

# Instituciones, evolución y delincuencia racional: Hacia una perspectiva posthumeana<sup>1</sup>

## Institutions, Evolution and Knavery. A Post-Humean Approach

José L. Tasset<sup>2</sup>

Universidade da Coruña (España)

Recibido: 15-04-18

Aprobado: 26-05-18

---

### Resumen

Este trabajo pretende mostrar (1) las líneas generales de la propuesta humeana de una teoría de la evolución de las instituciones en clave utilitarista; (2) en segundo lugar, analizará la objeción interna a esta teoría que supone la existencia de posibles sujetos no cooperadores pero inteligentes (vulneradores racionales de las normas de justicia, de los fundamentos del diseño institucional), (3) en tercer lugar, intentará también defender dicha teoría de la acusación externa de no tener

---

<sup>1</sup> Una versión previa de la primera parte de este trabajo fue presentada como ponencia en el XIV congreso ISUS celebrado en la Universidad Católica de Lille en 2016. Agradezco los comentarios realizados en el debate por Manuel Escamilla (Universidad de Granada) y Blanca Rodríguez López (Universidad Complutense de Madrid). Los apartados 3 y 4 recogen ideas de trabajos míos anteriormente publicados, en concreto (Tasset, 2017) y (Tasset, 2011). La parte 5 conteniendo mi desarrollo post-humeano de la teoría del desarrollo institucional de David Hume procede principalmente del debate mantenido con la profesora Nicole Marie Darat Guerra (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile) durante su estancia como profesora invitada en la Universidade da Coruña en enero-febrero de 2018.

<sup>2</sup> (jose.tasset@udc.es). Especializado en ética moderna y contemporánea ha llevado a cabo la edición bilingüe de *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales de David Hume* (Barcelona, Anthropos-MEC, 1990), así como de su *Resumen del Tratado de la Naturaleza Humana* (Barcelona, Montesinos, 1999). Ha publicado también el trabajo titulado *La Ética y las Pasiones -Un estudio de la filosofía moral y política de David Hume-* (A Coruña, Universidade da Coruña, 1999). Autor también de *Jeremy Bentham: De los delitos contra uno mismo* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2002) y de *David Hume: Escritos impíos y antirreligiosos* (Madrid, Akal, 2005). Recientemente ha aparecido su edición de obras filosóficas de David Hume para la editorial Gredos, cfr. *Hume*, Estudio introductorio, edición y selección de obras de José Luis Tasset (Madrid, Gredos, 2012); el estudio introductorio y la edición del *Tratado de la Naturaleza Humana* contenidos en ese volumen han sido reeditados en otro formato y con ligeras modificaciones, cfr. Barcelona, RBA Coleccionables (Grandes Pensadores, nº 34), 2014; 551 págs. Ha publicado más de cien capítulos y artículos en libros y revistas especializadas nacionales e internacionales sobre el pensamiento de David Hume, Adam Smith, John Stuart Mill, ética española contemporánea, teoría del desarrollo moral, ética y filosofía política contemporáneas y áreas afines.

un auténtico carácter normativo; y (4) al no haber desarrollado el propio Hume con detalle su contestación al problema del conflicto Moral/Racionalidad, tal y como surge en el contexto de su discusión de la *Knavery*, finalmente, y en cuarto lugar, este trabajo, yendo en un cierto sentido algo más allá de lo propuesto por Hume, ensayará un argumento post-humeano en torno a ese conflicto, basado, por una parte, en el reconocimiento de la multidimensionalidad de la Moral, así como en la paralela aceptación de la necesidad de un ajuste contextual de ésta, asentado sobre consideraciones primaria, que no exclusivamente, utilitaristas.

**Palabras-clave:** David Hume, instituciones, evolución, utilitarismo-de-la-regla, Sensible Knave, multidimensionalidad-de-la-moral, moral-por-niveles, racionalidad moral.

## Abstract

This paper aims to show, first (1), the general lines of Hume's proposed theory of the evolution of institutions from a utilitarian point of view; second (2), it aims also to analyse the internal objection to that theory that supposes the existence of possible uncooperative but intelligent agents (rational breakers of the standards of justice, of the foundations of institutional design); third (3), it tries to defend the theory from the external accusation of not having a really normative character; and fourth (4) given the lack of development in detail by Hume himself of his response to the problematic conflict between morals and rationality as raised in the context of his discussion of *knavery*, this work will go further than Hume's theory with a post-humean argument supported, on one side, by the acceptance of the multidimensionality of morals, and, on the other side, by the parallel acceptance of the need for a contextual adjustment for morals, grounded mainly on utilitarian considerations, but not exclusively on them.

**Key-words:** David Hume, Institutions, Evolution, Rule-Utilitarianism, Sensible Knave, Morals-multidimensionality, Levels-in-Morals; moral rationality.

## 1. Introducción

La Teoría de la Justicia de David Hume, principalmente en su formulación en el libro III del *Treatise of Human Nature*, constituye uno de los mejores ejemplos de una posible teoría institucional de raíz utilitarista. Para Hume, será la práctica, y la percepción de la utilidad derivada de dicha práctica, y no el puro razonamiento (contra la hipótesis o metáfora del Contrato Social) lo que generará, tras una larga y complicada evolución (sus requisitos son el tiempo

y el aumento de complejidad a lo largo de sus etapas), primero, la génesis e instauración de las instituciones y, después, no sólo su aceptación objetiva sino también la subjetiva, esto es, no sólo la disposición a cumplirlas sino la predisposición a aprobarlas, elogiarlas y defenderlas. Esta teoría conduce en su conjunto y en nuestra opinión a una posición que podríamos denominar *utilitarismo de reglas evolutivo*.

Una atribución general de una posición utilitarista a David Hume en sentido estricto necesitaría, sin embargo, mucho más espacio y no está exenta de problemas internos y externos, a pesar de contar con sólidos apoyos textuales en la obra del propio Hume; en todo caso, no va a ser nuestro objetivo aquí, ya que perseguimos una intención en un cierto sentido mucho más indirecta y limitada: demostrar que la forma más coherente de comprender la teoría de la justicia y del diseño institucional defendida por David Hume es precisamente desde ese punto de vista utilitarista evolutivo y de la regla.

Dicha teoría, sin embargo y al final de la *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, en opinión de David Hume su mejor obra, contiene una importante objeción antiutilitarista (que no aparece como tal en el *Treatise*), contra los propios fundamentos y posiciones de la teoría de la Justicia y del desarrollo de las instituciones sociales y políticas, que el mismo Hume había propuesto en su primera obra. En dicha objeción, formulada de un modo paradójico en torno a la figura del denominado *Sensible Knave*, parecen oponerse, por un lado, la racionalidad individual y, por el otro, el diseño de las instituciones socio-políticas sobre bases utilitaristas, o por expresarlo en términos más clásicos, parecen colisionar la moralidad (deben cumplirse las reglas que soportan las instituciones) y la racionalidad (mi interés racional, egoísta e inmediato es incumplir las reglas, aunque ello pueda afectar a las instituciones).

Desde el punto de vista del delincuente racional o *Sensible Knave*, un sujeto racional, para seguir siéndolo, debería abandonar en una situación de estabilidad institucional, cualquier clase de compromiso utilitarista con el cumplimiento de las reglas que sostienen las propias instituciones. Desde un punto de vista estrictamente práctico al parecer no podríamos seguir siendo racionales (maximizadores absolutos) y morales (maximizadores relativos) a la vez y a un mismo tiempo dentro de un marco general de reglas de justicia estables. Ese es el fondo, a mi modo de ver, del supuesto problema o dilema del “sensible knave” en la EPM de Hume.

No obstante, es precisamente el carácter evolutivo, diacrónico y no sincrónico de la explicación del desarrollo institucional lo que permite superar esa objeción y poner las bases de una sugerente y sólida *Teoría utilitarista del desarrollo institucional*, asentada sobre la importante distinción entre la perspectiva a corto plazo, del acto, inmediata, y la perspectiva a medio-largo plazo, llamada *de reglas*.

Junto al problema que la *knavery* (“bribonería” o “delincuencia racional” podemos llamarla también) supone desde un punto de vista interno para la teoría humeana del desarrollo institucional, que sostengo puede ser superado desde una interpretación utilitarista de la regla y evolutiva de dicha posición, también se le han formulado algunas objeciones digamos más externas, la principal de ellas que Hume parecería explicar bien cómo se desarrollan las instituciones, pero su teoría permitiría escoger de un modo excesivamente laxo entre distintos modelos institucionales, esto es, su teoría cargaría con la acusación de que su utilitarismo evolutivo y de la regla, aplicado a la explicación y fundamentación de las instituciones sociales y políticas, sería tan sólo descriptivo y no normativo e incluso de que sería neutral respecto de la forma específica del propio diseño institucional sustantivo.

Esta objeción también es analizada y refutada en este trabajo.

Finalmente, tras el análisis de estas objeciones, y ante el hecho evidente de que la teoría de Hume sobre el desarrollo institucional, deja planteado el problema del conflicto entre moral y racionalidad, así como las líneas generales de su posible solución, pero no las desarrolla, en el apartado final de este trabajo, ensayo una posible vía de solución basada en la idea de moral por niveles, que he denominado post-humeana, puesto que aunque parte de la teoría de Hume, va claramente más allá de lo expuesto por éste.

Este trabajo, así pues, pretende mostrar (1) las líneas generales de la propuesta humeana de una teoría de la evolución de las instituciones en clave utilitarista; (2) en segundo lugar, analizará la objeción interna a esta teoría que supone la existencia de posibles sujetos no cooperadores pero inteligentes (vulneradores racionales de las normas de justicia, de los fundamentos del diseño institucional), (3) en tercer lugar, intentará también defender dicha teoría de la acusación externa de no tener un auténtico carácter normativo; y (4) al no haber desarrollado el propio Hume con detalle su contestación al problema del conflicto Moral/Racionalidad, tal y como surge en el contexto de su discusión de la *Knavery*, finalmente, y en cuarto lugar, este trabajo, yendo en un cierto sentido algo más allá de lo propuesto por Hume, ensayará un argumento post-humeano en torno a ese conflicto, basado, por una parte, en el reconocimiento de la multidimensionalidad de la Moral, así como en la paralela aceptación de la necesidad de un ajuste contextual de ésta, asentado sobre consideraciones primaria, que no exclusivamente, utilitaristas.

## 2. Evolución institucional y utilidad: virtudes naturales y artificiales

Hemos señalado hace un momento que la teoría moral y política de David Hume puede ser interpretada de un modo consistente y articulado como una

teoría acerca del desarrollo de instituciones complejas de interacción social a gran escala construidas a partir de esquemas muy básicos de cooperación de tipo utilitarista<sup>3</sup>. Veamos cómo, aunque sea de un modo breve<sup>4</sup>.

Hume formula dicha teoría en polémica con el contractualismo tanto lockiano como hobbesiano, y le confiere una orientación que puede ser calificada de utilitarista de reglas y evolutiva. Dicha teoría se engarza o entronca, dentro del pensamiento de Hume, con su distinción entre dos ámbitos de interacción y cooperación social de los seres humanos. Mientras que debemos, según Hume, cooperar por motivos directos y básicos, “naturales”, en el ámbito de nuestras interacciones primarias, definidas por la proximidad espacial y/o temporal; sin embargo, en el ámbito de la cooperación a mayor escala o con desconocidos tendremos que construir reglas basadas en un principio de utilidad a más largo plazo. Los motivos naturales tendrán que ser complementados con el adecuado y necesario diseño de instituciones que no negarán o eliminarán nuestros motivos naturales de acción, pero sí contribuirán a remediar sus limitaciones cuando nos alejamos del ámbito de lo próximo.

En la terminología del propio Hume, las virtudes naturales tendrán que ser complementadas con virtudes artificiales, de las que la principal es la Justicia, base principal, fundamento y también origen del resto de instituciones.

Desarrollemos un poco más esta original idea humeana, en la que la utilidad y la evolución, el paso temporal lento desde etapas más simples a más complejas (de la utilidad, de su percepción y de la cooperación), son la clave del desarrollo y diseño de las instituciones.

Como hemos visto, dentro de la teoría humeana sobre la explicación del surgimiento, mantenimiento y desarrollo gradual de las instituciones sociales y políticas que hacen posible la vida humana en sociedad, es crucial la distinción entre virtudes naturales y artificiales. También creo que es básica en ella la tesis acerca del distinto papel de la utilidad en la génesis y justificación de ambos tipos de virtud. Si no se entienden correctamente estas dos tesis básicas, no se puede entender correctamente la teoría general de Hume<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Esto es, basadas de modo general en un cálculo bienestarista de consecuencias por parte de los individuos o en términos más clásicos, asentado sobre consideraciones de utilidad. A la consideración del bienestar y de las consecuencias se suelen añadir hoy en día en las formulaciones más actuales del utilitarismo también el agregativismo y la maximización, aunque estas otras dos consideraciones parecen ocupar un lugar no tan primario como las otras tres, al menos en mi opinión. Probablemente las diferencias entre el utilitarismo clásico y el consecuencialismo contemporáneo puedan explicarse en torno a las diferentes combinaciones posibles de estos cinco rasgos más o menos básicos.

<sup>4</sup> Todos los detalles de esta teoría se pueden encontrar desarrollados en mi trabajo *La ética y las pasiones*, A Coruña, Universidade da Coruña, 1999; cfr. Cap. 6.

<sup>5</sup> De hecho una comprensión parcial de ambas tesis y de su relación está en el origen de la crítica benthamiana a la teoría de la virtud de Hume. Cfr. Sobre esta teoría y la disputa con Bentham: Tasset, José L.: “David Hume y Jeremy Bentham: sobre las virtudes y la utilidad”. Ágora. Papeles de Filosofía, vol. 36, nº 1 (2017), pp. 119-147. DOI: <<http://dx.doi.org/10.15304/ag.36.1.310>> Mi exposición aquí de gran parte de los detalles de la teoría de las virtudes de David Hume procede de este trabajo.

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

Según esta explicación de Hume, las virtudes o vicios serán aquellas cualidades y tendencias (de acción) que tienden a despertar en el observador placer o dolor<sup>6</sup> sin que medie entre ellos una relación que pueda alterar el juicio (objetivo)<sup>7</sup>.

Hume añade que hay una serie de características o criterios que conducen a ese reconocimiento de algo como una virtud. En concreto, habla de “cuatro fuentes distintas” (o fundamentos<sup>8</sup>, también podríamos traducir) de la virtud (T.3.3.1.30).

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

Cualidades	Útiles	a otros	EPM: 3 y 5
		a uno mismo	EPM: 6
	Agradables	a otros	EPM: 8
		a uno mismo	EPM: 7 <sup>9</sup>

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

<sup>6</sup> En esta tesis se aprecia el epicureísmo de Hume, que según Fred Rosen actúa como un río recurrente en la filosofía británica de los siglos XVII y XVIII. Esta tesis está desarrollada de modo general en (Rosen 2003); recientemente incluso la ha extendido a su interpretación, original y novedosa, del pensamiento de John Stuart Mill, cfr. (Rosen 2013)

<sup>7</sup> Hume defiende no sólo que la base del juicio moral es el sentimiento, sino incluso el paralelismo existente entre virtud y cualidades secundarias, así como entre virtud y belleza, en la medida en que ambas son cuestiones de gusto y sentimiento; así que resulta que la virtud no existe en el objeto (como el color), esto es, en las acciones realizadas y además es determinada por el sentimiento (como la belleza). Ni una cosa ni la otra deben interpretarse en el sentido de que la virtud sea algo arbitrario o puramente subjetivo, ya que puede haber, de hecho hay, pruebas para determinar, por ejemplo, la percepción alterada de las cualidades secundarias, como ocurre en el caso de los colores; de la misma forma, podemos corregir nuestro sentimientos tendentes a favorecer la perspectiva a corto plazo, meramente auto-interesada, por medio de consideraciones más generales y distantes (Hume habla en concreto del “true interest” de la humanidad). (Cfr.EPM, 2.2.12.; trad. esp. p. 44).

<sup>8</sup> Ya no está hablando Hume, aquí, del proceso psicológico que conduce a la aprobación de un objeto y por tanto a su reconocimiento como una virtud, sino del fundamento moral existente para esta atribución.

<sup>9</sup> A lo largo de la obra de Hume podemos encontrar muchos y variados listados de virtudes; en el Tratado cuando detalla las que incluye en cada una de estas cuatro categorías, especifica lo siguiente: (a) “useful to others”: generosity, humanity, bravery, beneficence, (b) “useful to oneself”: good sense, prudence, temperance, frugality, industry, assiduity, enterprise, dexterity (T.3.3.1.24); (c) “agreeable to others”: wit, ingenuity, cheerfulness; y (d) “agreeable to oneself”: courage, good humour and philosophical tranquility. Algunas virtudes entran dentro de varias categorías, por ejemplo, la “Benevolence” es tanto “useful to others” como “agreeable to oneself”; algunas otras, son tanto

Hay que comenzar por señalar aquí que la aprobación moral tiene en cuenta, evidentemente, las acciones y sus consecuencias prácticas, aunque sólo en la medida en que éstas revelan los motivos y el carácter que las dirigen y llevan a realizarlas, que serán los auténticos objetos directos de evaluación, lo cual no impide que indirectamente las acciones y sus consecuencias sean objetos de evaluación moral<sup>10</sup>.

“[4] Que una *acción* sea virtuosa o viciosa es tan sólo un signo de alguna cualidad o carácter y debe depender esto de principios duraderos de la mente, que se extienden por toda la conducta y forman parte del carácter personal. Las acciones mismas, no procediendo de un principio constante, (...) nunca son sometidas a consideración en la moralidad. [5] Esta reflexión es evidente por sí misma y merece ser tenida en cuenta, siendo de la mayor importancia para el presente asunto. No debemos considerar nunca una acción particular en nuestra investigación concerniente al origen de la moral, sino tan sólo la cualidad o carácter de que la acción procede. Sólo esto es suficientemente *duradero* para afectar a nuestros sentimientos concernientes a la persona. Las acciones son, de hecho, mejores indicaciones del carácter que las palabras o incluso los deseos y sentimientos; pero solamente en tanto que son tales indicaciones...”<sup>11</sup>.

Y aquí, en los motivos para la acción, es donde virtudes naturales y artificiales difieren, por lo que Hume tiene que desplegar, a partir de esa distinción, toda la complejidad de su teoría evolutiva, gradual y compleja del desarrollo de las instituciones por intermedio de esas diversas clases de virtudes.

En el caso de una virtud natural, existen en nosotros (a) disposiciones naturales de comportamiento hacia ellas, y (b) tendencias también naturales

---

“useful” como “agreeable to ourselves”: courage, intrepidity, ambition, love of glory (T.3.3.2.13.); [c] onstancy, fortitude, and magnanimity (T.3.3.4.3.); finalmente, otras varias son tanto “useful” como “agreeable to others”: generosity, humanity, compassion, friendship, fidelity, zeal, disinterestedness, liberality (T.3.3.3.3.). Para un estudio detallado de todo el complejo y quizás hasta heterogéneo listado específico de virtudes en Hume, cfr. (O’Brien 2012).

<sup>10</sup> Sayre-McCord (Hume and Sayre-McCord 2006, p. xviii) sostiene la imposibilidad de que Hume tenga vínculos con el utilitarismo porque las acciones nunca son para él objetos de nuestra evaluación moral. La influyente posición general de este autor, contraria a los vínculos de Hume con el utilitarismo, fue formulada originariamente en (Sayre-McCord 1996, por ejemplo en la p. 280). Un análisis breve, pero creo que concluyente de su posición, puede encontrarse en (Rosen, 2003; 2015) y en (Tasset, 2017).

<sup>11</sup> T.3.3.1.4-5. “[4] If any action be either virtuous or vicious, ’tis only as a sign of some quality or character. It must depend upon durable principles of the mind, which extend over the whole conduct, and enter into the personal character. Actions themselves, not proceeding from any constant principle, have no influence on love or hatred, pride or humility; and consequently are never consider’d in morality. [5] This reflexion is self-evident, and deserves to be attended to, as being of the utmost importance in the present subject. We are never to consider any single action in our enquiries concerning the origin of morals; but only the quality or character from which the action proceeded. These alone are durable enough to affect our sentiments concerning the person. Actions are, indeed, better indications of a character than words, or even wishes and sentiments; but ’tis only so far as they are such indications...”

hacia la aprobación correlativa de esas mismas disposiciones y de su objeto, las virtudes naturales<sup>12</sup>.

Por el contrario, las virtudes artificiales no poseen motivos naturales, predisposiciones o tendencias ni hacia su cumplimiento ni hacia su aprobación<sup>13</sup>.

Así pues, aunque parece que Hume está diciendo que no tenemos ningún motivo para ser justos ni para cumplir con ninguna otra virtud artificial, en realidad está sosteniendo algo mucho más interesante. Una virtud natural procede de un motivo natural, y una artificial, pues, de un proceso artificial, convencional, que generará, por medio de la educación y sobre todo por la experiencia de sus consecuencias benéficas, de su *utilidad*, un sentimiento y una inclinación (un motivo) favorables a su práctica y aprobación<sup>14</sup>.

En el caso de las virtudes naturales, la utilidad está también presente pero es siempre *directa*, producto de una acción simple. Puede ser, así, objeto de una pasión natural, directa, de una pauta de conducta simple<sup>15</sup>.

Por su parte, la utilidad de una virtud artificial es siempre indirecta. Además, suele requerir la realización de acciones complejas, normalmente de tipo colectivo. Así pues, el motivo para su realización y aprobación no puede proceder de una disposición simple, y en ese sentido “natural”, sino que requerirá una pauta compleja de acción, casi con toda seguridad con un carácter colectivo y no individual; necesitará, por simplificar, de un patrón de conducta artificial<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Las virtudes naturales son aquellas que: “...no dependen del artificio e invención de los hombres” (T.3.3.1.1). Hume ejemplifica extensamente lo que entiende por virtudes naturales en T.3.3.3.4.

<sup>13</sup> (Mackie 1980, 76-7)

<sup>14</sup> Este proceso evolutivo (original en extremo), gradual, lento y cuya utilidad sólo se puede apreciar, como en el caso de la Justicia, “long term”, es a lo que se refiere, en mi opinión, Annette Baier cuando rescata la frase de Hume relativa a la existencia de “a progress of sentiments” como elemento clave del pensamiento moral y político de Hume; cfr. (Baier 1991). Para la primera aparición de este concepto evolutivo de sentimientos, T.1.3.13.17; en cuanto referido a la Justicia de modo específico, T.3.2.2.25; su vinculación más clara, sin embargo, con la Justicia y su utilidad me parece que es la formulada en EPM, 3.1.21: “La historia, la experiencia y la razón nos instruyen suficientemente en este progreso natural de los sentimientos humanos y en la ampliación natural de nuestra consideración por la justicia en proporción a nuestra familiaridad con la creciente utilidad de esta virtud.” (trad. esp., p. 57)

<sup>15</sup> Siguiendo con su idea de que la virtud produce placer (y si no produce placer, no es virtud; aunque no todo placer esté asociado a una virtud, como es lógico), señala que las virtudes naturales (por ejemplo, un acto o carácter benevolente) producen bien a partir de cada caso individual o particular, en cada uno de los actos relacionados con ellas (por ejemplo, todos los actos benevolentes son virtuosos y producen bien siempre y de modo directo), mientras que las virtudes artificiales (especialmente la Justicia) y los actos derivados de ellas, sin embargo, producen bien sólo en tanto que forman parte de “un esquema o sistema de acción” (T.3.3.1.12).

<sup>16</sup> Cfr. (Mackie 1980, 81). A la inversa, y como parece deducirse del argumento humeano, puede haber actos concretos resultado de estas virtudes artificiales que no producen bien de modo directo, sino sólo de forma indirecta, global, a medio o largo plazo y dentro del contexto de ese esquema general. Hume desarrolla esta idea de un modo sorprendente y en cierto sentido imprevisible al final de la *Investigación* por medio del llamado problema del *Sensible Knave* o *Bribón racional*; cfr. sobre este asunto mi trabajo monográfico (Tasset 2011) e *infra* el apartado 3 de este trabajo.



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

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

No obstante, Hume parece sostener que existe lo que podríamos llamar una “moral natural”: esta moral consistiría en la aprobación *directa* de ciertas cualidades o acciones<sup>17</sup>; pero el problema reside en que esas cualidades se refieren todas ellas al “ámbito próximo” y, fuera de él, pierden todo sentido, se disipa en gran modo su fuerza e influencia. Ahora bien, como una gran parte de la vida del hombre se desarrolla fuera de ese ámbito inmediato, la llamada “moral natural” explicará tan sólo una pequeña parte del “fenómeno moral” y necesitará de una extensión de sus límites que ya no podrá ser tan “natural” como en ese ámbito directo e inmediato<sup>18</sup>.

La conclusión de Hume a este respecto parece ser, por tanto, que, dada la constitución mental y pasional humana, las virtudes no podrán cumplir su papel de ordenación social, una vez que se produce un mayor desarrollo de la complejidad social, si no transforman sus bases naturales por medio de un proceso artificial, el cual deberá ajustarlas a las nuevas exigencias y necesidades<sup>19</sup>.

En resumen, podemos decir, que las virtudes naturales y artificiales se distinguen, según Hume, en primer lugar, por el distinto tipo de utilidad que constituye la base de su aprobación y realización práctica y, en segundo lugar, por el ámbito social diferente en que se ejercen y en relación con el cual poseen influencia y validez. Mientras que en el ámbito próximo no necesitamos más que de las virtudes naturales, la ampliación de la vida social y política humana necesita generar virtudes artificiales, de las que la principal es la justicia. Lo natural forma la base de lo artificial, que a su vez desarrolla de un modo progresivo y complejo lo natural<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Cfr. (Kliemt 1986, p. 68). Desde un punto de vista sociológico se hace necesario señalar aquí la importancia que, como factores de cohesión y ordenación social, tienen las organizaciones sociales de ámbito restringido, como por ejemplo, los grupos de parentesco. No obstante, la tesis general de Hume acerca de la insuficiencia de estas organizaciones en posteriores estadios de desarrollo social se ve confirmada, ya que su influencia está restringida efectivamente a sociedades con dimensiones no excesivamente amplias.

<sup>18</sup> “...estas tendencias naturales a la alabanza y la crítica, cuando no se cuenta con un medio auxiliar artificial, llegan sólo tan lejos como la simpatía y la fantasía en cuanto facultades naturales. Esto limita naturalmente el papel de ordenación social de las evaluaciones morales así fundamentadas. (...) También las propias disposiciones naturales de comportamiento (...), que subyacen a las virtudes naturales se limitan a las personas próximas. En la medida en que son efectivamente “naturales”, en el caso de las [virtudes] naturales de Hume, se trata de puros fenómenos del ámbito próximo”. (Kliemt 1986, p. 69.)

<sup>19</sup> Ibid., p. 70.

<sup>20</sup> En (Merrill 2008, p. 271) se insinúa que esta distinción pierde fuerza e importancia en la

Éste es en general el carácter de la teoría de Hume acerca del desarrollo de las instituciones humanas. Analicemos ahora algunos de sus problemas, por así decirlo, internos y externos.

### 3. La objeción de la “delincuencia racional”

Explicado el carácter general de la teoría de la Justicia de Hume y su orientación, a mi modo de ver, utilitarista de reglas y evolutivo, ahora hay que considerar una paradójica objeción que Hume se plantea a sí mismo y a cualquier teoría de este tipo.

En un pasaje célebre, Hume se preguntará: si el motivo para cumplir con la Justicia no es natural y directo, sino artificial e institucional, por lo que no existe una restricción moral general que nos obligue a ser justos en dicho contexto institucionalizado, sino una pura restricción racional o prudencial, de cálculo interesado; de ser ese el caso, ¿no podría ocurrir que algún ser humano pudiera interpretar que, cumpliendo todos los demás sujetos con sus deberes para con la Justicia y las instituciones, entonces y sólo entonces, sería más racional para él no hacerlo, obteniendo de ese modo todo el provecho resultante de la existencia de instituciones sociales o políticas, pero sin sufrir ninguno de sus inconvenientes? Hume llama a este delincuente racional el “Sensible Knave” o “bribón inteligente”.

El peligro que la figura de este “Sensible Knave” supone desde un punto de vista interno para una fundamentación utilitarista del diseño institucional sólo puede evitarse adoptando, como hace David Hume en su teoría de la Justicia, un punto de vista utilitarista de la regla de carácter evolutivo.

La idea clave de esa explicación será para Hume la redirección de los

---

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

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

motivos naturales de acción por medio de instituciones, ya convencionales, que constituyen para el ser humano una segunda naturaleza, y que se justifican directamente por su utilidad como sistema para superar la tendencia de los seres humanos a concentrarse en una consideración de los intereses a corto plazo. La moral es, así, en este esquema, la capacidad, destreza, *virtud al fin*, que posibilita la cooperación a gran escala de los seres humanos, aunque no la asegura o garantiza por completo, por lo que deberá ir acompañada de un adecuado diseño institucional (aunque no sólo de éste, como veremos) que, por ejemplo, contemple la introducción o institución de los adecuados incentivos negativos (castigos, sistemas de control, mecanismos de desaprobación en los ámbitos cercano y lejano, etc.) que permitan evitar que a un hipotético *Sensible Knave* le resulte rentable dejar a un lado la moral, en el sentido de auto-restricción basada en un primado del interés distante o de la racionalidad colectiva, para primar unilateralmente el interés inmediato y la pura racionalidad egoísta<sup>21</sup>.

Como puede observarse, mi interpretación del problema del *Sensible Knave*, o en general de la “knavery” (o delincuencia racional), lo vincula, siguiendo principalmente a Annette Baier<sup>22</sup>, con una comprensión del desarrollo de su teoría de la Justicia. Sólo en los términos globales de ésta es posible superar la objeción que encierra y solucionar el problema que implica. Una posición totalmente contraria a esta interpretación ha sido defendida por David Gauthier en varios artículos<sup>23</sup>, justamente famosos y de gran sutileza y complejidad, pero que en el fondo se equivocan al considerar que dicho problema es irresoluble para la teoría política humeana<sup>24</sup>.

En independencia de otros detalles de la exposición de Gauthier sobre este tema, creo que su principal error es adoptar el punto de vista del *Sensible Knave* y no el del sujeto que intenta articular la moral y la racionalidad, y sigue cumpliendo la regla a pesar del incentivo, aparente más que real, que tiene para vulnerarla.

A mi modo de ver, Hume logra construir una teoría global que evita que el sujeto cumplidor-de-la-regla se transforme en presencia del *Sensible Knave*, en un *moral fool*, o en un *moral idiot* (para ser más exactos), que obedece y obedece las reglas, claramente contra su propio interés individual y en favor del interés colectivo, mientras que el *Sensible Knave* hace justamente lo contrario. O lo que es más interesante, la teoría de Hume evita que nuestro ciudadano cumplidor o “sensible citizen” se transforme en el proceso en un simple fetichista-de-la-regla, quien sigue la regla cuando ha desaparecido el motivo natural, o artificial, que le da sentido<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Sobre este sentido de la moralidad como auto-restricción cfr. Más adelante el apartado 5.1.

<sup>22</sup> (Baier, 1991).

<sup>23</sup> El más interesante de ellos es a mi juicio (Gauthier, 1992).

<sup>24</sup> No puedo discutir aquí todos los detalles de la lectura del fragmento sobre el *Sensible Knave* por parte de Gauthier, aunque lo hice extensamente en (Tasset, 2011).

<sup>25</sup> En su excelente Tesis Doctoral *La teoría de la Justicia de David Hume* (Sevilla, 2015, pp. 375 y ss.), Santiago Álvarez García rechaza mi interpretación del conflicto planteado por el *Sensible Knave*

Incluso aunque pueda ser cierto que al aprovecharse en secreto del cumplimiento generalizado de la regla para justamente incumplirla y beneficiarse sin contrapartidas negativas en la forma de restricciones o sacrificios del propio interés, el *Sensible Knave* no parece poner en peligro el sistema institucional, basado en reglas y normas de justicia de cumplimiento generalizado, sin embargo, sigue siendo cierto que hay un daño moral, ya que dicho sujeto sacrifica su integridad manteniendo obligatoriamente su comportamiento, sus actuaciones, fuera de la esfera pública, por definición, ya que el conocimiento de sus actuaciones contra-la-regla o bien imposibilitarían su propia ejecución por la existencia de mecanismos de control que se pondrían en marcha, o bien destruirían el propio sistema de reglas al servir de punto de partida para una extensión a otros, primero, y luego a muchos, del incumplimiento de las reglas. Así que la *knavery* afecta a la virtud del sujeto y lo hace de un modo directo imposibilitando la articulación, prometida, de moralidad y racionalidad. Más bien, al contrario, quién únicamente puede optar a esa articulación y equilibrio es el “sensible citizen” del lado opuesto.

Gauthier y otros cuentan la historia del *Sensible Knave* como si el sujeto que mantiene su moral pero intentando no dejar de ser racional, llamémoslo sin miedo “ciudadano íntegro y sensato”, sacrificara su racionalidad, y con ello por ende su integridad, por no vulnerar las reglas.

Pero, es que dicho sujeto adopta una consideración distinta de las reglas, de la realidad normativa e institucional, reconociendo, en primer lugar, que hay varios tipos de reglas de distinta importancia y, en segundo lugar, distintas situaciones de las que esta importancia depende.

Lo que Hume, a mi modo de ver, descubrió es que, en una etapa ya muy evolucionada y compleja del desarrollo de instituciones, reglas y sistemas de normas, la auténtica racionalidad moral, aquella que en el fondo procede de la consideración de lo que Hume llama “the true interest of humanity”, consiste en reconocer que las reglas de Justicia no admiten ninguna excepción, sin grave peligro de desaparición, por lo que tendremos que dotarnos de mecanismos, tanto subjetivos (disposiciones, virtudes, procedentes de una auténtica educación moral y cívica) como objetivos (árbitros, controles, sanciones, procedentes de un adecuado diseño institucional)<sup>26</sup>, para que dichas

---

atribuyéndome la idea de que el “moral idiot” es el propio *Sensible Knave* y no el ciudadano que acepta jugar según sus reglas, que no son las generales ni pueden ser generalizadas. Probablemente esta lectura es culpa mía por no haber desarrollado con más claridad la idea del “moral idiot” en (Tasset, 2011). Intento hacerlo en este trabajo en su apartado 5.

<sup>26</sup> Hume se refiere al problema ético y político que supone la “knavery” o “delincuencia racional” no sólo en el famoso fragmento del final de la EPM. Especialmente brillante es su análisis en su ensayo “De la Independencia del Parlamento”: “Political writers have established it as a maxim, that, in contriving any system of government, and fixing the several checks and controuls of the constitution, every man ought to be supposed a knave, and to have no other end, in all his actions, than private interest. By this interest we must govern him, and, by means of it, make him, notwithstanding his insatiable avarice and ambition, co-operate to public good. (...) It is, therefore, a just political

excepciones al cumplimiento de la regla no se produzcan sin daño o perjuicio para el infractor.

Lo que no se puede ignorar cuando se adopta la posición del *Sensible Knave* y nos convertimos, por así decirlo, en enemigos de la virtud cívica o republicana manteniendo que moral y racionalidad pueden, y hasta deben, divergir en aras a mantener nuestra racionalidad, es que lo que pone en peligro la *knavery* es la propia existencia de la Justicia, que se ve comprometida. Una brecha o excepción a las reglas de Justicia abre la puerta de inmediato a otras excepciones, lo que acabaría con la propia Justicia como institución y desde luego acabaría con la propia *knavery*, que sólo tiene sentido en un contexto de respeto normativo generalizado.

En términos lógicos, la paradoja que se produce es que el supuesto delincuente racional no puede proporcionar ni un solo argumento racional en su favor, si no es el del absoluto secreto, lo que por definición no es un argumento de razón pública que podamos discutir o tener en cuenta. Al fin y al cabo, un ladrón es un ladrón y no un inteligente calculador moral racional.

Como señala Hume de modo brillante, *el cumplimiento de las normas de Justicia es la mejor política o conducta en todos los casos*. Pero, para entender esto hay que situarse individual e institucionalmente en un nivel evolutivo de comprensión del desarrollo institucional al que obviamente el *Sensible Knave* no ha llegado, no al menos desde el punto de vista de la práctica de las reglas y no de su pura concepción teórica.

Así pues, la *knavery objection* sólo se supera de un modo articulado si partimos de una visión del desarrollo de la Justicia, como hace Hume, basada en distintas estructuras motivacionales (pasiones) y en diferentes percepciones de la utilidad (razón o consideraciones racionales).

Una vez admitido esto, algunos intérpretes sostienen, como crítica adicional a Hume, que en todo caso toda esta argumentación sobre el desarrollo evolutivo de las reglas e instituciones tiene un carácter exclusivamente descriptivo y carece, por tanto, de relevancia o implicaciones normativas.

---

maxim, that every man must be supposed a knave: Though at the same time, it appears somewhat strange, that a maxim should be true in politics, which is false in fact." Hume: ESY Pt. 1 E. 6 Para. 1/8. "Los escritores políticos han establecido como máxima que, al diseñar un sistema de gobierno y establecer los distintos mecanismos de comprobación y control [de la constitución, JLT], hay que dar por supuesto que todo individuo es un *bribón*, y no tiene otra finalidad, en todos sus actos, que el interés privado. Por medio de este interés tenemos que gobernarle, y a través de él hacer que, no obstante su avaricia y ambición insaciables, coopere en el bien público. (...) Es, así pues, una máxima política justa que *hay que suponer que todo individuo es un bribón*. Aunque al mismo tiempo parece algo extraño que sea verdadera en política una máxima que es *de hecho* falsa." (Edición Eugene F. Miller en español, página 74.)

#### 4. La objeción de la “incapacidad normativa”

Tal y como he señalado más arriba a propósito de los argumentos de Sayre-McCord, creo que se malentiende en esta *supuesta* objeción la posición de Hume e incluso lo que supone la normatividad ética o moral.

Hume estaría formulando una posición normativa que podríamos definir como una ética (de la virtud) de raíz utilitarista en la que la base y fundamento de la virtud está en su utilidad (sobre todo, aunque no exclusivamente, en el caso de la Justicia), a lo que añade, de modo muy original, que en todo caso, la utilidad no constituye el único fundamento de la virtud o de la moral<sup>27</sup>.

“Parece que es una cuestión de hecho que en todos los asuntos la circunstancia de la *utilidad* es una fuente de alabanza y aprobación; que continuamente se apela a ella en todas las decisiones morales sobre el mérito y demérito de las acciones; que es la única fuente de esa alta consideración que se presta a la justicia, a la fidelidad, al honor, a la lealtad y a la castidad; que es inseparable de todas las demás virtudes sociales: de la humanidad, la generosidad, la caridad, la afabilidad, la indulgencia, la compasión y la moderación; y, en una palabra, que es el fundamento de la parte principal de la moral, la cual se refiere a la humanidad y a nuestros semejantes” (EPM, 5.44; trad. esp. p. 99)<sup>28</sup>.

A mi juicio, constituye un grave error deducir del hecho de que Hume nunca diga que la Utilidad es el único fundamento de la moral, que Hume esté diciendo que la utilidad no tiene un papel fundacional, normativo, demandante de obligación, como claramente dice que tiene, por ejemplo, en el ámbito de la Justicia.

Así pues, hay en Hume un planteamiento normativo (la virtud, lo que es deseable como modelo de acción y de construcción del carácter, tiene como fundamento normativo la utilidad), aunque parezcan primar en él los intereses descriptivos (la utilidad es el fundamento común de la virtud).

Por otra parte, como cualquier teoría que interpreta la utilidad en términos de bienestar individual y colectivo, una teoría como la humeana no es, no puede ser, completamente neutral respecto del desarrollo institucional admisible. Basta a título de ejemplo mencionar su posición absolutamente favorable al derecho de rebelión de los ciudadanos cuando desaparece del fundamento de

<sup>27</sup> Esta salvedad indignó a Bentham y parecer ser la base, junto a su interpretación filoscéptica de la epistemología humeana, de las críticas dirigidas contra la teoría de las virtudes artificiales de Hume. Cfr. A este respecto mi análisis de esta cuestión en (Tasset, 2017).

<sup>28</sup> “(...) It appears to be matter of fact, that the circumstance of *utility*, in all subjects, is a source of praise and approbation: That it is constantly appealed to in all moral decisions concerning the merit and demerit of actions: That it is the *sole* source of that high regard paid to justice, fidelity, honour, allegiance, and chastity: That it is inseparable from all the other social virtues, humanity, generosity, charity, affability, lenity, mercy, and moderation: And, in a word, that it is a foundation of the chief part of morals, which has a reference to mankind and our fellow-creatures.”

las instituciones el motivo de utilidad (o se debilita gravemente), la base en el beneficio para el bienestar de los implicados, que les dio origen y que ha de ser el soporte de su aceptación objetiva y subjetiva.

“...si el interés produce primeramente obediencia al gobierno, la obligación de la obediencia debe cesar cuando el interés cesa en un alto grado y en un número considerable de casos”<sup>29</sup>.

Incluso Hume llega a mencionar explícitamente en relación con este problema de la resistencia al poder la distinción entre los niveles natural y moral, señalando cómo el uno se asienta sobre el otro<sup>30</sup>.

“...el Gobierno es una mera invención humana para el interés de la sociedad. Cuando la tiranía del gobernante suprime este interés suprime la obligación natural de la obediencia; la obligación moral se funda en [SB 553] la natural y, por consiguiente, debe cesar cuando ésta cesa...”<sup>31</sup>.

Así pues, el hipotético utilitarismo evolutivo y de reglas que atribuyo a Hume en este trabajo, (a) tiene propósitos normativos (aunque quizás no directamente apologeticos o moralizantes, pero ésta es una cuestión diferente de la pura normatividad, entendida como “fundamentación demandante de obligación”) y (b) no resulta neutral ni en lo que respecta a fines, ni a medios, como pudiera intentar defender la tradicional interpretación de la ética y la filosofía política humeanas, así como de la relación de dicha teoría con el utilitarismo, no con el meramente psicológico sino con el filosófico-normativo.

## **5. Instituciones, moral y racionalidad: un desarrollo posthumeano**

Hasta aquí llega lo que en mi opinión se puede atribuir a Hume, no sin problemas, a partir de lo dicho en sus textos. Más allá, no obstante, de los textos, creo que es legítimo llevar a cabo un desarrollo en un cierto sentido posthumeano de una posible solución, al menos plausible y articulable con los argumentos humeanos, acerca de cómo superar el conflicto entre moral y racionalidad, planteado por medio de la discusión del problema del *Sensible Knave*, en el contexto de una teoría del desarrollo institucional.

<sup>29</sup> “if interest first produces obedience to government, the obligation to obedience must cease, whenever the interest ceases, in any great degree, and in a considerable number of instances. THN, 3.2.9.4 (SB 553)

<sup>30</sup> Retomaremos esta distinción en la conclusión de este trabajo para apoyar nuestro desarrollo posthumeano en torno a la idea de la *moral por niveles*.

<sup>31</sup> “Government is a mere human invention for the interest of society. Where the tyranny of the governor removes this interest, it also removes the natural obligation to obedience. The moral obligation is founded on the natural, and therefore must cease where that ceases...” THN, 3.2.9.4. (SB 552-553).

### 5.1. Moral y auto-restricción práctica.

Este desarrollo de un argumento de compatibilidad entre moralidad y racionalidad construido a partir de la teoría humeana de las instituciones, necesita un uso en primer lugar algo restringido del término “moral”, que entenderemos básicamente como “conjunto de auto-restricciones”, esto es, de limitaciones autoimpuestas sobre el universo completo de acciones disponibles ante un sujeto moral. La moral va a consistir en restringir ese universo de una forma autónoma y voluntaria. Aunque un sujeto pueda querer hacer todo, decide hacer sólo ciertas cosas, y no otras. Este conjunto de auto-restricciones no tiene por qué ser fijo como parecen querer defender la mayoría de las éticas deontológicas o también llamadas “de principios”, sino que puede depender, y mucho, del contexto, definido primordialmente por el comportamiento del resto de los individuos con los que interactuamos.

Ese conjunto de auto-restricciones, en un principio (Moralidad tipo 1 o M1) se basa de acuerdo con lo expuesto por la teoría de Hume, en una evaluación de nuestro propio interés en la que éste se haya vinculado directamente a intereses ajenos pero cercanos (familia, amigos, vecinos,...), por tanto, se asienta sobre una racionalidad no-egoísta (no hay un primado del intercambio e incluso podríamos hablar de *Intercambio (Tit) a fondo perdido*), que se impone sobre la racionalidad egoísta (Intercambio dependiente de recompensa inmediata, clara, nítida; *Tit for Tat*). De esta situación, se pasa, cuando nos alejamos del ámbito social inmediato, a una evaluación de nuestro propio interés en la que éste se vincula con extraños (Moralidad de tipo 2 o M2), y en la que, no obstante, se pueden dar dos situaciones o escenarios:

(M2a) O bien se da un diseño institucional que vuelve racional seguir usando el mismo conjunto de auto-restricciones de (M1) y por tanto podemos seguir primando la racionalidad a medio-largo frente a la racionalidad a corto, esto es, seguimos siendo altruistas en vez de egoístas y ello no nos vuelve irracionales porque en conjunto esa misma posición cooperadora o altruista es adoptada por todos los sujetos y es incentivada, reforzada y hasta premiada de modo formal o informal por las instituciones (y desincentivada y castigada cuando no se produce) (aunque con una dimensión mucho más amplia posibilitada por nuestra capacidad de sentir simpatía por individuos que no nos son próximos o inmediatos); o bien:

(M2b) se da un diseño institucional fallido y el conjunto de auto-restricciones (M1) ya no vale, por lo que tenemos que primar la racionalidad a corto, o egoísta, para seguir siendo racionales, al menos hasta que el diseño cambie.



## **5.2. Moral por niveles: una tesis post-humeana sobre el conflicto entre moralidad y racionalidad**

La tesis humeana de la evolución moral desde un ámbito natural (movido por pasiones naturales y aprobado por medio de virtudes naturales) hasta un ámbito artificial (movido por pasiones indirectas y derivadas, aprobado por virtudes artificiales) tiene una importante consecuencia de tipo normativo.

La M2 o moralidad convencional o artificial, centrada en la Justicia, se basará de un modo no sólo central, sino exclusivo, en la Utilidad.

No así la M1 o moralidad natural, basada en consideraciones naturalistas (no solo en el sentido de naturales, sino de inmediatas, directas, necesitadas de poco o ningún cálculo), que pueden derivar su aprobación de la Utilidad, o no. En este ámbito es en el que tiene sentido afirmar, como hace Hume para escándalo de Bentham, que la Utilidad es “one foundation of morality” pero no “the sole foundation of morality”.

Y es que habrá acciones morales en el ámbito de socialización natural (sociedades familiares o plurifamiliares) o S1, relacionadas con el carácter, demandantes de aprobación y generadoras de pautas virtuosas de comportamiento, por tanto, dignas de alabanza y de imitación, que no se basan en una Utilidad directa para el individuo: por ejemplo, el altruismo no recíproco de un padre para con sus hijos o para con sus mayores.

Desde este punto de vista, la tesis de Hume acerca de la articulación de naturalismo y utilitarismo no sólo es brillante, sino que permite explicar y hasta resolver un problema ético clásico: *moralidad y racionalidad no tienen por qué oponerse si evolucionan dinámicamente.*

Así que mi tesis básica será, siguiendo a Hume y a la vez yendo mucho más allá de lo dicho por él, que el tipo de moral tiene que estar adaptado en cada momento a la forma de interacción social, basada así o no en la reciprocidad y en la generalización de los comportamientos virtuosos individuales, dando lugar a la siguiente combinatoria posible (siendo M el tipo de moral y S el tipo de sociedad):

M1	M1	M2	M2
S2	S1	S1	S2
(-)	(+)	(-)	(+)

En la primera situación, intentamos funcionar con una moral natural, directa, en un entorno social complejo y fracasamos; en la segunda funcionamos con motivos y moral naturales en un entorno de socialización próximo y directo y acertamos; en la tercera, funcionamos con una moral artificial y compleja basada en la utilidad en un entorno social próximo y directo y fallamos (nuestros familiares huyen ante el intento de aplicarles una moral de *tit for tat*); finalmente, en el último estadio aplicamos una moral compleja de raíz utilitarista (de la regla, a mi modo de ver) en un entorno de una sociabilidad distante y compleja y tenemos éxito, porque evitamos sobre todo la paradoja del *sensible knave*, el ladrón inteligente que está siempre buscando a un idiota moral o a muchos con quien regatear (*bargaining game*) y a quien engañar si logra que éste –o muchos– siga practicando una moral solidaria y altruista directa –puede ser recíproca pero esta reciprocidad no es un requisito *sine qua non* que excluye el *tit for tat* en un entorno en el que la clave es que todos practiquen una moral de una radical reciprocidad no sólo binaria sino generalizada.

### 5.3. Conclusiones: Multidimensionalidad moral

Como puede observarse en nuestro breve desarrollo posthumano, la teoría sobre la evolución de las instituciones de David Hume tiene importantes consecuencias normativas,

En primer lugar, y a partir prioritariamente de la distinción entre virtudes naturales y artificiales, abre la puerta a una comprensión compleja de la moral por niveles.

En segundo lugar, permite llegar a comprender que estos niveles se diferencien por los siguientes factores:

- a) en ellos operan distintos tipos de pasiones;
- b) en consonancia con esto, también operan dos tipos diferentes de racionalidad, y
- c) estos tipos diferentes de racionalidad se correlacionan con distintos tipos de utilidad.

Y en tercer lugar, proporciona la intuición básica para desarrollar la idea de que cuando se opera un ajuste adecuado entre estos factores no habrá contradicción entre moralidad y racionalidad; cuando, al contrario, se produce un desajuste surge una disonancia entre moralidad y racionalidad.

Al igual que la sociedad compleja surge de estructuras familiares o endogámicas muy elementales, la moral basada en la justicia surge también de una moral cuasi-natural basada en pasiones naturales como el amor, aunque esas pasiones no sirvan ya en un estadio avanzado y complejo de la evolución moral e institucional.

En todo caso, la tesis básica de Hume acerca de la articulación entre pasiones naturales y artificiales sienta las bases de una muy acertada solución al posible conflicto entre moralidad y racionalidad, o lo que es más exacto, entre distintos tipos de moralidad, definidas por el uso de distintos tipos de racionalidad. Las pasiones artificiales se asientan sobre pasiones naturales. En el ámbito de una moralidad muy básica bastan las pasiones naturales. En el ámbito de una moralidad más compleja, se necesitan pasiones artificiales, que no obstante están asentadas sobre el motivo natural del interés, aunque puedan servirlo de una manera mucho más remota y distante. Nuestra moralidad y nuestra racionalidad pueden y deben cambiar a medida que nuestra interacción social se va volviendo más compleja y nuestros motivos naturales de acción se van volviendo más remotos. No obstante, estos motivos son la fuente primigenia de la moral y si acaban siendo contrariados de forma constante y sistemática, como plantea el problema del *Sensible Knave*, tendremos que revisar la adecuación entre nuestra moralidad, nuestra racionalidad y el contexto social en el que éstas se incardinan y realizar los cambios en ellas que permitan reajustar su relación con el contexto social. Este reajuste, a mi modo de ver, se consigue por medio de un enfoque utilitarista de la regla, aunque el utilitarismo no pueda ni deba ser la única explicación o justificación de todo el universo de la Moral.

Permanece, sin embargo, abierta la pregunta de si Hume podría ser un Utilitarista Clásico más allá de su defensa del papel de la utilidad como único fundamento de la parte más importante de la Moral, la que tiene que ver con la Justicia, así como la cuestión paralela de si sería plausible una teoría que ampliara este papel de la utilidad a todo el ámbito de la Moral. David Hume, en mi opinión, pensó que esto no era ni posible ni deseable, ni siquiera necesario. Mi visión de la moralidad está de acuerdo con esta limitación. Bentham y el Utilitarismo Clásico aspiraban sin embargo, como señala John Rawls, a hacer del utilitarismo una doctrina omnicomprensiva. Mi opinión, a partir del argumento humeano aquí expuesto y de mi posterior desarrollo que he denominado post-humeano, es que sería mejor que el Utilitarismo abandonara ese propósito omni-explicativo, dado el carácter complejo del fenómeno moral y la evidente existencia dentro de él de niveles explicativos distintos. Esto hará sin duda que se reduzca el alcance de la Teoría, pero aumentará su plausibilidad. Y esto no es un objetivo desdeñable. En esa reorientación del Utilitarismo puede y debe tener un papel crucial la correcta comprensión del análisis humeano del papel de la utilidad en el desarrollo de la moral y de las instituciones de cooperación, que aquí hemos intentado exponer, evaluar y desarrollar. Que la moral es un fenómeno complejo y no debe ser reducido a una sola dimensión fue uno de los grandes logros de la filosofía moral y política de David Hume.

## 6. Referencias bibliográficas:

- Álvarez García, Santiago. *La teoría de la Justicia de David Hume*. Tesis Doctoral inédita. Sevilla, Universidad Hispalense, 2015.
- Baier, Annette. *A Progress of Sentiments Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1991.
- Crisp, Roger. "Hume on Virtue, Utility, and Morality." En *Virtue Ethics, Old and New*, edited by Stephen Mark Gardiner, 159-78. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2005.
- Gauthier, David. "Artificial Virtues and the Sensible Knave." *Hume Studies* 18, no. 2 (1992): 401-27.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals a Critical Edition*. Tom L. Beauchamp (ed.). The Clarendon Edition of the Works of David Hume. Oxford, Oxford University Press, 1998.
- . *Investigación Sobre Los Principios De La Moral*. Edición de Gerardo López Sastre. Madrid: Espasa Calpe, 1991.
- . David Fate Norton & Mary J. Norton (eds.). *A Treatise of Human Nature*, Oxford Philosophical Texts. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- . Geoffrey Sayre-McCord (ed.). *Moral Philosophy*. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 2006.
- . *Essays, moral political and literary*. Indianapolis: Liberty Fund, 1987. Trad. Esp.: *Ensayos morales, políticos y literarios*. Edición, prólogo y notas de Eugene F. Miller. Madrid: Trotta, 2011.
- . *Tratado de la Naturaleza Humana*. Edición de Vicente Viqueira, José L. Tasset y Raquel Díaz Seijas. En *Hume: Obras*, editado por José L. Tasset. Madrid: Editorial Gredos, 2012, pp. 31-576.
- Kliemt, Hartmut. *Instituciones Morales: Las Teorías Empiristas De Su Evolución*, Estudios Alemanes. Barcelona: Editorial Alfa, 1986.
- Mackie, J. L. *Hume's Moral Theory*, International Library of Philosophy. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Merrill, Kenneth R. *Historical Dictionary of Hume's Philosophy*, Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements. Lanham, Md., [etc.]: Scarecrow Press, 2008.
- O'Brien, Dan. "Hume and the Virtues." En *The Continuum Companion to Hume*, edited by Alan Bailey & Dan O'Brien, 288-302. London: Continuum, 2012.
- Rosen, Frederick. "Reading Hume Backwards (Utility as the Foundation of Morals)." En *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, 29-57. London; New York: Routledge, 2003.

- . “Leyendo a Hume Retrospectivamente (La Utilidad Como Fundamento De La Moralidad).” *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas* 20, no. 2 (2015): 15-58. DOI: <<http://dx.doi.org/10.15304/t.20.2.2421>>
- . *Mill: Founders of Modern Political and Social Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Sayre-McCord, Geoffrey. “Hume and the Bauhaus Theory of Ethics.” *Midwest Studies in Philosophy* (1996): 280-98.
- Tasset, José L. *La Etica y las pasiones un estudio de la filosofía moral y política de David Hume*. A Coruña: Universidade da Coruña, 1999.
- . “De ladrones y reglas. (Una visión del problema del “Sensible Knave” desde un utilitarismo de la regla atemperado).” *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 52 (enero-abril 2011), 117-140. On-line: <<http://revistas.um.es/daimon/article/view/149891>>
- . *Hume: Obras*, editado por José L. Tasset. Madrid: Editorial Gredos, 2012.
- . “David Hume y Jeremy Bentham: sobre las virtudes y la utilidad”. *Ágora. Papeles de Filosofía*, vol. 36, nº 1 (2017), pp. 119-147. DOI: <<http://dx.doi.org/10.15304/ag.36.1.310>>

