Por “laudable”, entonces, aquí deberíamos considerar que quiere decir algo cercano a moralmente correcto. Hume reconoce de hecho que en caso de conflictos dentro de la moralidad del sentido común, deberíamos apelar a consideraciones de utilidad; ver EPM 2.17, un pasaje discutido en mi texto más adelante en conexión con la noción de maximización-de-la-utilidad. Y si la justicia *en tanto que práctica* puede ser vista como “perniciosa”, entonces debería ser abandonada: “Of Passi-

Tampoco está claro que Hume sea ninguna clase de utilitarista-de-la-regla, que apele a las consecuencias de seguir reglas morales en una situación imaginaria, tal y como aquella en la que la mayoría acepta tales reglas.³⁷ La Justicia es un bien porque es realmente de interés público, no porque lo sería en tales circunstancias imaginarias.

En el nivel de la corrección de las acciones, entonces, Hume es comprendido mejor no como *ninguna* clase de utilitarista en absoluto, sino como un moralista centrado-en-la-virtud y de sentido-común, quien alabaría y condenaría las acciones de acuerdo con su mejor entendimiento de una moralidad del-sentido-común sobre la que existe un acuerdo general.

Pero —y esto se dirige a justificar mi uso de “centrado-en-la-virtud” para describir la versión de Hume de la moralidad del-sentido-común— el enfoque de Hume en la ética no se centra en absoluto *primariamente* en las acciones.

“Es evidente que cuando alabamos una acción consideramos solamente los motivos que la han producido y consideramos la acción como signo o indicación de ciertos principios de la mente o el carácter. La realización externa no tiene ningún mérito. Debemos dirigir nuestra vista al interior para hallar la cualidad moral. Esto no podemos hacerlo directamente, y, por consiguiente, fijamos nuestra atención en las acciones como signos externos; pero estas acciones se siguen considerando como signos, y el último objeto de nuestra alabanza y aprobación es el motivo que las produjo.”³⁸

ve Obedience”, *Essays: Moral, Political, and Literary*, 489; ver EPM 3.32. Pero, la cuestión esencial es que Hume no ofrece en ningún sitio un criterio utilitarista-del-acto de la acción correcta, y está dispuesto a alabar los actos individuales de acuerdo con la moralidad-del-sentido-común. De paso, observo que en este pasaje la beneficencia es mencionada como una virtud “ordinaria” que podría constituir un posible contrapeso de la justicia, pero una virtud de hecho insuficiente para inclinar la balanza.

³⁷ Ver R.B. Brandt, *A Theory of the Good and the Right* (Oxford: Clarendon Press, 1979), cap. 15; B. Hooker, *Ideal Code, Real World* (Oxford: Clarendon Press, 2000) <<https://doi.org/10.1093/0199256578.001.0001>>.

³⁸ T 3.2.1; SBN 477. Para las objeciones basadas en este fragmento contra una interpretación utilitarista de Hume, ver Wand, “Hume’s Non-utilitarianism”, p. 193; Mackie, *Hume’s Moral Theory*, 152; Sayre-McCord, “Hume and the Bauhaus Theory of Ethics,” 287; v. también, Darwall, “Hume and the Invention of Utilitarianism,” 59-60. Sobel (“Hume’s Utilitarian Theory of Right Action,” 56) atribuye a Hume una posición utilitarista de la acción correcta basándose en su teoría de los motivos. Pero, esto me parece que es obviar la

Es tentador suponer que Hume está formulando una posición de alguna manera protokantiana, según la cual aquello de lo que nos preocupamos en la ética no es de la acción como “un evento externo” sino de las intenciones del agente. Podría sugerirse que es de esto de lo que somos y podemos ser considerados responsables.

Sin embargo, está no es realmente la posición de Hume. No ve una diferencia clara o significativa entre las simples capacidades naturales y las virtudes morales, y se niega a distinguirlas sobre la base de si su poseedor las ostenta voluntariamente o no.³⁹ En primer lugar, muchas virtudes, como la fortaleza de ánimo, son involuntarias. En segundo lugar, la virtud y el vicio *podrían* ser completamente involuntarias, ya que la noción de vicio surge del dolor o el placer que sentimos a partir de “la consideración general de cualquier cualidad o carácter”, y las cualidades pueden producir placer y dolor incluso cuando son involuntarias. En tercer lugar, no existe en modo alguno nada parecido a la libre voluntad.

Esto no significa decir que Hume deje de reconocer la importancia de la intención.⁴⁰ Si me causas algún daño y yo te critico por ello, haré desaparecer mi crítica si descubro que el daño fue accidental. Pero, esto no significa decir que si no fuera accidental, yo te estaría criticando por haber realizado, voluntariamente, una acción malvada de la que eres moralmente responsable:

“No es suficiente que la acción surja de la persona, y la tenga como su inmediata causa y autor. Esta relación sola es demasiado débil e inconstante para ser el fundamento de estas pasiones. No alcanza a la parte sensible y pensante, ni procede de algo *durable* en ella, ni deja algo tras de sí; sino que pasa en un momento y como si nunca hubiera existido. Por el contrario, una intención muestra ciertas cualidades que, permaneciendo después que la acción ha sido realizada, la enlazan con la persona y facilitan la transición de ideas de la una a la otra.”⁴¹

Es, por tanto, la durabilidad o la permanencia de las cualidades morales lo que las lleva a ser el objeto primario de los juicios morales. Como hemos visto, Hume está preparado para llevar a cabo juicios morales de-sentido-común sobre las acciones. Pero, él interpreta es-

fuerza de la redirección que Hume lleva a cabo de nuestras consideraciones reflexivas desde las acciones hasta los motivos.

³⁹ T 3.3.4; SBN 608-9.

⁴⁰ T 2.2.3; SBN 348-50.

⁴¹ T 2.2.3; SBN 349. Cfr. T 3.3.1; SBN 575.

tos juicios como referidos en sí mismos a ciertas cualidades morales —virtudes— del agente. Podemos, por tanto, preguntarnos no “¿qué acciones deberíamos realizar?” sino “¿qué cualidades deberíamos poseer?” La respuesta de Hume es utilitarista: las cualidades están justificadas moralmente en la medida en que promueven la utilidad.

En este aspecto, la posición de Hume puede ser considerada similar a la que Robert Adams ha denominado “utilitarismo-de-motivos”.⁴² Tal y como Adams la caracteriza, esta posición consiste en que “la persona moralmente perfecta...tendría los deseos más útiles, y los tendría exactamente con la fuerza más útil; él o ella tendría los más útiles de entre los patrones de motivación que son...posibles para los seres humanos.”⁴³ El mejor conjunto de motivos para mí, entonces, no es el de aquellos que, *en mis circunstancias especiales*, maximizarían la utilidad, sino el de aquellos que son en general más útiles tener para los seres humanos. Comparemos con Hume.

“...en nuestras determinaciones o juicios generales sólo se consideran las tendencias de las acciones y los caracteres, no sus consecuencias reales y fortuitas... ¿Por qué se dice que este melocotonero es mejor que aquel otro? ¿No es a causa de que produce más y mejor fruta? Y ¿no se le haría el mismo elogio, aunque los caracoles u otros bichos hubieran acabado con los melocotones antes de que hubieran madurado por completo?”⁴⁴

Ahora bien, es importante hacer notar que Adams mismo distingue los motivos de, por ejemplo, los rasgos de carácter.⁴⁵ Hume habla de motivos, cualidades de carácter, virtudes, etc., sin establecer cla-

⁴² R.M. Adams, “Motive Utilitarianism”, *Journal of Philosophy* 73 (1976): 467-81 <<https://doi.org/10.2307/2025783>>. Cfr. D.D. Raphael, “Hume and Adam Smith on Justice and Utility”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 73 (1972-3): 87-103, en 102 <<https://doi.org/10.1093/aristotelian/73.1.87>>; J. Harrison, *Hume's Theory of Justice*, 33, 88.

⁴³ “Motive Utilitarianism”, 470. El lenguaje de la maximización y de la precisión es ajeno a Hume, como mostraré en la siguiente sección. Pero, la esencia de la posición —que los motivos deben ser juzgados de acuerdo sólo con el principio de utilidad— es completamente humeana.

⁴⁴ EPM 5.41. nota 24.

⁴⁵ “Motive Utilitarianism”, 467. Debo mencionar también que yo no quiero atribuir a Hume la posición según la cual existe un único conjunto de motivos para cada ser humano, en tanto que opuesta a la visión de que la lista de virtudes y vicios en cualquier momento y lugar en cierta medida depende de las circunstancias prevalecientes. Pero, puede ser que Adams concediera que su utilitarismo-de-motivos también adopta esta última posición.

ras distinciones entre ellos. Pero, si tomamos “motivo” en su amplio sentido Humeano, la posición de Hume parece ser una forma de utilitarismo-de-motivos. Mas, como argumentaré en la sección 4 de este trabajo, el utilitarismo-de-motivos de Hume, aunque constituye realmente una posición de primer-orden dentro de la ética del carácter (en tanto que opuesta a la ética de la acción, dentro de la que Hume es comprendido mejor como un moralista centrado-en-la-virtud y del sentido-común), surge de un entendimiento utilitarista del propio fenómeno de la moralidad misma. Su utilitarismo de primer orden, por así decirlo, descansa sobre lo que podríamos llamar “metaética utilitarista”. Pero, antes de discutir esto, debo ocuparme primero de dos objeciones comunes contra cualquier clase de interpretación utilitarista de Hume.

3. *MAXIMANDUM* Y MAXIMIZACIÓN: DOS OBJECIONES.

De acuerdo con la primera de las objeciones, si Hume fuese un utilitarista, tendría que haber defendido que las virtudes se basan sólo en la utilidad. De hecho, Hume dice que, en el caso de las virtudes sociales, “la utilidad pública de estas virtudes es la *principal* circunstancia de la que derivan su mérito”.⁴⁶

Hume de hecho afirma que junto a su orientación hacia la utilidad pública, hay tres clases más de cualidades que sirven de fundamento para nuestra aprobación de las virtudes: (1) cualidades útiles para nosotros mismos, tales como la discreción, la laboriosidad o la frugalidad;⁴⁷ (2) cualidades inmediatamente agradables para nosotros mismos, tales como la jovialidad, la grandeza de espíritu y el valor;⁴⁸ (3) cualidades inmediatamente agradables para otros, tales como la buena educación, el ingenio o la decencia.⁴⁹ Pero, de hecho, está sim-

⁴⁶ EPM 5.4. (cursivas añadidas); cfr. EPM 3.48. citado más arriba en el texto. Para esta objeción, v. por ejemplo Mackie, *Hume's Moral Theory*, 151-2; Sayre-McCord, “Hume and the Bauhaus Theory of Ethics”, 280; N. Capaldi, *Hume's Place in Moral Philosophy*, 304; Baier, *A Progress of Sentiments*, 205, 250; Beauchamp, “Editor's Introduction” a Hume *EPM*, 40. Long argumenta que la noción de utilidad de Hume es primariamente estética y no para ser entendida en términos de adecuación: “‘Utility’ and the ‘Utility Principle’”, 26. Pero, de hecho, ocurre exactamente lo contrario: la estética de Hume es en sí misma utilitarista; ver T 3.3.1; SBN 576-7.

⁴⁷ EPM 6.

⁴⁸ EPM 7.

⁴⁹ EPM 8. Las categorías no son mutuamente excluyentes. El valor, por ejemplo, además de ser agradable, es de una clara utilidad “tanto para el público como para

plemente distinguiendo entre lo que puede ser visto como diferentes fuentes de utilidad.

Una cualidad como la discreción, recomendada por su utilidad para uno mismo, a pesar de eso es recomendada sobre la base de su promoción de la felicidad. Mi propio bien es parte del bien social.⁵⁰ Podría objetarse que estas cualidades podrían estar siendo recomendadas puramente sobre la base del auto-interés. Pero, de hecho, aunque Hume pueda aceptar tal recomendación, también enfatiza que estas virtudes son estimadas a causa de la utilidad, y desde el mismo punto de vista moral imparcial de aquellas virtudes conducentes al bien de la sociedad en su conjunto.⁵¹

¿Pero qué ocurre con la “agradabilidad” de las clases (2) y (3)? ¿No es ésta algo independiente de la utilidad? Realmente no.⁵² Hume está simplemente distinguiendo entre cualidades que producen placer de modo indirecto, y aquellas que lo hacen de modo directo, en cuanto nos las encontramos.⁵³ Si soy discreto, esto redundará en mi beneficio a-largo-plazo. Mi discreción puede ser vista aquí de un modo puramente instrumental, pero llega a ser admirada como una virtud a causa de su utilidad en la producción de placer a largo plazo. En el caso de cualidades como la jovialidad, sin embargo, el placer “que comunican a la persona que [las] posee” es “inmediato”.⁵⁴

“En este sentimiento de aprobación no entran consideraciones de utilidad o de consecuencias benéficas futuras; sin embargo, es de una clase similar a ese otro sentimiento que surge de consideraciones de utilidad pública o privada.”⁵⁵

El mismo contraste entre el placer inmediato y no-inmediato, por supuesto, también subyace a la categoría de “cualidades inmediatamente agradables para otros”. Como Hume señala en el *Tratado*, “La verdadera esencia de la virtud... es producir placer, y la del vicio

su poseedor” (EPM 7.11.).

⁵⁰ Ver Glossop, “The Nature of Hume’s Ethics”, 535.

⁵¹ EPM 6.2-3.

⁵² Pace Baier, *A Progress of Sentiments*, 204-5.

⁵³ Ver N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume* (London, Macmillan, 1941), 164 <<https://doi.org/10.1057/9780230511170>>; Wand, “Hume’s Non-utilitarianism”, 193; Glossop, “The Nature of Hume’s Ethics”, 535.

⁵⁴ EPM 7.29.

⁵⁵ Ibid.

producir dolor.”⁵⁶ Las cuatro categorías de las virtudes simplemente distinguen entre quién siente el placer y el dolor como resultado de la cualidad en cuestión y si éste es sentido de modo inmediato o no.

Una segunda objeción común contra cualquier interpretación utilitarista de Hume tiene que ver con la noción de maximización. De acuerdo con una teoría utilitarista, la corrección o bondad moral de lo que sea el centro de esa teoría depende de su capacidad de producir el mayor balance de la felicidad sobre la infelicidad.⁵⁷ Hume, sin embargo, nunca habla de “maximización” y el aparato técnico de la agregación, el cálculo, el análisis coste/beneficio, etc, está completamente ausente en sus escritos.⁵⁸

Esta objeción, en cuanto tal, es bastante correcta. Hume sugiere que incluso la moralidad de-sentido-común exige “un cálculo exacto y una preferencia firme por la felicidad más grande.”⁵⁹ Pero, la manifiesta diferencia entre la posición de Hume y la de los modernos y técnicos utilitaristas es ciertamente llamativa.

Sin embargo, no deberíamos esperar una versión técnica del utilitarismo en Hume. Su proyecto comienza con la moralidad diaria tal y como es, buscando una justificación para aquellas reglas que tenemos en tanto que opuestas a no tener reglas en absoluto.⁶⁰ Una vez que ha demostrado la enorme cantidad de bien producida por instituciones tales como la justicia, puede surgir la pregunta sobre si estas son las *mejores* instituciones, o las formas mejores de tales instituciones, que podríamos tener. Sin embargo, aquí, Hume cree que existe un innegable grado de imprecisión al calcular las utilidades.

“Los intereses de la sociedad requieren de una manera absoluta que hay una separación o distinción de posesiones, y que esta separación

⁵⁶ T 2.1.7; SBN 296. Esta parece la más clara evidencia de que Hume no sostiene lo que Sayre-McCord llama una teoría “Bauhaus”, que evita “cualquier compromiso con la existencia de un único estándar general para evaluar todas las soluciones a los problemas” (“Hume and the Bauhaus Theory of Ethics”, 287). V. también T 3.3.1; SBN 580.

⁵⁷ V. la referencia de Mill al Principio de *la Mayor Felicidad* en *Utilitarismo*, cap. 2, parag. 2, línea 2.

⁵⁸ Para la objeción, ver Botwinick, “Case for Hume’s Non-utilitarianism”, 429, 431, 435; Mackie, *Hume’s Moral Theory*, 152; Sayre-McCord, “Hume and the Bauhaus Theory of Ethics”, 280; Beauchamp, introduction, 40. Advuértase que Hume está preparado para hablar de prudencia cuando se persigue “el mayor bien posible” para uno (T 2.3.3; SBN 418).

⁵⁹ EPM 9.15.

⁶⁰ Ver Beauchamp, introducción, 40.

sea firme y constante; de aquí el origen de la justicia y la propiedad. Qué posesiones se asignen a cada persona particular, esto resulta, hablando en general, bastante indiferente; y a menudo se decide por consideraciones y puntos de vista muy frívolos.”⁶¹

Hume cree que los intentos de caluclar las diferentes utilidades de componentes individuales de algunas instituciones morales constituirían en general una pérdida de tiempo. “Someter la vida a una regla y método exactos es, por lo común, una ocupación dolorosa y a menudo infructuosa.”⁶² Así pues, como los agentes morales individuales no se ocupan de la maximización de la utilidad, y como hay poca esperanza de mejorar las instituciones morales que tenemos, hablar de “maximización” sería irrelevante. Esto, por supuesto, no significa decir que Hume es completamente conservador. Cuando los perjuicios en conjunto de algún elemento de la moralidad del-sentido-común, o de alguna versión de ésta, son destacables, Hume recomienda su abandono, como en el caso de las virtudes “monacales” —celibato, auto-renuncia, humildad, soledad, etc.⁶³ Más, hablar aquí de maximización de nuevo carecería de sentido.

La ausencia de cualquier noción de maximización, por tanto, es completamente explicable. No está ausente el espíritu de maximización, aunque sin duda Hume habría considerado las técnicas de cálculo de Bentham y sus seguidores de alguna manera bárbaras. Cuando surgen desacuerdos acerca de lo que la moral del-sentido-común exige, Hume recomienda referirse al principio de utilidad:

“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”.⁶⁴

⁶¹ EPM App.3.10. n.65.

⁶² “The Sceptic”, 180 [“El escéptico”, ed. cit., pág. 723.]. Ver J. Griffin, *Value Judgement* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 105 <<https://doi.org/10.1093/0198752318.001.0001>>. V. también Mackie, *Hume’s Moral Theory*, 152: “Hume repetidamente rechaza cualquier investigación acerca de cuál sería la mejor distribución de la propiedad o la mejor forma de gobierno, o la mejor elección de los gobernantes; aunque es cierto que su argumento en cada caso es que el interés público sería realmente dañado por los intentos de promoverlo en esas formas tan detalladas, a causa de las disputas, conflictos e inseguridad que se producirían.”

⁶³ EPM 9.3.

⁶⁴ EPM 2.17. Ver nota 36 supra para una explicación de por qué este pasaje no debería tomarse como un compromiso de Hume con el utilitarismo en el ámbito de la ética de la acción.

No hay razones para pensar que Hume rechazaría que una debiera escoger la mejor opción desde el punto de vista de la utilidad general. Pero, qué enfatice cuál es exactamente esa opción puede muy bien ser indecible. “[L]as cualidades son aprobadas en proporción con la ventaja que resulta de ellas.”⁶⁵ O, como podría haber dicho, “*aproximadamente* en proporción con ellas”.

Pero, si Hume es tan impreciso en relación con el cálculo de utilidad, ¿deberíamos seguir llamándolo utilitarista? Deberíamos, ya que otras figuras centrales de la tradición utilitarista han sido igualmente pesimistas acerca de la maximización, diciendo poco o nada sobre ella y centrando su atención en elementos de la moralidad de-sentido-común que veían como claramente perniciosos más que en el delicado equilibrio entre principios o virtudes cuya presencia fuera más beneficiosa que su ausencia.⁶⁶

Sin embargo, un componente central de cualquier posición utilitarista debe ser la imparcialidad desde el punto de vista moral entre las cantidades de utilidad. Esta noción es central no sólo en el utilitarismo-de-motivos de Hume, sino también para su comprensión de la naturaleza de la moralidad misma, en la que se fundamenta su utilitarismo-de-motivos y explica su falta de disposición para proponer nada parecido al utilitarismo-del-acto. Este asunto será el tema de la siguiente sección.

4. LA IMPARCIALIDAD UTILITARISTA Y EL PUNTO DE VISTA GENERAL.

Hemos visto que Hume es un tipo de utilitarista-de-motivos. Cuando se le pregunta cómo debería actuar la gente, Hume contestará como un moralista de-sentido-común centrado-en-la-virtud (aunque de un tipo cuya moralidad de-sentido-común está en sí misma conformada por consideraciones utilitaristas). Pero, cuando se le pregunta por los motivos o el carácter que las personas deberían tener, defenderá que deberían poseer aquellas cualidades que, en general, son productoras de una utilidad general. Pero, hay una diferencia muy importante entre su forma de esta teoría y la ofrecida por teóricos morales contemporáneos como Adams. De ordinario, el utilitarismo-de-motivos es una teoría acerca del *interior* de la moralidad. Esto es, la utilita-

⁶⁵ T 3.3.4; SBN 612.

⁶⁶ Consideremos, por ejemplo, a Mill.

rista-de-motivos estará en desacuerdo con, por ejemplo, una deontologista acerca de lo que vuelve a un motivo correcto, bueno o justificado. Pero, el utilitarismo-de-motivos de Hume es una posición no sólo acerca del interior de la moralidad, sino *acerca* de la moralidad misma. Tal y como la ve Hume, la propia institución de la moralidad deb ser entendida en términos del utilitarismo-de-motivos. En otras palabras, Hume está contestando no sólo a la pregunta “¿Moralmente hablando, qué motivos debería tener?”, como si hubiese siempre alguna clase de acuerdo sobre en qué consiste la moralidad, sino que está intentando de un modo primario enfrentarse con una pregunta diferente: “¿Qué es la moralidad?”. Y este es uno de los puntos en donde podría confiar en que su descripción, basada como está en la utilidad social, podría mostrarse como “atractiva”.

Hume, como hemos visto, acepta que los seres humanos están preocupados primariamente por sí mismos y después por quienes son cercanos a ellos. Esto lo explica en los términos de los efectos de la “contigüidad” sobre la vivacidad de nuestras impresiones y, de ahí, sobre nuestra voluntad: “Cuando me hallo a pocas millas de mi casa todo lo relativo a ella me impresiona más directamente que cuando me encuentro distante doscientas leguas”.⁶⁷ Nos preocupamos más por nosotros, después por nuestros amigos y parientes y finalmente por los extraños, y esta parcialidad afecta a nuestras ideas del vicio y la virtud. Nos descubrimos a nosotros mismos criticando a alguien que presta toda su atención a su familia y del mismo modo a alguien que no les presta ninguna atención y da preferencia a los intereses de extraños:

“De todo esto se deduce que nuestras ideas naturales, no cultivadas, de la moralidad, en lugar de aportar un remedio para la parcialidad de nuestras afecciones, se adaptan más bien a esta parcialidad y le conceden una fuerza e influencia adicionales.”⁶⁸

Además, Hume hace notar que esta parcialidad en nuestras simpatías podría parecer que plantea un problema para la visión de que la moralidad, que es imparcial y por tanto no fluctúa, descansa sobre

⁶⁷ T 1.3.8; SBN 100.

⁶⁸ T 3.2.2; SBN 489. Este pasaje deja claro que es la moralidad no cultivada lo que Hume tiene en mente en T 3.2.2; SBN 483 cuando dice que “consideramos siempre la fuerza *natural* y *habitual* de las pasiones cuando juzgamos del vicio y la virtud”.

nuestras simpatías.⁶⁹ Su explicación del desarrollo de la moralidad y del punto de vista moral se transforma también en una serie de argumentos en favor de la moralidad. El primer argumento -lo que llamaré el *argumento de resolución-de-conflictos*- está implícito en la cita anterior: la práctica de la moralidad cultivada, o imparcial, proporciona un "remedio" para el problema de la parcialidad, un remedio que hemos visto que es beneficioso para todos.

Relacionado con esto, la adopción de "un punto de vista común" hace posible las expresiones de nuestros sentimientos naturales e imparciales de "humanidad".⁷⁰ De acuerdo con el *argumento de habilitación-de-la-comunicación*, entonces, la moralidad imparcial no sólo proporciona un contrapeso motivacional para nuestras afecciones parciales, sino que nos capacita para expresar nuestros sentimientos imparciales de simpatía. Y esto, por supuesto, hace posible la empresa toda de la evaluación —con todo su potencial para informar y guiar.⁷¹ Aprendemos por experiencia qué esperar de una persona descrita como "cruel", por ejemplo, de la misma manera que aprendemos por experiencia qué comparemos con una moneda de oro en el mercado.⁷² Si simplemente expresáramos nuestros sentimientos desde nuestros propios puntos de vista parciales y en permanente cambio, entonces no podría haber ningún "intercambio de sentimientos".

El tercer argumento de Hume en favor del punto de vista imparcial y común es el *argumento de veracidad*. El punto de vista común es el punto de vista *correcto*, y representa las cosas como son, "con un valor real e intrínseco" en tanto que opuesto a la apariencia. Tomemos en consideración una analogía estética.⁷³ Si obtengo placer con un rostro hermoso, y el poseedor de éste se aparta de mí, a distancia me parecerá como cualquier otro rostro. Pero, no juzgaré el rostro a la luz de esa apariencia y preferiré corregir mi juicio a la luz de mi conocimiento de que, si me acercara a él, sentiría el mismo placer ante su belleza que sentí previamente. De un modo similar, corregimos las apariencias de tamaño por medio de una comprensión de la perspectiva.⁷⁴ Lo mismo vale para la moralidad. La simpatía moral

⁶⁹ T 3.3.1; SBN 581.

⁷⁰ EPM 9.8.

⁷¹ T 3.3.1; SBN 583, 3.3.3; SBN 602-3; EPM 5.42.

⁷² T 3.2.2; SBN 490.

⁷³ T 3.3.1; SBN 581-2.

⁷⁴ EPM 5.41.

consiste en una preocupación imparcial por la felicidad de todas las criaturas sintientes.⁷⁵ Desde el punto de vista común, juzgamos el valor de un rasgo de carácter por sus efectos reales sobre la persona que lo posee y sobre otros: “Solamente cuando un carácter es considerado en general sin referencia a nuestros intereses particulares causa una sensación o sentimiento que denominamos moralmente bueno o malo.”⁷⁶

Cuando adoptamos el punto de vista moral, debemos ser completamente imparciales con respecto a nosotros mismos, a aquellos que nos son cercanos, y a los extraños.⁷⁷ Si no lo fuéramos, el punto de vista moral no sería uno que todos pudiéramos adoptar en común. Uno debe “olvidar” sus propios intereses y “apartarse de su situación privada y particular”.⁷⁸ Pero, ¿qué clase de imparcialidad tiene en mente Hume? Porque existen otras concepciones de la imparcialidad además de la utilitarista, de acuerdo con la cual un peso moral igual equivale a cantidades iguales de utilidad. Es cierto que puede sostenerse que Hume no dice explícitamente en ningún sitio que “olvidar” los propios intereses sea equivalente a la imparcialidad utilitarista, con su pérdida de lo que Rawls denomina “distinción entre personas”.⁷⁹

Es realmente cierto que Hume no defiende explícitamente en ningún lugar la imparcialidad utilitarista. Pero, podemos juzgar su concepción de la imparcialidad implícita en el punto de vista común por lo que deduce de ese punto de vista. Y como lo que surge de ese punto de vista, en la ética del carácter, es un utilitarismo-de-motivos, deberíamos concluir que el punto de vista común es en sí mismo uti-

⁷⁵ T 3.3.1; SBN 588.

⁷⁶ T 3.1.2; SBN 472; cfr. T 3.3.1; SBN 577. Ver también: “aunque la simpatía sea mucho más débil que el interés por nosotros mismos y una simpatía con personas remotas mucho más débil que con personas próximas y contiguas, no tenemos en cuenta estas diferencias en nuestros juicios serenos referentes a los caracteres del hombre.” (T 3.3.3; SBN 603; cfr. EPM 5.42.)

⁷⁷ Cf. Laird, *Hume's Philosophy of Human Nature*, 220; D.G. MacNabb, *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality* (London: Collins, 1951), 195; J.B. Stewart, *The Moral and Political Thought of David Hume* (New York: Columbia University Press, 1963), 94. Sobre la similitud entre el punto de vista de Hume y el modelo del espectador imparcial de Adam Smith, ver Glossop, “Nature of Hume's Ethics”, 530; J. Harrison, *Hume's Moral Epistemology* (Oxford: Clarendon Press, 1976), 114; Mackie, *Hume's Moral Theory*, 67.

⁷⁸ T 3.3.1; SBN 591; EPM 9.6. Cfr. T 1.4.2; SBN 198, 3.3.1; SBN 588; EPM 9.5.

⁷⁹ Rawls, *Theory of Justice*, 27.

litarista. Si no lo fuera, produciría una moralidad de primer orden diferente. Imaginemos que el punto de vista común requiere parcialidad hacia, digamos, la propia familia y los amigos. Entonces, cuando describe la base de virtudes tales como la justicia y la benevolencia, Hume mencionaría el peso especial a otorgar a los intereses de esos individuos. Pero no lo hace. Es más, las virtudes son tales a causa de su tendencia hacia el bien de la “humanidad”, o la “sociedad”, como un todo.

¿Por qué Hume no toma en consideración una concepción menos restringida de la imparcialidad, una que quizás incluso permitiera alguna de las desviaciones naturales que encontramos ejemplificadas en todos los seres humanos? La respuesta descansa, primeramente, sugiero en la naturaleza de sus argumentos. Como la cita anterior sugiere, Hume habría visto la inclusión de cualquier clase de parcialidad dentro del punto de vista común como una disminución de su efectividad. Si el problema es la parcialidad, entonces la parcialidad no puede ser parte de la solución. Cuando se llega a la habilitación-de-la-comunicación, es importante que concedamos el mismo sentido a los términos evaluativos. Si “bueno” significa “bueno-desde-mi-perspectiva”, no podrás aprender nada útil de mi atribución de bondad, ya que tú no adoptas la misma perspectiva y podrías no saber nada sobre mi situación. Finalmente, para la analogía perspectivista que atraviesa el argumento de veracidad, debe haber sólo una respuesta a la pregunta acerca de cómo de valioso es algo, del mismo modo que hay una sola respuesta a la pregunta acerca de cuán grande es un objeto.

Una razón adicional para que Hume adopte una concepción utilitarista de la imparcialidad podría haber sido la analogía entre la imparcialidad temporal de la prudencia y la imparcialidad “espacial” de la moralidad.⁸⁰ La prudencia –“lo que en un sentido impropio llamamos *razón*”– exige de mí ser completamente imparcial ante distintos momentos de mi vida, y constituye un camino sencillo hacia la noción de que la moralidad consiste en una completa imparcialidad ante las personas.⁸¹

Estas razones explican más que justifican la concepción de la imparcialidad de Hume. No está claro por qué una concepción que permitiera la parcialidad –sobre el supuesto neutral-respecto-del-agen-

⁸⁰ T 3.2.7; SBN 536. Estoy en deuda en este punto con Elizabeth Ashford.

⁸¹ Ver Rawls, *Theory of Justice*, 26-7.

te, o universalizable, de que las razones para la parcialidad de todos son las mismas- no haría el trabajo que Hume requiere del punto de vista común.⁸² Consideremos, por ejemplo, una concepción de la imparcialidad que permitiera, primero, que cada persona tenga razón en darse a sí mismo y a aquellos que le son cercanos *alguna* prioridad y, en segundo lugar, que demos *alguna* prioridad a quienes peor están. Esta concepción presumiblemente daría lugar a una ética de primer orden del carácter, que, aunque incluiría las virtudes de la amistad y la justicia, sin embargo, serviría también para proporcionar una motivación moral para controlar la excesiva parcialidad. Es más, dado que cada persona vería el mundo moral del mismo modo, la comunicación no sería impedida. De nuevo no parece haber razones para negar que podamos decir de esta concepción de la imparcialidad que es veraz. Es, después de todo, una simple concepción, una que tiene su atractivo propio. Finalmente, los problemas que surgen de la separabilidad de las personas por medio de la extensión de los principios prudenciales dentro de la moralidad, por supuesto, son bien conocidos.

Es cierto que la concepción de la moralidad imparcial y utilitarista-de-motivos de Hume permite la parcialidad en la práctica. Ciertamente, como hemos visto, Hume defiende que la pura imparcialidad en la práctica estaría más allá de la capacidad humana y que potenciarla conduciría no a un incremento del bien general a diferencia de una preocupación moral más parcial pero sin embargo productiva:

“...somos conscientes de que se promueve mejor el interés general de la humanidad cuando cada hombre consulta el bien de su propia comunidad que mediante opiniones indeterminadas e imprecisas sobre el bien de la especie, de las que no podría resultar jamás ninguna acción provechosa por falta de un objeto debidamente limitado sobre el que pudiera empelarse.”⁸³

⁸² Ver Cohon, “The Common Point of View in Hume’s Ethics”.

⁸³ EPM 5.38 nota. Cfr. EPM 5.42 nota. Ténganse en cuenta los pasajes concernientes al auto-interés como fuente de la justicia y los concernientes a las diferentes fuentes de la utilidad discutidos anteriormente. En T 3.3.3; SBN 602-3, Hume sugiere que, aunque somos bastante conscientes de la parcialidad de los seres humanos para con sus amigos y familia, aprobamos tal parcialidad desde una perspectiva imparcial de simpatía que toma todo en consideración. En general, Hume es un poco más pesimista acerca de la posibilidad de una imparcialidad de primer orden que, digamos, William Godwin, Mill, Peter Singer, o Shelley Kagan.

Pero esto, por supuesto, no será suficiente para satisfacer a quienes niegan que la moralidad misma haya de ser entendida en términos de una estricta imparcialidad utilitarista. Ciertamente, estos podrían usar las plausibles críticas de Hume acerca de las limitaciones de la voluntad humana en contra de su propia concepción de la moralidad. Dadas estas limitaciones, ¿no es más que probable que el punto de vista común mismo haya incorporado algo de esa parcialidad que los seres humanos encuentran tan difícil de borrar de sus vidas cotidianas?

5. CONCLUSIÓN. LAS PREGUNTAS MORALES Y LA NATURALEZA DE LA ÉTICA.

Hemos visto que las posiciones de Hume sobre la virtud, la utilidad, la imparcialidad y la naturaleza de la moralidad son sorprendentemente complejas. En el nivel de la acción correcta, Hume es comprendido mejor como un moralista del sentido-común centrado en las virtudes, quien recomendará aquellas acciones que estén en línea con su propia concepción de la moralidad-del-sentido-común. Pero, él ve la alabanza o condena de las acciones como dirigidas en último término a las cualidades de sus agentes –las virtudes– y estas cualidades están en sí mismas justificadas desde un punto de vista moral por su promoción de la utilidad general. Al final, el punto de vista moral en sí mismo ha de ser justificado en términos de imparcialidad utilitarista. La institución de la moralidad misma surge sólo por su valor de utilidad: “El interés común y la utilidad engendran [de un modo infalible] un estándar del bien y del mal”.⁸⁴ Podría argumen-

⁸⁴ EPM 4.20. Cfr. EPM 9.8., citado más arriba; Mill, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, en *Collected Works*, ed. J. Robson (Toronto: Toronto University Press, 1961-91), 8: 849-50. Discuto la tendencia dentro de la tradición utilitarista a “instrumentalizar” la moralidad en “Teachers in an Age of Transition: Peter Singer and J.S. Mill”, en *Singer and his Critics*, ed. D. Jamieson (Oxford: Blackwell, 1999), 95-7. La “metaética utilitarista” –la posición según la cual la institución real de la moralidad se basa en la utilidad- es encontrada por lo común en la tradición empirista. Por ejemplo, Locke, ofrece una versión teísta: “como Dios unió con vínculo inseparable la *virtud* y la felicidad [pública], e hizo que la práctica de la virtud sea necesaria para la preservación de la sociedad y visiblemente *beneficiosa* para todos los que tengan trato con el hombre virtuoso, no es de sorprender que cada uno no sólo confiese sino recomiende y alabe esas reglas a otros, por las ventajas que él cosechará de la observancia que los otros [...] presten a dichas

tarse, por tanto, que Hume ha barrido el suelo bajo los pies de las posiciones no-utilitaristas o deontologistas con su ética del carácter. Como el fenómeno de la *moralidad misma* es utilitarista, una posición no-utilitarista sobre qué carácter o virtudes deberíamos tener se vuelve, para él, una imposibilidad conceptual. Incluso si estos oponentes no-utilitaristas no resultan convencidos, les corresponde a ellos reflexionar, como Hume hizo con tanto cuidado, sobre el origen y la naturaleza de la moralidad y sobre las implicaciones de esa reflexión sobre la ética de primer-orden.⁸⁵

Roger Crisp
Universidad de Oxford
e-mail: <roger.crisp@st-annes.ox.ac.uk>

reglas.” *An Essay Concerning Human Understanding*, libro 1, cap. 3, sección 6, compendiado y editado por J. Yolton (London: Dent, 1977).

⁸⁵ Por sus comentarios y discusión de los primeros borradores, doy las gracias al Thames Valley Ethics Group, the Centre for Politics, Law and Society, UCL; al Departamento de Filosofía de la Universidad de Roma, La Sapienza; a los participantes en el II Congreso sobre Hume Studies in Britain II conference, Edimburgo, Septiembre de 2002; y a Elizabeth Ashford, Julia Driver, Stephen Gardiner y David Wiggins. Una versión previa de algunas partes de este artículo aparecieron en italiano con el título de “Hume è un utilitarista?” *Iride* 36 (2002): 251-61.