

JUAN ANDRÉS MERCADO

DAVID HUME:
LAS BASES DE LA MORAL

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Rubén Pereda
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA xxxx -xxxx
Pamplona

Nº 172: Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral.*

© 2004. Juan Andrés Mercado

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es

Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)

Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

Abreviaturas y aclaraciones sobre el modo de citar las obras de Hume	5
Introducción	7
§1. La fama de Hume	8
§2. Asimilación ockhamista de la física de Newton	9
§3. Antropología naturalista.....	10
§4. El empirismo del <i>Tratado</i> y las «ideas-impresiones»	12
§5. Las ideas y las cualidades secundarias.....	15
§6. El conectivo de las ideas: las relaciones	17
§7. La crisis escéptica y la conexión entre los libros 1 y 2 del <i>Tratado</i>	19
§8. Escepticismo y creencia	20
§9. Del libro 3 del <i>Tratado</i> a la Investigación sobre los principios de la moral.....	21
§10. Permanencia del principio de placer	22
§11. El origen de las virtudes.....	25
§12. La simpatía, protagonista del <i>Tratado</i>	26
§13. La benevolencia.....	29
§14. Sentimiento moral y juicio moral.....	29
§15. Utilitarismo	33
§16. Subjetivismo e imparcialidad	35
§17. La herencia humeana	38
Apéndices textuales	45
Apéndice 1: Tratado sobre la naturaleza humana 3.1.1.....	45
Apéndice 2: Tratado sobre la naturaleza humana 3.1.2.....	49
Apéndice 3: Investigación sobre los principios de la moral, Apéndice 1..	54

ABREVIATURAS Y ACLARACIONES SOBRE EL MODO DE CITAR LAS OBRAS DE HUME

Abrev.	Título completo
<i>Works</i>	<i>The Philosophical Works of David Hume</i> , T.H. Green y T.H. Grose (eds.), 4 vv., Scientia Verlag, Aalen 1964, (reproducción de la ed. de Londres 1882). Excepto en el caso del <i>Tratado sobre la naturaleza humana</i> , si no se indica otra cosa, las referencias serán a esta edición
<i>Tratado</i>	<i>A Treatise of Human Nature (Tratado de la naturaleza humana)</i> , Según la edición de L.A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford 1973, (trad. de C. Mellizo, <i>David Hume: Tratado de la naturaleza humana. Autobiografía</i> , Tecnos, Madrid 1988)
<i>Investigación</i>	<i>An Enquiry Concerning the Principles of Morals (Investigación sobre los principios de la moral)</i> , en <i>Works</i> , v. 4.
c.	Capítulo
v.	Volumen
§	parágrafo, apartado

Para las referencias a las obras de Hume he adoptado una numeración decimal que sustituye las combinaciones de números romanos (mayúsculos y minúsculos) con arábigos, y he añadido un número fraccionario para indicar el párrafo dentro de la última división prevista por el autor.

Las referencias a las obras de Hume aparecen, pues, con la siguiente estructura:

“*Tratado* 1.4.2,43/57, p. 209”: *Tratado*= *A Treatise of Human Nature* (según la tabla de abreviaturas usada en este trabajo); Libro 1, Parte 4, Sección 2, 43° de los 57 párrafos que componen la Sección correspondiente; página 209 (de la edición de Selby-Bigge). Casi todas las demás obras tienen una estructura más sencilla, pues sólo tienen Partes o Partes y Secciones: el criterio se aplica proporcionalmente (p. ej. “*Investigación sobre el entendimiento humano* 6.4, p. 47”).

INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene su origen en distintos cursos impartidos en los últimos años, en diferentes materias y con finalidades diversas. La gran cantidad de cuestiones relacionadas con la filosofía moral de Hume¹, los lugares comunes sobre la interpretación de su pensamiento, y sobre todo la importancia intrínseca de los problemas que plantea, han sido objeto de animadas discusiones en las aulas y estímulo para poner por escrito materiales dispersos.

Por estos motivos el opúsculo tiene una finalidad didáctica y un carácter introductorio a los argumentos éticos como los planteaba Hume. La división en breves párrafos, así como muchas aclaraciones tanto de tipo conceptual como histórico están condicionadas por estos parámetros.

La experiencia en el manejo de los textos recogidos al final de este trabajo (las dos primeras secciones del libro 3 del *Tratado*, y el *Appendix* de la *Investigación*) me ha mostrado que la lectura contextualizada de esos polémicos y ricos pasajes disuelve algunos estereotipos sobre Hume, y sobre todo rompe una especie de sortilegio dogmático que pesa sobre unas cuantas de sus líneas, sin atender, por ejemplo, al hecho de que sean afirmaciones aisladas, que tengan importantes paralelismos o que sean coherentes con nociones de fondo del pensamiento de su autor. Algunos de esos estereotipos –auténticos prejuicios– han adquirido carácter canónico en no pocos sectores de la filosofía moral.

En los primeros párrafos del trabajo –sobre todo del 1 al 8– expongo ciertas bases del pensamiento de Hume que considero inseparables de su propuesta ética: algunos principios de su obra de juventud, el *Tratado sobre la naturaleza humana*, sin los cuales es muy difícil seguir sus enrevesadas argumentaciones, para tratar de aclarar las que son más importantes y entender su evolución en la *Investigación sobre los principios de la moral*.

Después abordo las cuestiones de fondo que constituyen la herencia de la propuesta moral de Hume. Las referencias a autores del siglo XX están pensadas, como ya he señalado, para conectar algunos lugares comunes con sus raíces humanas, y ofrecer así al lector un cuadro de interpretación para afrontar los textos finales.

Algunas cuestiones se afrontan más de una vez. La repetición obedece a la doble aproximación a las bases del pensamiento de Hume: en los párrafos iniciales predomina una exposición “a partir de los principios”, y se indican

¹ No distingo conceptualmente entre *ética* y *moral*. Fuera de las raíces griega y romana de los nombres, es difícil determinar diferencias claras entre las dos denominaciones. Solamente aclaro que la tendencia a asociar *moral* con nociones ligadas a la religión, no se aplica en el caso de Hume, como se verá.

proyecciones sobre sus consecuencias. Más adelante, sobre todo a partir del párrafo 9, se explican más directamente algunas de esas consecuencias o ampliaciones de la propuesta filosófica, y se recuerdan los principios de las que dependen. En ocasiones, al subrayar esa dependencia, enfatizo también las insuficiencias intrínsecas del complejo de las nociones humeanas.

Los escritos recogidos en los “Apéndices textuales” se prestan muy bien a la exposición y discusión en grupo. La puesta por escrito de las nociones relacionadas ocasiona una pérdida de la tensión y del atractivo que suelen tener las provocaciones humeanas. Hay, sin embargo, una ganancia neta: la posibilidad de tener a la mano puntos de referencia sobre materias muy dispares y no siempre fáciles de encontrar. A pesar de los límites que tiene una exposición de este tipo, considero que es una incursión muy útil en terreno humeano, que puede ayudar a distinguir lo que tiene valor en sí mismo de lo que es meramente anecdótico.

En las notas y referencias bibliográficas, he procurado indicar cuestiones de fondo y presentar autores u obras que puedan ser puntos de partida para la profundización de los asuntos planteados. He reducido al mínimo las referencias a obras especializadas. He procurado en cambio ofrecer un buen número de indicaciones sobre trabajos que ayudan a la contextualización de las cuestiones más complejas. Me he permitido hacer referencias a otros estudios míos sobre Hume para abreviar la exposición de cuestiones importantes.

§1. LA FAMA DE HUME

“Los escritos filosóficos de Hume han de leerse con gran cautela. Sus páginas, especialmente las del *Tratado*, están tan llenas de contenido, dice tantas cosas diferentes de maneras tan diversas y conectadas de distintos modos, y con una tal indiferencia con respecto a lo que ha dicho anteriormente, que es muy difícil afirmar positivamente lo que enseñó o no enseñó sobre una doctrina particular. Aplica los mismos principios a tal variedad de materias que no hay que sorprenderse de encontrar inconsistencias tanto verbales como reales en sus afirmaciones”².

² L.A. SELBY-BIGGE (ed.), *Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals by David Hume*, Oxford University Press, Oxford, 1902², p. vii. Tampoco tiene desperdicio la opinión de Prichard sobre el *Tratado*: “is one of the most tedious of books, and close examination of it renders me not sceptical but angry. Of course, there is a great deal of cleverness in it, but the cleverness is only that of extreme ingenuity or perversity, and the ingenu-

Estas afirmaciones provienen de uno de los más célebres estudiosos de Hume, y su severidad no contrasta con la realidad. En el mismo lugar, Selby-Bigge señala además que el filósofo escocés no muestra empacho alguno al presentar las mismas ideas de distintos modos, y que es sorprendente la indolencia con la cual presenta esas variaciones.

A pesar de todo esto, David Hume sigue siendo un protagonista en la crítica filosófica, y llama la atención la cantidad de obras sobre distintos temas que siguen encontrando inspiración en sus escritos. Su *Historia de Inglaterra* ha debido ceder el puesto a obras críticamente más precisas, pero ha modelado un estilo de narrar los sucesos históricos, y sus evaluaciones generales siguen siendo atendidas³; la pobreza de su teoría del conocimiento es ampliamente reconocida, y sin embargo sigue siendo objeto de estudio; el enigma de su irreligiosidad “no-atea” y su escepticismo provocan las más variadas interpretaciones de sus obras sobre cuestiones religiosas, que están muy ligadas a las argumentaciones sobre las bases de la moral.

Esta presencia está marcada muchas veces por el carácter polémico o casi propagandístico de buena parte de la literatura filosófica. Es muy frecuente que los escritos vayan a menos en su carácter académico al afrontar temas como los milagros, el dogma o el dogmatismo y sus manifestaciones históricas, etc.

La literatura seria y especializada, por otra parte, hace que sea muy difícil entender el conjunto de las propuestas filosóficas, y esto ocurre a menudo con las obras sobre Hume.

§2. ASIMILACIÓN OCKHAMISTA DE LA FÍSICA DE NEWTON

A pesar de los problemas citados se puede ensayar una aproximación a las bases de la moral en Hume que haga justicia al conjunto de su propuesta filosófica. Este recorrido implica una introducción a la finalidad y a algunas cuestiones generales de la obra filosófica más densa y larga del filósofo, el *Tratado*

ity is only exceeded by the perversity... It could be wished that the student of philosophy could be spared all contact with Hume, and thereby the trouble of rooting out some of the more gratuitous forms of confusion common to philosophy”, en J. PASSMORE, *Hume's intentions*, Duckworth, Londres 1980, p. 152.

³ Hume escribió los distintos volúmenes de *The History of England* entre 1754 y 1762. Esta obra fue por muchos años un patrón para la lectura de la historia en Inglaterra.

sobre la naturaleza humana. Su subtítulo es “un intento de introducir el método experimental de razonamiento en las cuestiones morales”⁴.

El carácter experimental de dicho método estaba marcado por la física de Newton, con la cual Hume pretendía cortar de raíz con los vicios de los teóricos de la filosofía y la teología para explicar los fenómenos de la vida humana⁵.

Hay dos elementos importantes de ese carácter experimental-newtoniano que se pueden expresar brevemente y cuya influencia es notable en Hume: la necesidad de partir de la experiencia, con un espíritu más descriptivo que normativo, y la tendencia a reducir la multiplicidad de los fenómenos a pocos principios. Este segundo elemento –la reducción al mínimo indispensable de principios–, en el caso de Hume, se convierte en una aplicación de la navaja de Ockham:

“constituye una máxima inviolable en filosofía que, cuando basta una determinada causa para explicar un efecto, debemos darnos por satisfechos con ella, ya que no se deben multiplicar las causas sin necesidad”⁶.

§3. ANTROPOLOGÍA NATURALISTA

Leer el *Tratado* y las demás obras filosóficas de Hume como una propuesta antropológica global, es decir, como una filosofía completa del ser humano⁷,

⁴ *An Attempt to introduce the Experimental Method into Moral Subjects*. Los libros 1 y 2 fueron publicados en marzo de 1739 y el tercero en noviembre del año siguiente, con un apéndice en el que se hacen aclaraciones importantes a algunos aspectos del libro 1. Cfr. E.C. MOSSNER, *The life of David Hume*, Clarendon Press, Oxford, 1980², p. 74. Sobre la evolución de los componentes del *Tratado*, cfr. nota 16.

⁵ La bibliografía sobre las bases de la propuesta de Newton aplicados por Hume es muy abundante. Además de la citada obra de Mossner (pp. 74ss) vale la pena consultar R. LÁZARO, *La sociedad comercial en Adam Smith. Método, moral, religión*, Eunsa, Pamplona 2002, pp. 34-35; 108; 201-222.

⁶ *Tratado* 3.3.1,10/31, p. 578. *Tratado* 2.1.3,6/7, p. 282: “we find in the course of nature, that though the effects be many, the principles from which they arise are commonly but few and simple, and that it is the sign of an unskillful naturalist to have recourse to a different quality, in order to explain every different operation. How much more must this be true with regard to the human mind, which, being so confined a subject, may justly be thought incapable of containing such a monstrous heap of principles, as would be necessary to excite the passions of pride and humility, were each distinct cause adapted to the passion by a distinct set of principles?”. Cfr. L.A. SELBY-BIGGE, *Enquiries*, §16, pp. xxiii-xxv y M. DAL PRA (ed.), *David Hume. Ricerche sull'Intelletto umano e sui Principi della morale*, Laterza, Roma 1978, p. xxv.

⁷ Cfr. E. LECALDANO, *David Hume. Ricerca sui principi della morale*, Laterza, Roma-Bari, 1997, “Introduzione”, pp. xii y xvii. Cfr. A. BROADIE (ed.), *The scottish Enlightenment: an an-*

ayuda a entender algunas de sus líneas generales, y por lo mismo a obviar problemas secundarios o encuadrar ciertas contradicciones reales o aparentes.

La propuesta antropológica que está en la base de la moral de Hume debe entenderse como una “filosofía experimental de la naturaleza humana”, explicada a través de un número limitado de principios demostrables con la experiencia cotidiana. Esto permite, desde el punto de vista expositivo, evaluar más fácilmente cuestiones de detalle que no afectan directamente a la comprensión de los problemas reales. Esto servirá también para encuadrar algunas tendencias y críticas inspiradas en el pensamiento de Hume.

Esta concepción de la naturaleza humana supone que el hombre forma parte del cosmos entendido como un todo. La esencia humana no es más que una rama, como tantas otras, de una *physis* más amplia. La *Investigación sobre el entendimiento humano* retoma casi literalmente la sección del *Tratado* en la que se afirma la naturaleza animal del ser humano⁸. En este sentido se puede intercambiar la denominación “filosofía experimental de la naturaleza humana” con “antropología naturalista”⁹.

No sólo hay continuidad entre las bestias y el hombre, sino también entre todas las actividades humanas, incluidos los actos de la mente¹⁰. Entre éstos se contará, por ejemplo la consideración del bien¹¹, e incluso la famosa sentencia de que “la razón es, y debe sólo ser, esclava de las pasiones”¹². Aún a riesgo de ser reiterativo, indicaré continuamente la presencia de las tensiones causadas por estas afirmaciones en la obra de Hume.

El filósofo no se pronuncia directamente sobre la autonomía, la autosuficiencia o la eternidad de este cosmos al que pertenecemos. Es claro, sin embargo,

thology, Canongate Books, Edimburgo 1997, pp. 19-20. Lecaldano explica con detenimiento este planteamiento en *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1991, sobre todo en el c. 2.

⁸ Esto es lo que suele entenderse por “naturalismo” cuando se hace referencia a Hume. La Sección 9 de la *Investigación* reproduce literalmente el título de la Sección correspondiente del *Tratado*: 1.3.16: “Of the reason of animals”, y tiene una extensión muy similar, que se reduce a pocas páginas. He expuesto estas ideas de manera más precisa en la voz “David Hume” del *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, G. TANZELLA-NITTI y A. STRUMIA (eds.) Urbaniana University Press, Roma, 2002, pp. 1854-1863. Cfr. más adelante “**Error!Argumento de modificador desconocido.**”.

⁹ Cfr. A. DA RE, *Figure dell'etica*, separata de C. VIGNA (ed.) *Introduzione all'etica*, Vita e pensiero, Milán 2001, pp. 39-40.

¹⁰ Cfr. “§4. El empirismo del *Tratado* y las «ideas-impresiones»”. Cfr. las últimas líneas de la *Investigación*, en el tercero de los “Apéndices textuales”.

¹¹ Cfr. “§10. Permanencia del principio de placer” y “§14. Sentimiento moral y juicio moral”.

¹² *Tratado* 2.3.3,4/10, p. 415. Cfr. *Tratado* 1.3.19,9/9, pp. 178-179.

que en su proyecto general este telón de fondo tiende a dar razón de todo aquello que se solía explicar con argumentaciones teológicas: una filosofía de la naturaleza relacionada con la teología natural, una teología dogmática que pretende apoyarse en la razón para justificar sus tesis, etc.¹³ Por otra parte, cualquier intento de profundizar “metafísicamente” en el conocimiento del mundo sería caer en uno de esos vicios del intelecto que hay que evitar a toda costa, según la provocación del mismo Hume en las líneas conclusivas de la *Investigación sobre el entendimiento humano*¹⁴.

§4. EL EMPIRISMO DEL *TRATADO* Y LAS «IDEAS-IMPRESIONES»

En el *Tratado* se manifiesta frecuentemente la intención de sujetarse al método experimental. En él se encuentran largas discusiones sobre cuestiones teóricas, todo lo cual contrasta con el estilo más suelto de las obras sucesivas. El tono desenfadado de unos cuantos pasajes del *Tratado* cuaja en los variadísimos ensayos que permitieron a Hume superar el umbral de la fama en los círculos de lectores ajenos al mundo académico¹⁵.

Por este y otros motivos, desde el punto de vista literario la obra de juventud está en una clara desventaja con respecto a las *Investigaciones* del periodo de madurez. Sin embargo, las reiteraciones de la primera obra ponen al descubierto una cierta unidad de pensamiento que hay que suponer para encuadrar mejor los contenidos de las *Investigaciones* y de la *Disertación sobre las pasiones*¹⁶.

¹³ Cfr. J.A. MERCADO, “Hume y la naturalización de la religión”, en *Tópicos* 23 (2003), pp. 133-148.

¹⁴ 12.3,11/11, *Works* v. 4, p. 135: “If we take in our hand any volume; of divinity or school metaphysics, for instance; let us ask, *Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number?* No. *Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence?* No. Commit it then to the flames: For it can contain nothing but sophistry and illusion”.

¹⁵ En este sentido es interesante la observación de MacIntyre sobre la celebridad y la influencia de Hume como el paradigma del filósofo de una cultura esencialmente afilosófica: A. MACINTYRE, *Whose justice? Which rationality?*, Duckworth, Londres 1988, p. 324.

¹⁶ La *Investigación sobre el entendimiento humano* (*An Enquiry concerning Human Understanding*) es el nombre definitivo (1758) de *Philosophical Essays concerning Human Understanding* (1748), donde se recoge la mayoría de las cuestiones afrontadas en el libro 1 del *Tratado*. La *Investigación sobre los principios de la moral* (*An Enquiry concerning the Principles of Morals*) fue publicada en 1751, refundiendo materiales del libro 3. La *Disertación sobre las pasiones* (*A Dissertation on Passions*) es de 1757, y retoma los argumentos del segundo libro.

Una de las nociones más pobres del *Tratado* y que Hume repite *ad nauseam* es la distinción entre impresiones e ideas¹⁷. En la psicología de la obra esta herramienta conceptual sirve para distinguir a las sensaciones de sus “productos” en el interior de la mente, que no son otra cosa que impresiones que han perdido fuerza y actualidad, y que se encuentran en la memoria o en la imaginación.

Una distinción de este tipo es ineludible si se piensa que tiene que haber diferencia entre los fenómenos físicos que provocan el conocimiento (sensibilidad externa) y la capacidad que tenemos de “usarlos” cuando no están presentes o han dejado de ejercer un influjo físico sobre los órganos sensibles: hablamos de cosas pasadas, recordamos con placer o desagrado ciertos acontecimientos...

Hume no escapa al influjo de la genérica noción de idea heredada de Descartes, la cual abarca a todos los fenómenos mentales, ya sea que se trate de conceptos y abstracciones o de sentimientos de distintos tipos¹⁸. Con esta indiferenciación conceptual, Hume llega a afirmar con una cierta tosquedad que los juicios morales no son otra cosa que impresiones “sutiles” o “serenas”, y que precisamente por ese carácter calmo tendemos a clasificarlas en otro nivel, considerado tradicionalmente racional, cuando en realidad no hay diferencias de grado entre ellas¹⁹.

Otra cuestión clásica que Hume trata con poca profundidad es la de la correspondencia entre estos objetos mentales y la realidad externa:

¹⁷ Las primeras líneas de *Tratado* 1.1.1,1/12, p. 1 son “All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call impressions and ideas. The difference betwixt these consists in the degrees of force and liveliness, with which they strike upon the mind, and make their way into our thought or consciousness.”

¹⁸ También en 1.1.1,1/12, inmediatamente después del texto citado anteriormente, se lee “and, under this name, I comprehend all our sensations, passions, and emotions, as they make their first appearance in the soul.” Cfr. también *Investigación sobre el entendimiento humano*, Sección 2, con el mismo título: “Sobre el origen de las ideas”. Sobre la raíz cartesiana de la noción, su influjo en otros filósofos y las confusiones que ocasiona, cfr. J.A. MERCADO, *El sentimiento como racionalidad. La filosofía de la creencia en David Hume*, Eunsa, Pamplona 2002, § 3.1.4, pp. 162-169.

¹⁹ “What we commonly understand by passion is a violent and sensible emotion of mind, when any good or evil is presented, or any object, which, by the original formation of our faculties, is fitted to excite an appetite. By reason we mean affections of the very same kind with the former, but such as operate more calmly, and cause no disorder in the temper: which tranquillity leads us into a mistake concerning them, and causes us to regard them as conclusions only of our intellectual faculties”, 2.3.8,13/13, pp. 437-438. cfr. D.F. NORTON *David Hume. Common-sense moralist. Sceptical metaphysician*, Princeton University Press, Princeton 1982, p. 98. Sobre las consecuencias de este principio en la moral, cfr. “§14. Sentimiento moral y juicio moral”.

“La más vulgar filosofía nos dice que no hay objeto externo que pueda ser conocido de inmediato en la mente sin la interposición o imagen de una imagen o percepción. La mesa que ahora mismo tengo delante es sólo una percepción, y todas sus cualidades son cualidades de una percepción”²⁰.

Su propuesta se puede encuadrar dentro del “representacionismo”, es decir, la sustitución de la realidad por parte de las ideas. Al concebirlas como “cosas”, la teoría del conocimiento empirista lleva implícita una duplicación de la realidad, a partir de la cual se problematiza la explicación de nuestro contacto con las cosas, y cuando se habla de “objetos” del conocimiento las ambigüedades no se hacen esperar²¹.

Las tensiones entre los textos de Hume son interesantes en sí mismas, y han dado origen a interpretaciones importantes sobre los alcances de la postura de fondo de su empirismo y sus relaciones con Descartes y Locke. Sin embargo, no es éste el lugar para presentar ni siquiera un bosquejo de esas cuestiones. Lo que sí conviene tener presente es que con esa concepción de los fenómenos mentales resulta imposible proponer una base racional para explicar la comunicación: por una parte, las ideas son sustitutos o representaciones materiales de la realidad (representacionismo); por otra, esas representaciones son “de cada quien”, no hay una instancia “pública” a la cual se pueda hacer referencia sin caer en contradicción (subjetivismo)²². Más adelante se verá cómo salva Hume estos obstáculos para plantear una filosofía de lo social²³.

²⁰ “The most vulgar philosophy informs us that no external object can make itself known to the mind immediately, and without the interposition of an image or perception. That table, which just now appears to me, is only a perception, and all its qualities are qualities of a perception”. *Tratado* 1.4.5,15/35, p. 239. Cfr. el paralelo de *Investigación sobre el entendimiento humano* 12.1.9/16, p. 124: “the slightest philosophy, which teaches us, that nothing can ever be present to the mind but an image or perception, and that the senses are only the inlets, through which these images are conveyed, without being able to produce any immediate intercourse between the mind and the object”. Cfr. J.A. MERCADO, *El sentimiento como racionalidad*, pp. 177-186.

²¹ “When I view this table and that chimney, nothing is present to me but particular perceptions, which are of a like nature with all the other perceptions. This is the doctrine of philosophers. But this table, which is present to me, and that chimney, may, and do exist separately. This is the doctrine of the vulgar, and implies no contradiction”, *Appendix del Tratado*, 13/22, p. 634. Cfr. en el §9 las observaciones sobre el escepticismo. Sobre los problemas de fondo de los planteamientos de este tipo, cfr. L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, v. 1, Eunsa, Pamplona 1984, pp. 279, 329, 349, 394; v. 2, Eunsa, Pamplona 1988², p. 173, A. LLANO, *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999, pp. 163-174, y M. MALHERBE, *La philosophie empiriste de David Hume*, J. Vrin, París 1984², pp. 38, 69.

²² Además de subjetivista, la propuesta humeana puede ser calificada como una forma de “solipsismo”: la consecuencia de sus premisas es que nadie puede saber realmente nada de lo que

§5. LAS IDEAS Y LAS CUALIDADES SECUNDARIAS

Otra noción de mucho peso en las obras de Hume es la distinción moderna entre cualidades primarias y cualidades secundarias. La nomenclatura antigua, consagrada por Aristóteles, ponía en primer plano los aspectos de la realidad que se captan con los sentidos externos, y así se consideraba como “objetos sensibles propios” a los sonidos, los colores, los sabores, etc. En la percepción de estas cualidades los sentidos normalmente no se equivocan, mientras que los errores son frecuentes en la apreciación de los objetos sensibles comunes, que dependen más del número o la medida, y que son captados por dos o más sentidos (dimensiones, cantidad, movimiento...) ²⁴. Es lógico que en el desarrollo de las ciencias físicas se busque otro tipo de precisión y que la jerarquía clásica sea puesta al margen hasta cierto punto: la percepción de los sonidos o los colores por parte del ser humano es subjetiva e imprecisa para los fines de la ciencia. Lo que es más fácil de “objetivar” son las características expresables numéricamente, lo cual viene a coincidir básicamente con la puesta en primer plano de los objetos sensibles comunes, que son llamados “cualidades primarias”. Las “secundarias” quedan relegadas, como ya se ha anunciado, a asuntos subjetivos y carentes de importancia científica ²⁵.

La mimetización científicista de la filosofía en la época moderna supuso un desprecio y rechazo de la distinción aristotélica. Hume acogió la distinción ya arraigada, y la aplicó al discurso moral:

“el vicio y la virtud pueden compararse con los sonidos, colores, calor y frío, que, según la moderna filosofía, no son cualidades en los objetos, sino percepciones en la mente. Y lo mismo que en físi-

piensan los demás, sino simplemente conocer sus propias ideas y suponer que los demás sujetos tienen “a la vista” otra realidad que deberá ser idéntica a la propia.

²³ Cfr. “§7. La crisis escéptica y la conexión entre los libros 1 y 2”.

²⁴ Sobre las ideas aristotélicas al respecto, cfr. W.K.C. GUTHRIE, *Introducción a Aristóteles*, Gredos, Madrid 1993, pp. 304-314.

²⁵ Galileo y Descartes distinguían entre “cualidades objetivas”, que se dan en los cuerpos, y “cualidades subjetivas”, presentes sólo en los sentidos o en el pensamiento: cfr. E. BERTI, *Storia della filosofia. Dal Quattrocento al Settecento*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 133-134. La nomenclatura de Hume viene directamente de Locke: cfr. la nota de C. Mellizo a *Tratado* 1.4.4,9/15, nota 123.

ca, este descubrimiento en moral tiene que ser considerado como un progreso importante en las ciencias especulativas”²⁶.

Hume asume este subjetivismo sin problemas, pues para él el papel de la subjetividad no significa relativismo, ya que todos sentimos de la misma manera, determinados por nuestra naturaleza. En realidad, como el mismo filósofo reconoce, la distinción teórica no tiene una importancia particular en la vida diaria. Sí la tendrá, en cambio, en las conexiones de fondo que explican las bases de la moral.

²⁶ *Tratado* 3.1.1,27/28, p. 469. Texto paralelo en el ensayo “The Sceptic”, en *Works*, v. 3, p. 219. Sin aplicarlo a la moral lo menciona también en *Tratado* 1.4.4,9/15, p. 228, e *Investigación sobre el entendimiento humano* 12.1,15/16, p. 126. Sobre la aceptación de la propuesta lockeana por parte de Hutcheson, cfr. L. TURCO, “Moral sense and the foundations of morals”, *The Cambridge companion to the scottish Enlightenment*, A. BROADIE (ed.), Cambridge Univ. Press, Cambridge 2003, p. 136.

§6. EL CONECTIVO DE LAS IDEAS: LAS RELACIONES

Otra característica de las ideas-impresiones es su situación de aislamiento: cada impresión o idea es una existencia individual. Hume afirma que los objetos no tienen conexión alguna²⁷. En un controvertido pasaje, afirmará lo mismo de las pasiones²⁸.

Para Hume esta nota no es exclusiva de los fenómenos mentales: el atomismo está presente en la concepción de fondo de la realidad tanto física como humana, las cuales, como ya se ha explicado, no se distinguen realmente²⁹.

Como por otra parte no se puede negar el hecho de que algunas ideas “llaman” a otras, o de que hay algunas de ellas que siempre se presentan de manera simultánea en la mente, o forman una especie de serie, es necesario explicar por qué se dan esas conexiones.

Hume echa mano de nuevo al instrumental newtoniano y adapta la fuerza de atracción gravitacional para referirse a una asociación que se genera espontáneamente entre las ideas, y que inexplicablemente las hace aparecer con un cierto orden³⁰. Obviamente, este orden de aparición o representación es estrictamente mental, y no se puede afirmar o negar “filosóficamente” nada de una eventual correspondencia con el mundo exterior o extramental.

²⁷ “Objects have no discoverable connexion together”, 1.3.8,12/17, p. 103; y más adelante: “Our perceptions are all really different, and separable, and distinguishable from each other, and from every thing else which we can imagine; and therefore it is impossible to conceive how they can be the action or abstract mode of any substance” 1.4.5,27/35, p. 245. Cfr. J.A. MERCADO, *El sentimiento como racionalidad*, §3.3.3 b), pp. 235-238, y “David Hume: la soluzione scettica allo scetticismo”, en *Acta Philosophica* 11 (2002), pp. 274-280.

²⁸ “A passion is an original existence, or, if you will, modification of existence, and contains not any representative quality, which renders it a copy of any other existence or modification” 2.3.3,5/10, p. 415. Cfr. la nota 88, sobre las dificultades que crea esta noción en la interpretación de las pasiones.

²⁹ En las largas discusiones del *Tratado* acerca de la naturaleza del espacio y del tiempo en polémica con Spinoza, Hume presenta una concepción de los seres materiales que es una clara herencia del ockhamismo, contraria a toda suposición de relaciones reales entre las cosas.

³⁰ En 1.1.4,6/7, p. 12 se lee “Here [en la imaginación] is a kind of *attraction*, which in the mental world will be found to have as extraordinary effects as in the natural, and to shew itself in as many and as various forms”, y a continuación afirma que “Its effects are every where conspicuous; but, as to its causes, they are mostly unknown, and must be resolved into original qualities of human nature, which I pretend not to explain”. En la *Investigación sobre el entendimiento humano* la observación queda relegada a una nota a pie de página de la segunda parte, cfr. *Works*, v. 4, p. 73.

La asociación de las ideas se puede catalogar con el término “relaciones”, que se dividen en a) relaciones de causalidad (o de causa-efecto), b) de semejanza y c) de contigüidad espacio-temporal³¹.

El afán por mantener el tono científico de la propuesta hace que las relaciones estén muy ligadas a los efectos de la distancia sobre la fuerza de las relaciones, como en la física de Newton³². De hecho, las ideas gravitan ordenadamente en el intelecto por una fuerza que las dirige, como hace la fuerza de gravedad en el universo³³.

Con la explicación sobre las ideas parecía que “lo único” que podía haber en la mente eran esas realidades autónomas. Ahora se introduce la cuestión de las relaciones: ¿son éstas asimilables a las ideas?, ¿es suficiente explicarlas como “fuerzas” o como manifestaciones de una fuerza? Hume no da elementos para profundizar la cuestión, y como se ha visto por los textos citados, lo considera una investigación infructuosa.

El libro 2 del *Tratado* –“Sobre las pasiones”– es un ejercicio continuo de aplicación del asociacionismo atomista explicado en el libro 1. La insistencia en los aspectos metodológicos y la reiteración de su coherencia hacen que su lectura sea tediosa, a pesar de los atinados ejemplos que propone. Esta pesadez permanece en la *Disertación sobre las pasiones*, que no tuvo una evolución tan importante como las *Investigaciones*.

Sin embargo, ese segundo libro y la *Disertación* son importantes porque constituyen un intento por explicar la afectividad humana a partir de los “átomos emotivos” y las distintas combinaciones de relaciones; los cambios en las afecciones se explican por la presencia de más o menos elementos que afectan a

³¹ Cfr. *Tratado* 1.1.4, que está dedicada a “La conexión o asociación de ideas”. En la p. 10 se explica la clasificación referida. La Sección 3 de la *Investigación sobre el entendimiento humano* recoge la misma doctrina.

³² Hume se refiere a la cercanía o lejanía de los objetos (mentales) tanto en el tiempo como en el espacio para explicar la fuerza de sus efectos. Cfr. el uso de los términos *nearness*, *remoteness* en *Tratado* 3.3.1,14-16/31, pp. 580-582. Cfr. A. BROADIE, “The human mind and its powers”, en *The Cambridge companion to the scottish Enlightenment*, pp. 67-68.

³³ 1.1.4,1/7, p. 10: “nothing is more free than that faculty [la imaginación]: but we are only to regard it as a gentle force, which commonly prevails, and is the cause why, among other things, languages so nearly correspond to each other; Nature, in a manner, pointing out to every one those simple ideas, which are most proper to be united into a complex one. The qualities, from which this association arises, and by which the mind is, after this manner, conveyed from one idea to another, are three, viz. *resemblance*, *contiguity* in time or place, and *cause* and *effect*.”; usa el término técnico *gravitation* en el sentido estrictamente físico en 2.3.8,8/13, p. 434. Para Hume, estos fenómenos mentales forman parte de esos pocos principios originarios de la naturaleza humana que deben ser señalados, sin pretender entender su naturaleza íntima: cfr. nota 6.

las relaciones, y de este modo se plantean las semejanzas y las diferencias entre las pasiones.

La brillantez del estilo del filósofo y el sabor retórico que imprime a muchos de sus ejemplos, ocultan los límites de su simplificación gnoseológica. De hecho, las imágenes que inventa o sus ejemplos históricos resisten mejor a la evolución de sus obras que sus propios principios metodológicos.

§7. LA CRISIS ESCÉPTICA Y LA CONEXIÓN ENTRE LOS LIBROS 1 Y 2 DEL *TRATADO*

En el párrafo 4 había quedado pendiente la solución al problema del solipismo y del representacionismo. Es decir si, en primer lugar, la “materialización” de las ideas dejaba algún resquicio a la justificación racional de la existencia del mundo exterior. En segundo, si nuestra convicción sobre esa existencia y su aparente armonía con nuestras ideas tiene una explicación. En tercer lugar, si se puede argumentar en favor de la creencia de que todos conocemos lo mismo.

En este contexto resulta importante hacer referencia a las líneas finales del libro 1 para conectarlas con el libro 2: quien lee el *Tratado* tiene que afrontar con el filósofo una “crisis escéptica”. El autor confiesa, en el tono de primera persona que caracteriza a la obra y que le ganó críticas por egocentrismo, que la reflexión filosófica suele llevarlo a la desesperación, al constatar que los principios metafísicos que lo guían –y que al parecer son irrefutables– no lo libran del escrúpulo de justificar lo que la gente común da por supuesto: que el mundo “real” y el pensamiento corren paralela y armónicamente³⁴, que nuestro conocimiento depende de un cierto contacto directo con la realidad. En una palabra, que conocemos realmente aquello que creemos conocer, y como creemos conocerlo, incluida nuestra misma identidad personal³⁵.

³⁴ “Here, then, is a kind of pre-established harmony between the course of nature and the succession of our ideas; and though the powers and forces, by which the former is governed, be wholly unknown to us; yet our thoughts and conceptions have still, we find, gone on in the same train with the other works of nature”, *Investigación sobre el entendimiento humano* 5.2,12/13, p. 46. Además, como había afirmado en el *Tratado*, “Nature is obstinate, and will not quit the field, however strongly attacked by reason”, 1.4.2,52/57, p. 215.

³⁵ Los textos de esa Sección (1.4.7) y sus paralelos en distintas obras tienen cierto interés exegético que para los efectos de este estudio son poco relevantes. O.A. JOHNSON, *The mind of David Hume: a companion to Book I of "A Treatise of Human Nature"*, Univ. of Illinois Press, Chicago 1995, pp. 328-329 recoge algunas de las posiciones más contrastantes en torno a estos pasajes (Passmore, Stroud, y la suya propia).

El filósofo reconoce que la única salida que conoce a esa situación de abatimiento es el abandono temporal de la reflexión filosófica, para departir con los congéneres y volver al punto de vista natural³⁶. El escepticismo no puede ser superado con la filosofía, sino que a pesar de la filosofía lo superamos al ocuparnos de los asuntos de todos los días³⁷.

Esta resignada conclusión justificaría, según algunos, el cambio de “clima” del libro 2, en el cual se abandona la posición especulativa escéptica para hacer una eficaz reseña de las distintas conexiones que se dan en las pasiones humanas. Es fácil de entender que para explicar con soltura los intercambios afectivos se necesita suponer que hay un sujeto de las pasiones y que hay objetos a los cuales se dirigen sus pasiones o que las ocasionan, ya sea que se trate de personas o de cosas. Es imposible justificar la suposición de realidades externas o de la propia subjetividad con los elementos filosóficos explicados en el libro 1, y en cierta forma hay que ignorarlos o abandonarlos si se quiere ir adelante.

Lo que se puede afirmar a partir de una lectura global de las obras filosóficas de Hume es que, según él, las creencias que se generan naturalmente en nuestro interior no pueden ser sostenidas con argumentaciones filosóficas, pero que por su mismo carácter natural resisten a todas las críticas, y los filósofos no pueden evitar sujetarse a ellas cuando conviven con las demás personas³⁸. Entre esas creencias de carácter natural se encuentra obviamente la fe en la existencia del mundo exterior, y su correspondencia con el devenir de las ideas.

§8. ESCEPTICISMO Y CREENCIA

Independientemente de las distintas interpretaciones que se puedan hacer de estas oscilaciones en el primer Hume, ya sea buscando una coherencia global, ya sea acentuando las incongruencias, es importante tener en cuenta este movimiento pendular entre el escepticismo especulativo y la firmeza de las creencias irreflexivas cuando se afrontan sus textos sobre cuestiones morales.

³⁶ *Tratado* 1.4.7,9/15, p. 268.

³⁷ Es éste un punto de contacto con las distintas propuestas sobre el sentido común, a partir de la de T. Reid. La aparente solución humeana fue severamente criticada ya por Kant y Schelling: I. KANT, *Crítica de la razón pura*, B pp. 127-128, y F.W.J. SCHELLING, *Ideen zu Einer Philosophie der Natur*, en *Werke. Historische-kritische Ausgabe*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1994, v. 5, p. 87, líneas 22-23; p. 89, líneas 19-25.

³⁸ Cfr. N.K. SMITH, *The philosophy of David Hume*, pp. 409-410; 443-464; 485-496 y B. STROUD, *Hume*, Routledge and Kegan Paul, Londres-N.Y., 1995, p. 248.

En efecto, la desconfianza en la razón es permanente en los argumentos éticos, pero esto no implica relativismo, según Hume, porque todos percibimos lo mismo y reaccionamos de la misma manera ante los estímulos, y todo gracias a nuestra conformación original (*original constitution*)³⁹. Esta confianza en la universalidad y la permanencia de la naturaleza humana es lo que hace posible establecer las líneas maestras de la moral. No está de más remarcar que esta confianza no tiene una ulterior justificación. Es una especie de “fe natural” en la naturaleza, como se ha visto en el parágrafo anterior⁴⁰.

De hecho, Hume se refiere frecuentemente a las reglas generales (*general rules*) como a la formulación más o menos explícita de las relaciones que captamos en nuestra mente. De este modo se explica un factor de importancia capital en cualquier propuesta con pretensiones científicas, es decir, la universalidad de las propias afirmaciones. Esta especie de hábitos mentales se forman simplemente por la costumbre (*custom*)⁴¹.

§9. DEL LIBRO 3 DEL TRATADO A LA INVESTIGACIÓN SOBRE LOS PRINCIPIOS DE LA MORAL

En la *Investigación sobre los principios de la moral* brilla por su ausencia el fárrago del *Tratado*. La desmembración de la obra hace innecesarias las continuas referencias a otras de sus partes. El tono más neutral que se adquiere al evitar el uso continuo de la primera persona, sus convicciones, esfuerzos y hallazgos, etc. hacen ganar en fluidez y fomentan menos una predisposición negativa en el lector. El mismo Hume consideraba a la *Investigación sobre los principios de la moral* como la mejor de sus obras⁴².

³⁹ Cfr. *Tratado* 1.3.9,17/19, p. 116, 2.2.6,6/6, p. 368.

⁴⁰ Cfr. la relación entre subjetivismo, relativismo y naturalismo al final del “§5. Las ideas y las cualidades secundarias”.

⁴¹ Cfr. un texto entre muchos del *Tratado*: 1.3.7,6/8, p. 97. Por lo visto en este apartado y en el anterior, resulta fácil entender que Hume sea asociado a los propugnadores de la filosofía del *sentido común*, como se verá más adelante: cfr. nota 68. De todas maneras, una lectura de Hume demasiado condicionada por ese criterio es una aberración: con todas sus eventuales incoherencias, hay que ver al filósofo escocés siempre en sus dos facetas, la del escéptico en cuestiones teóricas y la del ecuánime moralista.

⁴² Cfr. su breve reseña autobiográfica, *My own life*, 10/21, p. 60 (edición de C. Mellizo, con el *Tratado*). E.C. MOSSNER, *The life of David Hume*, p. 224 y L.A. SELBY-BIGGE, *Enquiries*, §15, pp. xxii-xxiii.

El filósofo mantiene el ideal metodológico científico sobre todo por lo que se refiere a la simplicidad, pero sus afirmaciones tienen un tono más evocador y analógico que estrictamente normativo. De este modo, el nombre de la prestigiosa ciencia física se usa para certificar lo que se ha estado tratando de aplicar, y la propuesta filosófica se presenta como un producto terminado y no, como es típico en el *Tratado*, como una tarea por cumplir⁴³.

§10. PERMANENCIA DEL PRINCIPIO DE PLACER

Un elemento que se mantiene con mayor uniformidad en el paso del *Tratado* a la *Investigación* es la mancuerna placer-dolor como criterio fundamental para distinguir el bien y el mal⁴⁴.

El placer manifiesta el bien y el dolor indica la presencia del mal. Este principio, compartido por una larga tradición filosófica, se conecta, en el caso de Hume, con la doctrina sobre las ideas explicada anteriormente. La asimilación de todos los fenómenos mentales a “impresiones debilitadas” o ideas, lleva directamente a la conclusión de que no hay motivos para distinguir el dolor o el placer de lo que “parece” un juicio moral⁴⁵. No hay lugar para distinguir la reacción que produce el recuerdo de algo desagradable, de la contemplación directa de una acción reprobable; tampoco lo hay para explicar la diferencia entre los efectos de esta contemplación directa y los de una relación escrita u oral sobre lo ocurrido. Es más, tampoco es posible distinguir entre la sensación de desagrado que produce un hecho negativo concreto (escuchado, leído, observado) o la descripción genérica de un delito.

En los textos presentados en la última parte de este trabajo –*Tratado* 3.3.1-2 y el “Appendix 1” de la *Investigación*– se pueden apreciar muy bien los casos que presenta Hume: el parricidio, ejemplo común a los dos textos, produce un sentimiento de reprobación fuerte, que se refuerza, en el caso de la obra de madurez, con la referencia a Nerón⁴⁶.

⁴³ Como cuando afirma que “the necessity of justice to the support of society is the SOLE foundation of that virtue”, lo cual “is entirely agreeable to the rules of philosophy, and even of common reason; where any principle has been found to have a great force and energy in one instance, to ascribe to it a like energy in all similar instances. This indeed is NEWTON’S chief rule of philosophizing”, 3.2,27/27, p. 196. Añade una referencia a los *Principia*, libro 3.

⁴⁴ Cfr. la afirmación de este principio repetida continuamente en los textos de los “Apéndices textuales” de este trabajo.

⁴⁵ Cfr. “§14. Sentimiento moral y juicio moral”.

⁴⁶ Cfr. *Tratado* 3.3.1,25/28 e *Investigación*, App. 1,12-17/21, en los “Apéndices textuales”.

De este modo, la naciente tradición del sentimiento moral heredada de Bayle⁴⁷, Shaftesbury⁴⁸ y Hutcheson⁴⁹, completa y de algún modo suaviza el hedonismo mecanicista recibido de Hobbes⁵⁰ y da un tono menos cínico a la formulación egoísta de Mandeville⁵¹. Hume, como es de esperarse, no se empeña en

⁴⁷ Pierre Bayle, (Carlat, Foix 1647-Rotterdam 1706). Francés de familia protestante, se convirtió al catolicismo en Toulouse mientras estudiaba en la universidad. Poco después volvió a la confesión calvinista. Se valió de la noción del sentimiento moral como contrapunto ante lo que él entendía como racionalismo en cuestiones morales defendidas por las distintas confesiones cristianas. Puede ser considerado además como el sistematizador de una serie de argumentaciones históricas y dialécticas contra la autoridad de las instituciones, que serán retomadas por los ilustrados. Hume fue un asiduo lector de las obras de Bayle (sobre todo de los *Pensamientos diversos sobre el cometa* y del *Diccionario histórico y crítico*). Sus posturas ante el racionalismo (Spinoza), su adhesión a los clásicos paganos y sus críticas a la religión natural presentan un paralelismo notable con el tono y el estilo del pensador francés. Cfr. N.K. SMITH, *The Philosophy of David Hume*, pp. 284ss; 325; 506ss.; R. GILARDI, *Il giovane Hume I: Il background religioso e culturale*, Vita e pensiero, Milán 1990, pp. 255-256 y G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale*, LAS, Roma 1996, p. 135.

⁴⁸ Anthony Ashley Cooper, 3^{er} Conde de Shaftesbury (Londres, 1671- Nápoles 1713). Sus obras más conocidas son *An Enquiry Concerning Virtue or Merit* (1699) y las *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times* (1711). Sobre sus conexiones con Hume cfr. la traducción del *Tratado* de C. Mellizo, pp. 81-82.

⁴⁹ Francis Hutcheson, (Ulster, 1694 - Glasgow 1746). El título completo de una de sus obras más célebres ayuda a comprender sus intereses y las conexiones con los otros autores citados en este apartado: *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue; In Two Treatises. In which The Principles of the late Earl of Shaftesbury are Explain'd and Defended, against the Author of the Fable of the Bees: And the Ideas of Moral Good and Evil are establish'd, according to the Sentiments of the Antient Moralists. With an Attempt to introduce a Mathematical Calculation in Subjects of Morality* (1725). *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense* (1726), *System of Moral Philosophy* (pub. posth. 1755).

⁵⁰ Thomas Hobbes (1588-1679). Además de *Leviatán*, cfr. *De Corpore*, donde expresa claramente su materialismo. Sobre el papel de Hobbes y su propuesta materialista de la sensación y de las ideas, cfr. S. RÁBADE ROMEO, *Hume y el fenomenismo moderno*, Gredos, Madrid 1975, pp. 55-58, y L. TURCO, "Moral sense and the foundations of morals", pp. 136-137.

⁵¹ Bernard de Mandeville, (1670-1733). Holandés de ascendencia francesa, pasó a Inglaterra en 1688, al amparo de la *segunda revolución*. Librepensador, algo cínico y frívolo, es el tipo de "philosophe" que Voltaire encarnaría después a la perfección. La obra que le dio fama fue *The Grumbling Hive, or knaves turned honest*, de 1705, reeditado en, 1714, y en 1723 con el título que ha pasado a la posteridad, y que es de suyo una declaración de principios: *The Fable of the Bees, or Private Vices, Public Benefits*. En esa obra aplica a la moral y a la política los principios del materialismo hobbesiano. Con un espíritu escéptico, cercano a Bayle, escribió en 1720 sus *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness*, que le llevaron, finalmente, a tener que retractarse por la fuerza, y públicamente, en su *Inquiry into the origin of man and usefulness of Christianity* (1732). Una buena evaluación de las interrelaciones de estos filósofos y Hume se encuentra en G. ABBÀ, *Quale impostazione*, pp. 129-141. Ch. TAYLOR discute cuestiones de fondo de estas relaciones en *Sources of the self*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1989, c. 15, pp. 248-266.

aclarar la naturaleza de este sentimiento, y tampoco subraya la necesidad de asignar un sentido propio a estos movimientos de la afectividad, como había propuesto Shaftesbury.

Al parecer, el intercambio epistolar de Hume con Hutcheson durante el intervalo entre la publicación de los dos primeros libros del *Tratado* (enero-marzo 1739) y el tercero (noviembre 1740) influyó en la redacción de este último, y dejó una impronta que se mantuvo en la *Investigación*⁵².

⁵² Cfr. E.C. MOSSNER, *The Life of David Hume*, pp. 74-76, 120, 135-136, 139 y 149. Sobre las relaciones de fondo entre Hutcheson y Hume, cfr. A. MACINTYRE, *Whose justice?* cc. 14 y 15, pp. 260-299. Según Luigi TURCO –“Moral sense and the foundations of morals”, pp. 143-145–, la influencia de Hutcheson sobre Hume en ese periodo es más aparente que real: el joven filósofo habría aprovechado ese tiempo para elaborar la Primera parte del libro 3 del *Tratado*, con sus dos Secciones: empezar así serviría para llamar la atención sobre los temas conocidos gracias el debate entablado por Hutcheson, asociándose de este modo al conocido profesor. El resto del libro desmentiría la supuesta profundidad del influjo de éste sobre Hume, cuya perspectiva sería en el fondo más utilitarista.

§11. EL ORIGEN DE LAS VIRTUDES

Es conocida la anécdota descrita por Diderot⁵³ sobre la sorpresa del filósofo escocés ante el ateísmo reinante en algunos ambientes intelectuales de la Francia de la época⁵⁴. Hume nunca deja clara su posición al respecto, pero cuando afronta cuestiones religiosas tiende a apoyar las opiniones deístas moderadas, en una época en la que el deísmo había ya ganado mucho terreno al teísmo⁵⁵.

La sorpresa del filósofo y el tono generalmente conciliador de sus escritos, contrastan con un neto rechazo de las propuestas morales basadas en principios religiosos: “en resumidas cuentas, prefiero tomar mi catálogo de las virtudes del *De officiis*, de Cicerón, que de *The Whole Duty of Man*. De hecho, tengo aquella obra a la vista en todos mis razonamientos”⁵⁶.

No es el momento de analizar las conexiones de fondo entre las ideas de Hume y los escritos clásicos latinos. Vale la pena en cambio presentar algunos de los pasajes del libro 2 del *Tratado* en los que se trata directamente de la naturaleza de la virtud, dentro del marco del naturalismo.

Para separarse de quienes afirman que la virtud es fruto de la educación, más que de las fuerzas internas de la naturaleza humana, Hume enfatiza su posición basada en el principio de placer: “el vicio y la virtud producen en nosotros un

⁵³ Cfr. J.C.A. GASKIN, *Hume's philosophy of religion*, Macmillan Press, Houndmills 1988², pp. 220-221, y P. HAZARD, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza, Madrid 1985, pp. 116-117.

⁵⁴ Sobre los contactos de Hume con el ambiente intelectual parisino a partir de 1763, cfr. E.C. MOSSNER, *The life of David Hume*, pp. 475-488.

⁵⁵ Teísmo, según el *Diccionario de la Real Academia* (22a edición), es la creencia en un dios personal y providente, creador y conservador del mundo, mientras que el deísmo es la doctrina que reconoce un dios como autor de la naturaleza, pero sin admitir revelación ni culto externo. Sobre la importancia de la evolución del deísmo en el siglo XVIII, cfr. Ch. TAYLOR, *Sources of the self*, pp. 284ss.; 371-373 (Shaftesbury y Hutcheson).

⁵⁶ Carta a Hutcheson del 17 de septiembre de 1739, en *The Letters of David Hume*, ed. J.Y.T. GREIG, Clarendon Press, Oxford 1932, v. 1, p. 13. Edición en soporte informático, InteleX Corporation, Charlottesville, VA (EUA) 1992. *The whole duty of man* es una obra que contiene los dictados de una férrea moral calvinista. Fue publicado por primera vez en 1659. Se ignora quién es el autor del libro. Hay una observación paralela en una nota de *Investigación* en *Works* v. 4, p. 285. Sobre la posición y la influencia de Cicerón sobre Hume en cuestiones religiosas, cfr. T.M. PENELHUM, *David Hume. An introduction to his philosophical system*, Purdue Univ. Press, W. Lafayette (Ind) 1992, pp. 190-191 y MACINTYRE, *Whose justice?*, pp. 261 y 281-289. El filósofo critica duramente lo que él llama despectivamente “monkish virtues” (virtudes monacales), celibato, ayuno, penitencia, etc. en la *Natural history of religion*, en *Works*, v. 4, 10,2/6 p. 339. Por contraste, se pide al lector que imagine la figura del pagano Cleantes que, sin todas esas constricciones, es un hombre de bien: *Investigación* 9.1,2-3/13, pp. 245-246.

dolor o placer reales, se deba esto a nuestro propio interés o a los prejuicios de la educación”⁵⁷.

Y más adelante afirma que

“si toda moralidad está basada en el placer o dolor surgido de la consideración de una ventaja o desventaja que pueda deberse a nuestro propio carácter o al de los demás, todos los efectos de la moralidad tendrán que derivarse del mismo dolor o placer (...). La esencia misma de la virtud consistirá, según esta hipótesis, en producir placer, y la del vicio, en ocasionar dolor (...). No sólo es imposible separar el vicio del malestar y de la virtud la satisfacción, sino que constituyen su esencia y naturaleza misma”⁵⁸.

Esta visión limitada de la virtud exige de los sentimientos básicos un mayor radio de acción e incluso de determinación de la conducta humana. La importancia que se da a los sentimientos corre paralela al descuido del tratamiento de los hábitos. Según Hume, estas tendencias más o menos arraigadas no son otra cosa que repeticiones de actos determinadas por la *costumbre*. Los actos no tienen una conexión real entre sí, pues el filósofo los considera siempre desde el atomismo explicado anteriormente⁵⁹. Hay sin embargo un cierto contrapeso a estas carencias, y se encuentra en la capacidad de observación del filósofo sobre los caracteres humanos y las reacciones comunes de la gente. Sus explicaciones son muy sugerentes, y manifiestan de nuevo a un observador que no consiguió o no quiso elaborar una filosofía a la altura de su penetración psicológica.

§12. LA SIMPATÍA, PROTAGONISTA DEL *TRATADO*

⁵⁷ *Tratado* 2.1.7,3/8, p. 295. Sobre la polémica en torno a la educación, cfr. la nota de la versión de Mellizo, *in loc.*

⁵⁸ *Tratado* 2.1.7,4-5/8, pp. 296-297. En 3.1.2,3/11, p. 471: “To have the sense of virtue, is nothing but to *feel* a satisfaction of a particular kind from the contemplation of a character. The very feeling constitutes our praise or admiration”.

⁵⁹ Por lo que se refiere al atomismo, cfr. “§6. El conectivo de las ideas: las relaciones”, sobre todo la nota 27. Sobre la devaluación de la noción de virtud por una deficiente consideración del hábito, cfr. DA RE, *Figure dell’etica*, p. 41, G. ABBÀ, *Quale impostazione*, pp. 134-135.

Sería demasiado laborioso y poco útil intentar una distinción entre la benevolencia y la simpatía en las obras de Hume⁶⁰. Para los objetivos de este trabajo es suficiente saber que para el filósofo, sobre todo en el *Tratado*, la simpatía (*sympathy*) corresponde a una predisposición natural a sentir como propias las emociones de los demás, cuya fuerza dependerá de las relaciones que de hecho nos ponen en una situación de cercanía o lejanía con respecto a las personas: al entrar en un lugar público en tierra extranjera, inmediatamente sentimos una cierta atracción hacia las personas que hablan nuestra propia lengua, lo cual nos facilita los contactos que pueden derivar en amistad, etc⁶¹. Este fenómeno es menos evidente en circunstancias normales, pero no por eso menos activo y eficaz.

En cualquier caso, para Hume, “hacer propios” los sentimientos de los demás no se distingue del “sentir placer o dolor” al reconocer elementos que nos acercan a ellos, es decir, el filósofo no explica cómo encontramos sentido y significado a esa coparticipación. Para explicarlo con su ejemplo: toparme con un compatriota en tierras extrañas genera en mí un sentimiento placentero sin más⁶². Es evidente que esa sensación tiene poco que ver con un “ponerse en su lugar” o compartir realmente sus sentimientos.

En el libro 3 hay pasajes de mayor espesor psicológico, en los que se cumplirían los efectos de estos fenómenos:

“Cuando percibo los efectos de la pasión en la voz y el gesto de una persona, mi mente pasa de inmediato de estos efectos a sus causas, y se hace una idea tan vivaz de la pasión que al instante la convierte en esa misma pasión. De igual modo, cuando me doy cuenta de las causas de una emoción, mi mente pasa a los efectos que esas causas producen, con que se ve movida por una emoción similar”⁶³.

De nuevo, la posesión de una naturaleza común determina que nuestra subjetividad imprima el mismo valor o cualidad a las impresiones que “objetivamente” o “en sí mismas” sólo tienen mayor o menor fuerza o intensidad. El “modo

⁶⁰ L.A. SELBY-BIGGE, *Enquiries*, pp. xxii-xxiii se plantea seriamente la discontinuidad de las dos obras (*Tratado-Investigación*): una de las piezas importantes en la fuerte evolución de Hume sería la diversidad de formulaciones de estas nociones y sus distintas formulaciones.

⁶¹ Cfr. *Tratado* 2.1.11,2-5/19, pp. 316-318.

⁶² Cfr. *Tratado* 2.1.11,5/19, p. 318.

⁶³ *Tratado* 3.3.1,7/31, pp. 575-576, con la premisa “The minds of all men are similar in their feelings and operations; nor can any one be actuated by any affection of which all others are not in some degree susceptible”.

de percibir” las cosas, para Hume, es siempre un producto que emerge de la mente⁶⁴. Sin embargo, el filósofo no explica por qué las mociones físicas se convierten en elementos significativos, en actitudes que dan sentido a las acciones concretas⁶⁵. La vida afectiva, presentada a través de una interpretación mecanicista de la física de Newton, resulta depauperada.

⁶⁴ Cfr. S. RÁBADE ROMEO, *Hume y el fenomenismo moderno*, pp. 187-199; 253-256, y J.A. MERCADO, *El sentimiento como racionalidad*, “§3.1.6.a) La idea como impresión y como sentimiento”, pp. 173-176.

⁶⁵ L.A. SELBY-BIGGE, *Enquiries*, p. xxi.

§13. LA BENEVOLENCIA

En la *Investigación sobre los principios de la moral*, la benevolencia (*benevolence*) despoja a la simpatía de su protagonismo. Aunque en una primera lectura de ambos textos la diferencia pueda parecer simplemente una sustitución o un uso más frecuente de un término con respecto a otro, vale la pena subrayar algunas diferencias importantes, siguiendo las indicaciones de Selby-Bigge⁶⁶.

La “mecánica” del *Tratado* hace necesario encontrar un término que dé fluidez y vitalidad a un sistema de conexiones que de otra forma parecería una complicada trama inerte. Este defecto expositivo es, sin embargo, una muestra del Hume más original, que busca una verdadera coherencia entre los principios y la aplicación del método, como ya se ha indicado anteriormente. En la *Investigación*, la benevolencia no sólo adquiere una posición preponderante con una sección propia que precede a la de la justicia, sino que es presentada como un aura que impulsa suavemente toda la vida social; es la verdadera alma de la convivencia humana, que extiende su actividad sin referencias directas a una maquinaria afectiva⁶⁷. La eficacia expositiva y el atractivo del texto de la *Investigación* no esconden una forma de regresión a las posiciones del sentido común cercanas a la de Hutcheson, que ya había hecho uso de la benevolencia para contrastar los elementos egoístas de las propuestas de Mandeville, Hobbes y Shaftesbury⁶⁸.

En el plan de Hume confluyen dos corrientes importantes, dirigidas a la sustitución de una visión teológica de la moral: la ética estoica a través de Séneca y Cicerón, y la teoría del sentimiento moral. En este contexto, cambia el interés que pueda tener la evolución de los conceptos de benevolencia y simpatía en orden a una mayor coherencia sistemática (*Tratado*) o a una mayor fluidez discursiva (*Investigación*): lo que está en juego es la consolidación de una moral “natural”, sin vínculos con las instituciones tradicionales⁶⁹.

§14. SENTIMIENTO MORAL Y JUICIO MORAL

⁶⁶ Cfr. L.A. SELBY-BIGGE, *Enquiries*, pp. xxv-xxvi.

⁶⁷ Cfr. L.A. SELBY-BIGGE, *Enquiries*, p. xxvi.

⁶⁸ Cfr. L.A. SELBY-BIGGE, *Enquiries*, p. xxiv, donde comenta la cercanía de Hume en la *Investigación*, al *Essay on the Nature and Conduct of the Passions*, de Hutcheson.

⁶⁹ Cfr. G. ABBÀ, *Quale impostazione*, pp. 133; 144-153, A. MACINTYRE, *Whose justice?*, p. 262, y Ch. TAYLOR, *Sources of the self*, pp. 258; 325-316. También cabría incluir al “sentido de humanidad” (*sense of humanity*) invocado por Hume.

En cualquier caso, se asiste a un intento sistemático por dar razón de las distintas tendencias naturales que condicionan el desarrollo de la vida moral, al margen de la explicación cristiana sobre el origen del mal y de una captación intelectual del bien⁷⁰.

Por otra parte, el elenco de los “males” obliga a formular una o más nociones que puedan acomunar realidades muy distintas entre sí, tales como una calamidad natural y sus efectos, la violencia entre las bestias, las privaciones físicas y la enfermedad, los errores humanos, los delitos cometidos en busca del propio beneficio, los actos dictados por la crueldad, los estragos de la guerra...

La explicación clásica de que el mal puede entenderse como algo negativo, como la ausencia de bien, no resulta suficiente para entender la maldad de los actos humanos, donde al parecer se da una maldad sustantiva, con consistencia propia. Hume no afronta las cosas desde este punto de vista, y tampoco emprende una explicación sistemática de los males o sus causas.

Por lo que se refiere a las catástrofes naturales, “funciona” bastante bien apelar a nuestra ignorancia sobre el orden del universo, dentro del cual lo que a nosotros nos parece una privación o nos provoca un efecto nocivo, no es más que una manifestación insignificante de la armonía del todo. Si conociéramos todo el sistema, podríamos apreciar la coherencia de todos esos fenómenos. Esa coherencia u orden, incluso en las explicaciones racionalistas, tiene siempre un matiz de bondad. Hume no presentaría objeciones para aceptar esta postura⁷¹. Las apreciaciones humanas sobre la “maldad relativa” de estos acontecimientos no son más que proyecciones de los sentimientos, y los daños causados a las personas en estos casos no son objeto de estudio moral.

El mal como privación en el cuerpo humano, ya sea por situaciones estables como la ausencia de un sentido u órgano (ceguera, sordera, etc.), la enfermedad, las deformidades físicas, etc., son “tierra de nadie”: no hay una explicación filosófica para dar razón de ellas, a menos que no se quiera reducir todo al desorden de las ya mencionadas catástrofes naturales. Por otra parte, Hume no les

⁷⁰ Cfr. P. RUSSELL, *Freedom and moral sentiment: Hume's way of naturalizing responsibility*, Oxford Univ. Press, Oxford 1995, p. 164. G. ABBÀ, *Quale impostazione*, p. 131.

⁷¹ No se puede abordar aquí la problemática de sus escritos sobre la religión natural. Una buena parte de sus tesis se puede ver en J.L. FERNÁNDEZ, *David Hume: Dios. Selección de textos, introducción, traducción y notas*, Servicio de publicaciones de la U. de Navarra, Pamplona 1998. En este sentido, el pensamiento de Hume está influido por los *Pensamientos diversos sobre el cometa*, de Bayle, quien resalta el absurdo de las posiciones dictadas por la superstición, entre las que cuenta a las explicaciones ligadas a las creencias religiosas. En J.A. MERCADO, “Hume y la naturalización de la religión”, presento abundante bibliografía al respecto. Destacan en este sentido las obras de Michel Malherbe ahí citadas, y P. RUSSELL, *Freedom and moral sentiment*.

da mucha importancia y no toma en cuenta el valor que pueden tener en la dignificación o degradación de la persona afectada.

Entre los fenómenos físicos y los actos morales humanos está la situación intermedia de las bestias. En efecto, los animales muestran conductas muy similares a las humanas, tanto por lo que respecta a las que suelen considerarse buenas –por ejemplo, el cuidado de las crías– como por aquellas que tienen matices negativos –la violencia con la que pueden defender a esas mismas crías o su territorio–. La tentación de reducir la conducta humana a la animal es muy fuerte, y dejándose guiar por ella se evita el problema de explicar las actuaciones o disposiciones más complejas, propias del ser humano. Este es el camino seguido por Hume. Ahora se asiste a una asimilación “pragmática” de la actividad humana a la de las bestias, coherente con la equiparación simplemente postulada⁷². La homologación del comportamiento humano al salvaje, y más en general al puramente físico, explica el marco que lo lleva a afirmar que el parricidio de Edipo o el matricidio de Nerón son básicamente iguales al “parricidio vegetal” de la planta que termina por sofocar al árbol que la ha generado a su vera⁷³.

Hume se niega rotundamente a aceptar que la voluntariedad sea una distinción entre el homicidio y la muerte de una planta como consecuencia del desarrollo de otra⁷⁴. La oposición a la intencionalidad como calificador moral es uno de los puntos capitales de su propuesta. En el *Tratado* este rechazo forma parte de la introducción a todas las cuestiones morales: es el punto culminante de la primera sección del libro 3, en la que se afirma desde el título que las distinciones morales no derivan de la razón. En la *Investigación* forma parte del primer “Appendix”. En cualquier caso, el papel de la intención se disuelve a favor del sentimiento moral, sobre el que se centra la argumentación⁷⁵.

Por lo tanto, como se afirma en el título de la segunda sección de la primera parte del libro 3 del *Tratado*, lo que nos lleva a atribuir valor moral a las acciones es ese peculiar sentimiento: “la moralidad es, pues, más propiamente sentida que juzgada”⁷⁶.

¿Y cómo funciona dicho sentimiento?

⁷² Cfr. “§3. Antropología naturalista”, sobre todo la nota **¡Error!Argumento de modificador desconocido.**, y J.A. MERCADO, *El sentimiento como racionalidad*, p. 216, nota 10.

⁷³ Cfr. los textos de la nota 46.

⁷⁴ *Tratado* 3.3.1,25/28.

⁷⁵ No deja de llamar la atención que en algunos pasajes el filósofo afirme que lo que se toma en cuenta para juzgar las acciones son “los motivos internos” y no los hechos materiales. Cfr. *Tratado* 3.2.1,2-4/19, pp. 477-478.

⁷⁶ *Tratado* 3.1.2,1/11, p. 470. Cfr. texto en los “Apéndices textuales”. De aquí en adelante serán frecuentes las referencias a estos apéndices.

Partiendo de los ejemplos propuestos por Hume, es decir, el sofocamiento del árbol por obra de la planta más joven, en contraste con la acción parricida, se verifican dos situaciones distintas: ante la observación o explicación del primer hecho, quedamos indiferentes; ante la narración u observación del segundo, algo dentro de nosotros se subleva y nos lleva naturalmente a condenar la acción. Esto no es otra cosa que un sentimiento, que al analizarlo se presenta como un “juicio” o “razonamiento”, pero que en realidad hunde sus raíces en la afectividad y responde espontáneamente ante los hechos. No podemos dar razón de la “dirección” de estos sentimientos, pues las relaciones “reales” entre los objetos interesados (agresor-agredido) son idénticas en los dos casos. De manera misteriosa y natural, sentimos en un caso una emoción que no experimentamos en el otro, y nada más. La sensación –en este caso, de desagrado– dicta la maldad del acto, y la ausencia de ella determina su carácter amoral.

Hume señala, como ya se ha indicado al explicar la naturaleza de las actividades mentales, que la quietud con la que se presenta en ocasiones el sentimiento moral es lo que ha llevado a muchos pensadores a hablar en términos de razonamiento, juicio, etc. al referirse a él⁷⁷. Para el escocés, todas las operaciones mentales son movimientos físicos, y los razonamientos, como las ideas, no son otra cosa que sosegadas mociones corpóreas⁷⁸. Lo que tradicionalmente sería una consideración o juicio moral se convierte en una “intuición” sensible.

Vale la pena recordar de nuevo el texto con el que se abre la sección del *Tratado* aquí comentada, y completarla:

“la moralidad es, pues, más propiamente sentida que juzgada, a pesar de que esta sensación o sentimiento sea por lo común tan débil y suave que nos inclinemos a confundirla con una idea, de acuerdo con nuestra costumbre de considerar a todas las cosas que tengan una estrecha semejanza entre sí como si fueran la misma cosa”⁷⁹.

Luigi Turco explica cómo, según el filósofo, estos sentimientos o pasiones imperceptibles llegan a moldear el carácter de los individuos, sustituyendo de alguna manera a la conciencia⁸⁰.

⁷⁷ Cfr. “§10. Permanencia del principio de placer”.

⁷⁸ Cfr. nota 19.

⁷⁹ *Tratado* 3.1.2,1/11, p. 470. MacIntyre da mucha importancia a la discusión con las posiciones en las que el bien es indefinible, y por lo tanto las propuestas morales son simplemente “teorías para el uso”, no sobre el significado del bien. Cfr. A. MACINTYRE, *After virtue*, pp. 8-15; 68; 246. *Whose justice*, pp. 1-11. Sobre Hume en particular, cfr. *Whose justice*, pp. 301-305. Sobre las bases de este intuicionismo, cfr. “§17. La herencia humeana”.

⁸⁰ Cfr. L. TURCO, “Moral sense and the foundations of morals”, p. 143. El autor explica también que la propuesta de Hume va en contra de la noción de conciencia defendida por Butler.

En polémica directa con Hume, Abbà hace ver que los juicios morales implican una comparación entre los fines generales y las condiciones concretas, lo cual dista mucho de ser una intuición o percepción inmediata⁸¹. Por eso mismo sostiene que la incapacidad de pensar las normas defendida por Hume, que supone también la imposibilidad de aplicarlas voluntariamente, descalifica al sujeto como agente moral: la reducción de la moral a un puro mecanismo pasional es en sí misma extraña a una auténtica moral⁸².

§15. UTILITARISMO

El desarrollo económico de Escocia en las primeras décadas del siglo XVIII supuso una mayor difusión de la cultura a través de la letra impresa, y exigió de las clases cultas una consideración más atenta de los efectos de la intensificación de la vida comercial. Las consecuencias positivas de la generación de riqueza ofrecieron a Hume, en la línea de pensamiento de Mandeville, una alternativa a la reflexión directa sobre el bien y un complemento a la vertiente subjetiva de la moral: la utilidad. El bienestar objetivo que se va generando no puede ser condenado moralmente. Los tendencias derivadas de la ambición y la codicia generan beneficios para la comunidad. Estas inclinaciones, asociadas por la moral tradicional al provecho personal y al amor de sí mismo, y por lo mismo reprobadas, son el motor del comercio y la base del espíritu emprendedor⁸³.

La utilidad entendida como interés de la sociedad se convierte así en un parámetro objetivo de moralidad, y condiciona la fundamentación teórica de la justicia y del establecimiento de las leyes⁸⁴. En las Secciones 6 y 7 de la *Investigación*, Hume usa la distinción entre “virtudes inmediatamente placenteras para el sujeto” y “virtudes inmediatamente placenteras para los demás”⁸⁵, justo des-

⁸¹ *Quale impostazione*, p. 13.

⁸² *Quale impostazione*, pp. 133; 255-256.

⁸³ Cfr. las observaciones sobre Mandeville en la nota 51, y L. TURCO, “Moral sense and the foundations of morals”, p. 145.

⁸⁴ “Now justice is a moral virtue, merely because it has that tendency to the good of mankind, and indeed is nothing but an artificial invention to that purpose. The same may be said of allegiance, of the laws of nations, of modesty, and of good manners. *All these are mere human contrivances for the interest of society*”, 3.3.1,9/31, p. 577. El énfasis en cursiva es añadido.

⁸⁵ Cfr. las Secciones 6-8 de la *Investigación*. Esta distinción prevalecerá sobre la adoptada en el *Tratado* entre virtudes naturales y artificiales, y concuerda con la afirmación de *Tratado* 3.3.1,12/31, 580: “The whole scheme, however, of law and justice is advantageous to the society; and it was with a view to this advantage that men, by their voluntary conventions, established it. *After it is once established by these conventions, it is naturally attended with a strong sentiment of*

pués de haber discutido “por qué la utilidad place”. El placer, raíz de la moralidad, está íntimamente asociado a la utilidad: de hecho, lo útil o ventajoso a distintos niveles, es también placentero. El sentimiento espontáneo de aprobación coincide con la utilidad⁸⁶.

Ya en el *Tratado* se dedican más páginas a las cuestiones de tipo social que a las de moral personal. Después de las provocadoras secciones iniciales del libro 3, el discurso pasa a una larga discusión sobre la justicia y sus bases en la propiedad. Los principios establecidos al inicio del libro son más un ataque contra ciertos planteamientos tradicionales, que una propuesta constructiva, la cual se presenta sólo a través de las reflexiones en materia social. La *Investigación* conserva estos rasgos generales.

El tono del discurso humeano da a todas estas cuestiones un aire positivo, alejado, como ya se ha visto, del pesimismo de Hobbes y del cinismo de Mandeville.

morals, which can proceed from nothing but our sympathy with the interests of society. We need no other explication of that esteem which attends such of the natural virtues as have a tendency to the public good.” El énfasis en cursiva es añadido.

⁸⁶ En *Tratado* 3.3.1,8/31, p. 576-577, y de nuevo en 20/31, p. 584, se explica la relación que existe entre la belleza y la utilidad, que es mediada por el placer. Los “pasos” que implica tal relación están explicados con más detalle en 3.3.1,25/31, p. 589.

§16. SUBJETIVISMO E IMPARCIALIDAD

Si se trataran con rigor algunos principios gnoseológicos del *Tratado*, resultaría difícil armonizarlos con esta ampliación del discurso a los asuntos sociales. En efecto, el atomismo de la sensibilidad y sus consecuencias en la interpretación del intelecto y de la imaginación ofrece pocas posibilidades de argumentación.

En esa perspectiva de sensaciones aisladas se encuentra la afirmación de que

“una pasión es una existencia original o, si se quiere, una modificación de existencia, y no contiene ninguna cualidad representativa que la haga copia de otra existencia o modificación”⁸⁷.

Considerar a las pasiones como existencias o realidades autónomas, según Baier, es una simpleza que no se puede pasar por alto, pues consagra una consecuencia ligada al solipsismo del libro 1 del *Tratado*⁸⁸.

El problema destaca todavía más si se tiene en cuenta lo que afirma Hume más adelante sobre las condiciones de evaluación de las acciones. Si éstas dependen de un sentimiento, que es una pasión, el aislamiento persiste. Sin embargo, afirmará el filósofo, las acciones aisladas no son criterio de evaluación, sino en la medida que manifiestan una cualidad o carácter (*quality or character*) es decir, una disposición estable:

“esa acción tiene que depender de principios estables de la mente, que se extienden por toda la conducta y forman parte del carácter personal. Las acciones que no proceden de un principio constante no tienen influencia alguna sobre el amor o el odio, el orgullo o la humildad y, en consecuencia, nada tienen que ver con la moral”⁸⁹.

⁸⁷ “A passion is an original existence, or, if you will, modification of existence, and contains not any representative quality, which renders it a copy of any other existence or modification” 2.3.3,5/10, p. 415. El texto inicia la defensa de la sentencia de que la razón es y debe ser la esclava de las pasiones.

⁸⁸ Cfr. A. BAIER, *A progress of sentiments. Reflections on Hume's "Treatise"*, Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass.), 1991, p. 160. La autora se refiere a este pasaje como “that silly paragraph”, y a pesar de su interés por extraer lo mejor de la filosofía social de Hume, subraya que el filósofo nunca intentó salvar la contradicción.

⁸⁹ “If any action be either virtuous or vicious, it is 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 considered in morality”, 3.3.1,4/31, p. 575.

Para superar de alguna manera este escollo interpretativo hay que silenciar el pasaje subrayado por Baier y atenerse sin espíritu crítico a la función de la *gentle force* de la atracción y sus consecuencias, es decir, el establecimiento de las relaciones⁹⁰. Con esto se podría explicar, de alguna manera, la apertura a las complejas cuestiones de organización social.

Así se pueden glosar las consecuencias del principio de simpatía, la cual justifica ese “mirar más allá de uno mismo” al obrar, y constituye en el *Tratado* la base del aprecio que sentimos hacia todas las virtudes artificiales⁹¹. A partir de esa valoración se superaría, desde la posición de Hume, el individualismo.

También es la simpatía el principio que ayuda a conectar la belleza con la utilidad, pues no es inmediatamente evidente la conexión entre la sensación placentera al observar un campo florido y su bondad, y menos todavía la dirección que toman las emociones dependiendo de quién sea el propietario de ese campo⁹².

Para acentuar la diferencia entre las virtudes naturales y la justicia, Hume recuerda que en no pocas ocasiones la aplicación de una ley puede ir contra el bien público, pero que esto no va en contra de las ventajas que implica su aplicación regular: el saldo global será positivo⁹³. Por eso se subraya la importancia de la perspectiva general y desinteresada en materias judiciales:

“las personas que nos son cercanas nos resultan más simpáticas que las lejanas; nuestros conocidos nos son más simpáticos que los extraños; nuestros compatriotas, más que los extranjeros. Y, sin embargo, a pesar de esta variación en nuestra simpatía damos una misma aprobación a las mismas cualidades morales en China y en Inglaterra. Estas cualidades son manifiestamente igual de virtuosas y exigen el mismo aprecio por parte de un observador prudente”⁹⁴.

⁹⁰ Cfr. “§6. El conectivo de las ideas: las relaciones”. De esa atracción dependen las reglas generales, la coherencia y la homogeneidad de los fenómenos que nos llevan a fiarnos de la regularidad y que permiten establecer nexos “causales”. La imaginación, según el *Tratado*, crea ficciones que justifican todas las previsiones de la mente. Las consecuencias de esta postura, ignorada en las obras de madurez, son una especie de preñuncio de la filosofía trascendental. Cfr. las notas de C. MELLIZO a *Tratado* 1.4.2, pp. 320-328 de su traducción, la voz “David Hume” del *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, G. TANZELLA-NITTI y A. STRUMIA (eds.) v. 2, pp. 1855-1858, y J.A. MERCADO, “David Hume: la soluzione scettica allo scetticismo”, pp. 280-284.

⁹¹ Cfr. *Tratado* 3.3.1,9/31, p. 577.

⁹² Cfr. referencias de la nota 86.

⁹³ 3.3.1,12-13/31, pp. 579-580.

⁹⁴ 14/31, p. 580. Énfasis en cursiva añadido. Aunque el texto forma parte de una objeción a su propuesta, la sustancia es reafirmada por la continuación.

Es necesario, por tanto, adecuarse a estas líneas generales:

“para que no se produzcan esas continuas *contradicciones* y podamos establecer un juicio más *constante* sobre cualquier asunto, convenimos en mirarlo desde algún punto de vista *estable y general*, de modo que en nuestros razonamientos (*thoughts*) nos situamos siempre en él, con independencia de nuestra real situación en ese momento”⁹⁵.

Esto se logra por la “reflexión”, que corrige las apariencias momentáneas, para conducirnos a *our calm and general principles*, y acaba atribuyéndose a la imaginación una adhesión automática la perspectiva general, que nos impide confundirnos ante situaciones pasionales momentáneas⁹⁶. Esa especie de reflexión, citada también en 17/31, es asimilada a los ajustes de la sensibilidad que se dan sin la participación de la inteligencia y de la voluntad⁹⁷.

Hume reconoce que a veces nos puede sorprender la facilidad con la que nos desprendemos del placer inmediato,

“pero es fácil darse cuenta de que, siendo diferentes los placeres e intereses de cada persona en particular, es imposible que los hombres puedan convenir en sus sentimientos y juicios, *a menos que elijan algún punto de vista común desde el que examinar su objeto y que pueda ser causa de que este último les parezca idéntico a todos ellos*”⁹⁸.

⁹⁵ “In order, therefore, to prevent those continual *contradictions*, and arrive at a more *stable* judgment of things, we fix on some *steady* and *general* points of view, and always, in our thoughts, place ourselves in them, whatever may be our present situation”, 15/31, pp. 581-582. Las cursivas son del original.

⁹⁶ “The imagination adheres to the general views of things, and distinguishes the feelings they produce from those which arise from our particular and momentary situation”, 3.3.1,23/31, pp. 586-587.

⁹⁷ “Such corrections are common with regard to all the senses; and indeed it were impossible we could ever make use of language, or communicate our sentiments to one another, did we not correct the momentary appearances of things, and overlook our present situation”, 16/31, p. 582.

⁹⁸ “But we shall easily satisfy ourselves on this head, when we consider, that every particular person’s pleasure and interest being different, it is impossible men could ever agree in their sentiments and judgments, *unless they chose some common point of view, from which they might survey their object, and which might cause it to appear the same to all of them*”, 30/31, p. 591. El énfasis en cursiva es añadido.

La razón se apoya en esta “conducta juiciosa”, de acuerdo con lo afirmado en el libro segundo⁹⁹, según el cual esa facultad no es más que un flujo de instintos innatos de fuerza inferior, pero de gran importancia en la moderación general.

Los subrayados sirven para indicar lo cerca que estamos de la doctrina de Adam Smith sobre el “espectador imparcial”¹⁰⁰. La objetividad y la universalidad que se obtienen en esta posición tienen la desventaja de desvincular al individuo de su propia responsabilidad como agente libre¹⁰¹, pues la ley disociada de la comprensión del bien tiende a imponerse “por regla”, sin más. Los dramas personales se reducen a hechos administrativos, y el individuo queda incapacitado para valorar el dictado de su conciencia¹⁰².

§17. LA HERENCIA HUMEANA

⁹⁹ Cfr. 18/31, p. 583 y el comentario de Mellizo, que hace referencia a 2.3.3. Las pasiones no obedecen siempre, pero no comprometen lo que es necesario: 21/31, p. 585. La formulación resumida de esta relación está en 27/31, p. 589.

¹⁰⁰ Cfr. sobre la importancia de la intersubjetividad y la propuesta del “observador imparcial”, que se guía por reglas generales, en P. JONES, “Hume’s literary and aesthetic theory”, en *Cambridge Companion to Hume*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1993, pp. 263-264. Cfr. también B. STROUD, *Hume*, Routledge, Londres 1995, p. 190, N. CAPALDI, *Hume’s Place in Moral Philosophy*, pp. 149-152, y ABBÀ, *Quale impostazione*, pp. 133-134.

¹⁰¹ A esta despersonalización de la moral y de la política es a lo que se llama “ética de la tercera persona”. Una magnífica exposición del argumento se encuentra en G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1989, pp. 97-104 (edic. española. *Felicidad, vida buena y virtud*, EIUNSA, Barcelona 1992). La distinción es usada intensivamente en *Quale impostazione*. Ch. TAYLOR, *Sources of the self*, p. 331 ve en esta figura del espectador imparcial una de las facetas del intento de asimilación de la filosofía a la “razón científica”. En *Whose justice*, p. 335, A. MACINTYRE critica la “tradition-independent rational universality” en la que se basa el proyecto liberal de la modernidad. Apunta una evaluación similar en *Three rival versions of moral enquiry: encyclopaedia, genealogy, and tradition*, Duckworth, Londres 1990, p. 45. Sobre Hume en particular, cfr. A. BROADIE, “The human mind and its powers”, en *The Cambridge companion to the scottish Enlightenment*, p. 64.

¹⁰² La importancia de la cuestión es evidente. La elaboración de las leyes civiles puede estar anclada en una consideración del bien, en una idea determinada de la persona, en ciertas tradiciones o creencias comunes, y muchas veces en una combinación de todos estos factores. Si se desligan de estos elementos, es fácil caer en la lógica del utilitarismo, del consecuencialismo, etc. El método de “control” a través de los procedimientos democráticos ofrecería una opción más consistente desde el punto de vista racional (Rawls), pero aún así el papel de la responsabilidad personal queda totalmente desdibujado.

El estudio de las ideas de cualquier autor se puede prolongar indefinidamente en todo tipo de discusiones, ya sean éstas de carácter historiográfico, de análisis y evaluación de sus conceptos, de opiniones sobre su originalidad, etc. En el caso de Hume abundan los discursos sobre cuestiones secundarias.

El objetivo de este trabajo, como se indicó al inicio, era presentar algunos de los ejes de su pensamiento de manera que se pudiera captar la hondura de los problemas que afronta. La cuestión no es ociosa, pues muchas de las ideas de Hume –ya sea que las haya consagrado él, o que simplemente las haya presentado mejor que otros autores– están vivas en las propuestas filosóficas, sociales y políticas de nuestros días. Se puede afirmar que Hume representa –nótese que no afirmo que funda o crea– todo un estilo de pensamiento ético que afronta problemas permanentes y ofrece explicaciones de conjunto.

En estas líneas finales se ofrecen al lector unas sugerencias sobre las cuestiones que permanecen abiertas desde la perspectiva humeana y cuya importancia no depende del paso del tiempo.

En este sentido, hay que subrayar el empeño de Hume por presentar un sistema ético completamente secularizado. A diferencia de muchos de sus contemporáneos e incluso de no pocos de sus seguidores, en el proyecto del filósofo escocés reina un ambiente ajeno a cualquier tipo de concepción religiosa¹⁰³. Una de las cuestiones más condicionadas por este rasgo de su pensamiento es la noción de naturaleza, la cual termina por ejercitar una especie de providencia que antes se atribuía a su Creador¹⁰⁴.

Como ya se ha explicado, esta naturaleza a la vez ciega y providente, determina el modo de ser de la persona, en una homogeneización de orden físico que incluye a todos los seres.

La vida social queda también fuertemente condicionada por esta concepción del mundo, y la explicación a través de los sentimientos domina el escenario moral. Sin embargo, para explicar cómo se extienden los efectos del actuar humano a todos los niveles de la convivencia, Hume no puede escamotear el papel de la razón. La evaluación de los actos y sobre todo en la elaboración de normas para mantener el orden en la vida social implica una comprensión de las ventajas y de los inconvenientes de las situaciones contrarias, la posibilidad de prever situaciones futuras, la adaptabilidad de ciertas leyes o costumbres en

¹⁰³ Cabría discutir hasta qué punto es posible separar muchas de las ideas de Hume de sus raíces cristianas, pero su objetivo es claro. Las interpretaciones recientes del pensamiento de Hume asumen este punto de vista. Cfr. “§14. Sentimiento moral y juicio moral”, las obras citadas en las primeras notas.

¹⁰⁴ Sobre la sustitución de la providencia por la asimilación a la física experimental, cfr. “§2. Asimilación ockhamista de la física de Newton”. Cfr. Ch. TAYLOR, *Sources of the self*, p. 284, sobre el distanciamiento de Hume con respecto a Hutcheson en la cuestión de la providencia.

circunstancias cambiantes, etc.¹⁰⁵. La conducta humana implica niveles de complejidad, inventiva, etc. que se pueden reducir a conductas automáticas, mecánicas o animales sólo por principio o por prejuicio, ya que superan en muchos aspectos los comportamientos meramente naturales¹⁰⁶.

Todas esas observaciones, que pasan casi inadvertidas, son aceptaciones tácticas de una capacidad superior de conocimiento y de facultades proporcionales para aprovecharla. No es de extrañar que a la razón acabe asignándosele al menos un papel calculador. El cálculo estaría basado en una estimación de la producción de actividades placenteras y desagradables. En el campo social, esta capacidad valorativa presenta desarrollos mucho más complejos¹⁰⁷.

Esta permanente colaboración de la facultad razonadora lleva a reconsiderar la afirmación de su esclavitud con respecto a las pasiones¹⁰⁸. No se la puede asimilar a la sujeción de los esclavos de las plantaciones del sur de Estados Unidos en la primera mitad del siglo XIX, sino más bien a la esclavitud griega, en la que el siervo podía ser desde un ayuda de cámara hasta un consejero privilegiado, cuyo parecer y advertencias eran altamente estimados¹⁰⁹.

Estas matizaciones pueden ayudar a evitar dos de los estereotipos más comunes que hay acerca de Hume: el del impío, cínico y escéptico librepensador,

¹⁰⁵ Entre los abundantes estudios que presentan el peso del conocimiento y la razón en la filosofía moral de Hume, destacan los de D.F. NORTON, *David Hume. Common-sense moralist. Sceptical metaphysician*, Princeton Univ. Press, Princeton 1982, y Annette Baier, *A progress of sentiments*.

¹⁰⁶ Cfr. nota 72. N. Capaldi sostiene que esta apertura de Hume es un avance en la historia del pensamiento ético, pues permite asimilar los elementos cambiantes de la acción humana e instaurar un estilo moral abierto. De este modo, se resta importancia al “deber” (o “debo”) y se desarrolla una ética del “hacemos” (*we do*). Capaldi llega a afirmar que esta apertura pone a Hume en contacto con la propuesta de Aristóteles. He expresado mi desacuerdo con Capaldi en otro escrito. Por lo que se verá más adelante, en Hume faltan muchos elementos para que se pueda hablar de una conexión seria con el Estagirita. Cfr. N. CAPALDI, *Hume's place in moral philosophy*, Peter Lang, Berna 1989. Sobre los rasgos comunes entre Aristóteles y Hume, subrayados por Baier y Capaldi, cfr. DA RE, *Figure dell'etica*, pp. 38-39. Una breve reseña de la posición de Capaldi, con indicaciones sobre las divergencias entre Aristóteles y Hume se encuentra en G. ABBÀ, *Quale impostazione*, pp. 130-131.

¹⁰⁷ Estas observaciones constituyen una crítica desde el interior de los textos de Hume. Sobre las bases de una crítica a su planteamiento de principio, cfr. las notas 81 y 82 más arriba. Véanse al final de este párrafo las indicaciones sobre la necesidad de “articular” todos estos aspectos, siguiendo la pauta de Ch. Taylor.

¹⁰⁸ *Tratado* 2.3.3, 4/10. Muchos autores reconocen la necesidad de relativizar la provocadora afirmación de Hume, pero no en todos los casos plantean una crítica al filósofo.

¹⁰⁹ No me ha sido posible encontrar el texto del que tomo esta observación sobre los dos tipos de esclavitud, que me parece especialmente atinada y útil para entender a Hume. *Till we have faces*, de C.S. LEWIS plasma muy bien la figura del esclavo-consejero griego.

creado por las críticas encendidas de sus contemporáneos y de algunos grandes historiadores¹¹⁰, y el elaborado por la metaética inglesa de principios del siglo XX.

En efecto, la atribución a Moore de una interpretación apegada a la filosofía de Hume ha propiciado una distorsión que sigue pesando en nuestros días, y que no es fácil de evitar.

El punto de partida es la identificación del célebre texto de *Tratado* 3.3.1, en el que se critica el vicio filosófico de pasar del discurso asertivo (“es”) al preceptivo (“debe”), con la famosa *is-ought question* analítica, al margen del conjunto de la propuesta humeana¹¹¹. El punto de contacto es innegable, pero basta dar un vistazo a las obras de Moore para darse cuenta de que sus objetivos y su mentalidad distan mucho de los de Hume¹¹².

Al separar la captación del bien de la elaboración de los juicios morales, Moore coincide, efectivamente, con Hume¹¹³. Para ambos, la percepción del bien es inmediata y no está ligada a la mediación racional. Moore afirma que el bien o la bondad de las cosas no se debe confundir con otras cualidades o propiedades (utilidad, capacidad de producir placer), y sostiene que esa cualidad irreductible a cualquier otra¹¹⁴ es captada por una intuición *sui generis*, semejan-

¹¹⁰ Cfr. la interpretación fuertemente negativa de T.H. GREEN y T.H. GROSE en la larga introducción a *Works*, “General Introduction” v. 1, pp. 1-304. Cfr. también la nota 2 de este trabajo y C. MELLIZO, su introducción al *Tratado*, pp. 16-17. Sería ésta la puerta de entrada a la interpretación clásica de Hume, inaugurada por Beattie y Reid.

¹¹¹ Cfr. el pasaje en los “Apéndices textuales”, y G. ABBA, *Quale impostazione*, pp. 138-139; en la p. 210 explica en pocas líneas el origen del equívoco que llevó a consagrar ese texto como “la ley de Hume”.

¹¹² En *Principia ethica*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1903, por ejemplo, Moore no menciona a Hume ni al *Tratado*, y sin embargo es ahí donde explica con mayor detenimiento su tesis de la *falacia naturalista*. Su *Hume’s philosophy* (el original es de 1922. He usado la edición de G. PRETI, *G.E. Moore, Studi filosofici*, Laterza, Roma 1971) es un breve ensayo en el que afronta las bases del escepticismo de Hume a partir de los límites de sus ideas sobre la experiencia, y el papel suplente que adquiere la costumbre en las discusiones sobre la causalidad. No hay ahí alusiones a cuestiones de moral.

¹¹³ Moore distingue entre lo que *es* y lo que *se debe hacer*. A ello asocia la distinción entre lo que se refiere a la vida interior y a las acciones externas. En este sentido comenta el carácter “ideal” del Nuevo Testamento con respecto al Antiguo: Jesucristo insiste más en la conversión del corazón y en las disposiciones interiores que en los mandatos. Moore admite que tanto las exhortaciones ideales como los mandatos suelen ser incluidos en las obligaciones morales, aunque no se puedan cumplir del mismo modo, por no tener la persona el mismo tipo de dominio sobre la esfera del hacer y la de sus disposiciones interiores. Cfr. *The nature of moral philosophy*, en *Philosophical studies*, Trubner and Co. Ltd, London 1922, n. 10 (edición de G. PRETI, pp. 131-132).

¹¹⁴ *Principia ethica* sección 10, pp. 9-10.

te a la aprehensión intelectual. De ahí que se le califique de *intuicionista*¹¹⁵. Ninguno de los dos filósofos atribuye esta aprehensión inmediata a una cualidad del alma. Ambos vienen a coincidir solamente en la defensa de la inmediatez de la percepción, y con ello en la exclusión de la razón como articuladora de la vida moral.

Con su artículo *Hume on “is” and “ought”*, de 1959¹¹⁶, MacIntyre provocó una fructífera polémica en torno a la interpretación analítica de Hume¹¹⁷, y sobre todo inició una crítica a las bases de la propuesta moral de Moore y del mismo Hume que ha ido cuajando en sus obras posteriores.

MacIntyre se atreve a poner en duda el carácter absoluto de la “ley de Hume”, aseverando que el texto humeano deja ciertos márgenes para una interpretación menos rígida¹¹⁸. Además, insiste MacIntyre –y por lo visto hasta ahora es evidente que comparto su posición–, el mismo Hume se apoya continuamente en deducciones e inferencias racionales cuando intenta hacer propuestas constructivas.

Otro aspecto de la crítica de MacIntyre a Hume, también ya mencionado, consiste en su observación sobre los límites de las teorías que excluyen la posibilidad de definir el bien o de discurrir racionalmente sobre su naturaleza¹¹⁹. Cuando no puede haber discurso, se dictan reglas para el uso sin una justificación sólida, y se cae fácilmente en el dogmatismo, presentando los usos de una

¹¹⁵ Cfr. *Principia ethica*, secciones 23-28, pp. 36-44 y la “Introduzione” de G. PRETI a los *Studi filosofici*, sobre todo p. 37. Moore ensaya además una distinción entre lo que es el *bien* y el *valor* para evitar confusiones, y tratar de separar lo subjetivo de lo objetivo en el establecimiento de las bases del discurso ético. Cfr. *The conception of intrinsic value*, en *Philosophical studies*, Trubner and Co. Ltd, Londres 1922, n. 8 (G. PRETI, pp. 96-97). Para Moore, afirmar que “algo es bello” significa que alguien posee o puede poseer en determinadas circunstancias un cierto sentimiento hacia la cosa en cuestión, lo cual difiere completamente del bien en sí mismo. Sobre el intuicionismo, cfr. las referencias de la nota 79.

¹¹⁶ Originalmente en *Philosophical review*, n. 68. Reimpreso en *David Hume critical assessments*, Routledge, Londres 1995, v. 4, pp. 485-499.

¹¹⁷ Cfr. las principales reacciones en *David Hume critical assessments*, pp. 500-576. La crítica de MacIntyre tiene diversos aspectos, y sigue siendo un punto de referencia en la mayoría de los trabajos que tratan del esclarecimiento de la posición de Hume con respecto a la de Moore y otros contemporáneos de éste. Cfr. A. FLEW, *Hume’s philosophy of belief. A study of his first Inquiry*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1961, p. 158. A. BAIER, *A progress of sentiments*, pp. 176-177; 180; 203.

¹¹⁸ “For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, it is necessary that it should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it». En cursiva el texto por el que alega MacIntyre en *Hume on “is” and “ought”*, pp. 492-493.

¹¹⁹ Cfr. las observaciones finales del párrafo “§14. Sentimiento moral y juicio moral”.

época y lugar como absolutos¹²⁰. Este autor también hace notar que la oclusión del discurso racional, la incapacidad para discutir las cuestiones de fondo, dejan a la moral al arbitrio del más fuerte y a merced de cualquier forma de manipulación¹²¹.

Al final del párrafo anterior he hecho referencia a la distinción entre propuestas éticas de la primera y de la tercera persona¹²². Estas últimas tienen un carácter abstracto y basan su estudio en una comprensible búsqueda de universalidad¹²³, difícilmente armonizable con la concretización que es necesaria en ética. Las propuestas de primera persona intentan recuperar el carácter, valga la redundancia, “personal”, de la ética. En las distintas propuestas que se pueden adscribir a este grupo se suele recoger la noción de razón práctica de Aristóteles, lo cual implica recuperar el reconocimiento del juicio personal, de la conciencia y de la responsabilidad¹²⁴. Un aspecto de capital importancia es que en esta perspectiva el punto de partida de la acción moral no es lo que indica la ley ni lo que simplemente produce placer, sino el plantearse qué tipo de persona quiere uno ser: la moral entendida como un proyecto de vida¹²⁵. En última instancia, el sujeto siempre tiene que plantearse la pregunta sobre qué es lo mejor

¹²⁰ Cfr. A. MACINTYRE, *A short history of ethics. A history of moral philosophy from the Homeric age to the twentieth century*, Macmillan, N.Y. 1966, pp. 174s, *After virtue*, pp. 11ss; 229-233. *Whose Justice*, c. 12, pp. 209-240; 293-295. Cfr. las observaciones de G. PRETI, en su introducción a los *Studi filosofici* de Moore, p. 31

¹²¹ Cfr. *After virtue* pp. 23, 35, 48s, 62; *Whose justice*, pp. 55-57; 70. MacIntyre insiste en la necesidad de aceptar la importancia de nociones como el deseo, la necesidad, el placer, la felicidad, la salud, etc., como hizo Aristóteles, para ofrecer un cuadro más completo de las cuestiones morales. Cfr. *Hume on “is” and “ought”*, p. 494. *A Short history of ethics*, p. 172-173. A partir de *After virtue* se hace patente su empeño por plantear una ética capaz de entretener todos estos elementos.

¹²² Cfr. nota 101.

¹²³ En este sentido son muy atinadas las observaciones de BROADIE en su ya citado “The human mind and its powers”, p. 64. Explica cómo en Hume se dan las dos perspectivas, e incluso pueden identificarse en el caso del “hombre sabio”, aunque prevalece su preferencia por la perspectiva de la tercera persona.

¹²⁴ No es fácil describir los matices que toman las distintas propuestas que parten de esta matriz. Puede afirmarse, no obstante, que la recuperación del aristotelismo en ética depende en buena medida del trabajo en ámbito alemán desde finales del siglo XIX. Su incorporación a las cuestiones éticas y antropológicas debe mucho a Hartmann, Heidegger y posteriormente a Gadamer. En las últimas décadas han madurado las propuestas de Taylor, MacIntyre, Rhonheimer, entre otros. Cfr. G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù, passim.*, *Quale impostazione*, pp. 50-53; 209-211. Sobre las distintas formas de entender la responsabilidad, a partir de Max Weber, cfr. A. DA RE, *Figure dell’etica*, pp. 90-93.

¹²⁵ Cfr. A. MACINTYRE, *After virtue*, pp. 118; 160. *Whose justice*, pp.103ss; 177-178. CH. TAYLOR, *Sources of the self*, p. 79. G. ABBÀ *Quale impostazione*, pp. 34-73, etc. A. DA RE, *Figure dell’etica*, pp. 22-25.

que se puede hacer en cada momento. Obviamente, esto supone un alto grado de desarrollo racional, y los resortes personales para lograrlo¹²⁶. En este sentido, una buena parte de las propuestas que comparten esta visión insisten en la importancia del desarrollo de las virtudes, arrinconado por Hume y muchos de sus seguidores¹²⁷.

Según Charles Taylor, una diferencia importante entre la racionalidad ética propuesta por Aristóteles y las posiciones sobre el sentimiento moral que se desarrollaron en el siglo XVIII, es que el Estagirita ofrece un marco ético “articulado”¹²⁸. Esto supone que la percepción de los bienes y su asimilación por parte del sujeto, implican una jerarquía, y gracias a ésta se pueden ordenar, o mejor, coordinar, los distintos bienes disponibles o deseables. Para no exaltar algunos de ellos en detrimento de otros, sino tratar de gestionarlos armónicamente, hay que aceptar su diversidad y aplicar los recursos tanto afectivos como racionales. No se propone una solución fácil, sino una racionalidad más amplia, que trata de integrar lo que el mismo Hume, como se ha visto, no puede negar: que la razón calculadora y la afectividad tienen que convivir constructivamente.

* * *

De todo lo anterior se pueden sacar conclusiones fáciles sobre el agnosticismo, el subjetivismo, el hedonismo y el utilitarismo de Hume. A la interrogación sobre la validez de aplicarle alguno de los adjetivos que de ahí se derivan (utilitarista, subjetivista...) se puede responder afirmativamente. A la pregunta sobre su influjo en distintos autores tendría que responder el especialista en cada uno de ellos. Pero la pregunta que vale realmente la pena plantearse es si el proyecto de Hume basta para cubrir las inquietudes humanas que él mismo plantea, o si sería suficiente continuar sus pasos para encontrar respuestas válidas a las cuestiones morales de fondo. Mi respuesta es negativa.

¹²⁶ Cfr. A. MACINTYRE, *Three rival versions*, pp. 128-129; 133.

¹²⁷ Sobre los autores más relevantes y los matices de sus posiciones, cfr. DA RE, *Figure dell'etica*, pp. 26-34.

¹²⁸ Cfr. *Sources of the self*, pp. 371-373.

APÉNDICES TEXTUALES

APÉNDICE 1: TRATADO SOBRE LA NATURALEZA HUMANA 3.1.1.

Título: “Las distinciones morales no se derivan de la razón” (*Moral distinctions not derived from reason*)

Extracto de la traducción de C. Mellizo, Tecnos, Madrid 1988, que mantiene la numeración de la edición de Selby-Bigge.

4/28 Quienes afirman que la virtud no consiste sino en una conformidad con la razón, que existe en las cosas una eterna adecuación o inadecuación y que ésta es idéntica para todo ser racional que la contemple, que las medidas inmutables de lo justo y lo injusto imponen una obligación no solamente a las criaturas humanas, sino hasta a la misma Divinidad; quienes dicen todas estas cosas sostienen unos sistemas que coinciden en afirmar que la moralidad, como la verdad, se discierne meramente por medio de ideas, por su yuxtaposición y comparación. Para emitir un juicio acerca de estos sistemas no necesitamos, pues, sino considerar si es posible distinguir entre el bien y el mal morales en base a la sola razón, o si resulta necesaria la intervención de otros principios para poder realizar dicha distinción.

5/28 Si no fuera porque la moralidad tiene ya por naturaleza una influencia sobre las acciones y pasiones humanas, sería inútil que nos tomáramos tan grandes esfuerzos por inculcarla: nada sería más estéril que esa multitud de reglas y preceptos de que con tanta abundancia están pertrechados los moralistas. La filosofía se divide comúnmente en *especulativa* y *práctica*. Y como la moralidad se incluye siempre en el segundo apartado, se supone que influye sobre nuestras pasiones y acciones y que va más allá de los serenos y desapasionados juicios del entendimiento. Y esto se halla confirmado por la experiencia ordinaria, que nos muestra a los hombres frecuentemente guiados por su deber y disuadidos de cometer alguna acción por estimarla injusta, mientras se ven inducidos a realizar otras por creerlas obligatorias.

6/28 Por tanto, dado que la moral influye en las acciones y afecciones, se sigue que no podrá derivarse de la razón, porque la sola razón no puede tener nunca una tal influencia, como ya hemos probado. La moral suscita las pasiones y produce o impide las acciones. Pero la razón es de suyo absolutamente impotente en este caso particular. Luego las reglas de moralidad no son conclusiones de nuestra razón.

8/28 Sería aburrido repetir ahora todos los argumentos por los que he probado ya¹²⁹ que la razón consiste en algo perfectamente inerte y que nunca puede evitar o producir una acción o afección. (...) me limitaré a recordar uno de los argumentos, que me esforzaré por hacer todavía más concluyente y aplicable al asunto presente.

9/28 La razón consiste en el descubrimiento de la verdad o la falsedad. La verdad o la falsedad consiste a su vez en un acuerdo o desacuerdo con relaciones *reales* de ideas, o con la existencia y los hechos *reales*. Por consiguiente, todo lo que no sea susceptible de tal acuerdo o desacuerdo, es incapaz de ser verdadero o falso, y en ningún caso puede ser objeto de nuestra razón. Ahora bien, es evidente que nuestras pasiones, voliciones y acciones son incapaces de tal acuerdo o desacuerdo, en cuanto que son hechos y realidades originales completos en sí mismos, sin implicar referencia alguna a otras pasiones, voliciones y acciones. Es imposible, por consiguiente, que puedan ser considerados verdaderos o falsos, contrarios o conformes a la razón.

12/28 Ya he señalado que, en sentido estricto y filosófico, la razón puede tener influencia sobre nuestra conducta únicamente de dos maneras: excitando una pasión al informarnos de la existencia de algo que resulta un objeto adecuado para aquélla, o descubriendo la conexión de causas y efectos, de modo que nos proporcione los medios de ejercer una pasión (...).

17/28 En suma, es imposible que la distinción entre el bien y el mal morales pueda ser efectuada por la razón, dado que dicha distinción tiene una influencia sobre nuestras acciones, y la sola razón es incapaz de ello. La razón y el juicio pueden ser de hecho causas mediatas de una acción, sugiriendo o dirigiendo una pasión (...).

21/28 Y si se afirmase que el sentimiento moral consiste en el descubrimiento de alguna relación distinta de éstas y que cuando incluimos todas las relaciones demostrables bajo cuatro géneros no es completa nuestra enumeración, ya no sabría qué replicar hasta que alguien tuviese la bondad de señalarme esta nueva relación (...).

25/28 Pero con el fin de que estas reflexiones generales sean más claras y convincentes, podemos ilustrarlas mediante casos concretos en los que

¹²⁹ 2.3.3

este carácter de bien o de mal moral resulta universalmente reconocido. El más horrendo y antinatural de los crímenes que un ser humano pueda ser capaz de cometer es el de la ingratitud, especialmente cuando se comete contra los padres. Y cuando se trata de los casos extremos de heridas o muerte, esto lo reconoce todo el mundo, tanto filósofos como gente corriente. Sólo entre los filósofos surge el problema de si la culpa o fealdad moral de esta acción se descubrirá mediante un razonamiento demostrativo o si se experimentará gracias a un sentido interno y por medio de algún sentimiento ocasionado de modo natural al reflexionar sobre esa acción. Y fácilmente se verá que si nos es posible mostrar las mismas relaciones en otros objetos sin que les acompañe noción alguna de culpa o maldad, la solución del problema invalida la primera opinión. La razón o ciencia no consiste sino en la comparación de ideas y en el descubrimiento de sus relaciones, de modo que si unas mismas relaciones tienen diferente carácter deberá seguirse evidentemente que este carácter no puede descubrirse meramente por la razón. Para probar esto elijamos como ejemplo cualquier objeto inanimado: sean un roble o un olmo. Supongamos ahora que la caída de las semillas sea causa de que brote un nuevo vástago, y que éste, al ir creciendo gradualmente, acabe sobrepasando y destruyendo al árbol padre. Me pregunto si falta en este ejemplo alguna relación que sea posible descubrir en el caso de parricidio o ingratitud. ¿No es acaso uno de los árboles causa de la existencia del otro? ¿Y no es este último causa de la destrucción del primero, de la misma forma que puede un hijo asesinar a sus padres? No basta con responder que en este caso de parricidio la voluntad no da lugar a relaciones *diferentes*, sino que es únicamente la causa de que se ha derivado la acción, y, en consecuencia, produce las mismas relaciones que, –en base a otros principios– se han manifestado en el roble o el olmo. Es la voluntad o poder de elección lo que lleva a un hombre a matar a sus padres, y son las leyes de la materia y el movimiento las que llevan al vástago a destruir el roble del que nació. Por tanto, unas mismas relaciones tienen aquí causas distintas, pero las relaciones siguen siendo las mismas, y como su descubrimiento no viene acompañado en ninguno de los dos casos por una noción de inmoralidad, se sigue que esta noción no se debe a dicho descubrimiento.

26/28 Pero tomemos un ejemplo aún más apropiado: me gustaría preguntar por qué el incesto es algo considerado como criminal en la especie humana, cuando exactamente la misma acción y las mismas relaciones en los animales no presentan la menor depravación ni fealdad morales. Si se replicara que tal acción es inocente en los animales porque éstos no poseen suficiente inteligencia para descubrir la vileza de la acción, mientras que en el hombre se convierte instantáneamente en una acción criminal porque él sí está dotado con esa facultad, que le *debe* limitar a lo que es su deber; si se dijera tal cosa, replicaría que esto es evidentemente argüir en círculo. En efecto, antes de que la

razón pueda percibir esa vileza, deberá existir esa misma vileza, y, en consecuencia, es independiente de las decisiones de nuestra razón; y por esto es, más propiamente, objeto de estas decisiones en vez de efecto suyo. De acuerdo entonces con este sistema, todo animal dotado de sentidos, apetitos y voluntad –es decir, todo animal– tendrá que ser susceptible de las mismas virtudes y vicios por los que alabamos o censuramos a las criaturas humanas. La única diferencia estaría en que nuestra superior razón puede servirnos para descubrir el vicio o la virtud, aumentando así la censura o alabanza, pero este descubrimiento supone aún en estas distinciones morales un ser separado: un ser que depende sólo de la voluntad y del apetito, y que tanto en el pensamiento como en la realidad tendría que poder considerarse como algo distinto de la razón. Los animales son susceptibles de tener las mismas relaciones entre sí que la especie humana, y, por consiguiente, deberían ser también susceptibles de la misma moralidad en el caso de que la esencia moral consistiera en estas relaciones. El que los animales carezcan de un grado suficiente de razón puede ser causa de que no se den cuenta de los deberes y obligaciones de la moral, pero no puede impedir que estos deberes existan, pues deben existir de antemano para ser percibidos. La razón debe encontrarlos, pero no puede nunca producirlos. Este argumento merece tenerse en cuenta, ya que, en mi opinión, resulta totalmente concluyente.

27/28 No sólo prueba este razonamiento que la moralidad no consiste en relaciones –objeto de la ciencia–, sino que, si se examina con cuidado, probará con igual certeza que tampoco consiste la moralidad en ninguna *cuestión de hecho* que pueda ser descubierta por el entendimiento. Esta es la *segunda* parte de nuestra argumentación, y si logramos que resulte evidente, podremos concluir que la moralidad no es objeto de razón. Pero ¿es que puede existir dificultad alguna en probar que la virtud y el vicio no son cuestiones de hecho cuya existencia podamos inferir mediante la razón? Sea el caso de una acción reconocidamente viciosa: el asesinato intencionado, por ejemplo. Examinadlo desde todos los puntos de vista posibles, a ver si podéis encontrar esa cuestión de hecho o existencia a que llamáis *vicio*. Desde cualquier punto que lo miréis, lo único que encontraréis serán ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos. No existe ninguna otra cuestión de hecho incluida en esta acción. Mientras os dedicáis a considerar el objeto, el vicio se os escapará completamente. Nunca podréis descubrirlo hasta el momento en que dirijáis la reflexión a vuestro propio pecho y encontréis allí un sentimiento de desaprobación que en vosotros se levanta contra esa acción. He aquí una cuestión de hecho: pero es objeto del sentimiento, no de la razón. Está en vosotros mismos, no en el objeto. De esta forma, cuando reputáis una acción o un carácter como viciosos, no queréis decir otra cosa sino que, dada la constitución de vuestra naturaleza, experimentáis una sensación o sentimiento de censura al contemplarlos. Por consiguiente, el vicio y la virtud pueden compararse con los sonidos, colores, calor y frío, que, según la moderna

la moderna filosofía, no son cualidades en los objetos, sino percepciones en la mente. Y lo mismo que en física, este descubrimiento en moral tiene que ser considerado como un progreso importante en las ciencias especulativas, aunque –igual que el otro descubrimiento en física– tenga poca o ninguna influencia en la práctica. Nada puede ser más real o tocarnos más de cerca que nuestros propios sentimientos de placer y malestar, y si éstos son favorables a la virtud y desfavorables al vicio, no cabe exigir más a la hora de regular nuestra conducta y comportamiento.

28/28 No puedo dejar de añadir a estos razonamientos una observación que puede resultar de alguna importancia. En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: *es* y *no es*, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* o un *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este *debe* o *no debe* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común de esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón.

APÉNDICE 2: TRATADO SOBRE LA NATURALEZA HUMANA 3.1.2

Título: “Las distinciones morales se derivan de un sentimiento moral” (*Moral distinctions derived from a moral sense*)

Extracto de la traducción de C. Mellizo, Tecnos, Madrid 1988.

1/11 (...) La moralidad es, pues, más propiamente sentida que juzgada, a pesar de que esta sensación o sentimiento sea por lo común tan débil y suave que nos inclinemos a confundirla con una idea, de acuerdo con nuestra costumbre de considerar a todas las cosas que tengan una estrecha semejanza entre sí como si fueran la misma cosa.

2/11 El problema siguiente es: ¿de qué naturaleza son estas impresiones y de qué modo actúan sobre nosotros? No nos es posible tener dudas a

este respecto por mucho tiempo. Es preciso reconocer, en efecto, que la impresión surgida de la virtud es algo agradable, y que la procedente del vicio es desagradable. La experiencia de cada momento nos convence de ello. No existe espectáculo tan hermoso como el de una acción noble y generosa, ni otro que nos cause mayor repugnancia que el de una acción cruel y desleal (...).

3/11 Ahora bien, dado que las impresiones distintivas del bien o el mal morales no consisten sino en un *particular* dolor o placer, se sigue que, en todas las investigaciones referentes a esas distinciones morales, bastará mostrar los principios que nos hacen sentir satisfacción o desagrado al contemplar un determinado carácter, para tener una razón convincente por la que considerar ese carácter como elogiado o censurable. ¿Por qué será virtuosa o viciosa una acción, sentimiento o carácter, sino porque su examen produce un determinado placer o malestar? Por consiguiente, al dar una razón de este placer o malestar explicamos suficientemente el vicio o la virtud. Tener el sentimiento de la virtud no consiste en sino en *sentir* una satisfacción determinada al contemplar un carácter. Es el *sentimiento* mismo lo que constituye nuestra alabanza o admiración. No vamos más allá ni nos preguntamos por la causa de la satisfacción. No inferimos la virtud de un carácter porque éste resulte agradable; por el contrario, es al sentir que agrada de un modo peculiar cuando sentimos de hecho que es virtuoso. Sucede en este caso lo mismo que en nuestros juicios relativos a toda clase de gustos, sensaciones y belleza. Nuestra aprobación se halla implícita en el placer inmediato que nos proporcionan.

4/11 Al sistema que establece las medidas eternas y racionales de lo justo y lo injusto de hice antes la objeción de que es imposible mostrar en las acciones de las criaturas racionales relación alguna que no se encuentre también en los objetos externos, por lo que, si la moralidad acompañase siempre a estas relaciones, también la materia inanimada sería susceptible de virtud o vicio. Sin embargo, ahora puede objetarse análogamente al presente sistema que si la virtud y el vicio vienen determinados por el placer y el dolor, entonces esas cualidades tendrán que surgir en todos los casos de las sensaciones, de modo que cualquier objeto –animado o inanimado, racional o irracional– podría llegar a ser moralmente bueno o malo por el solo hecho de poder producir satisfacción o malestar. Sin embargo, aunque esta objeción parezca ser de la misma clase que la anterior, no tiene en absoluto la misma fuerza. En *primer* lugar, porque es evidente que bajo el término placer comprendemos sensaciones muy distintas unas de otras y que guardan entre sí únicamente la lejana semejanza necesaria para poder ser expresadas por el mismo término abstracto. Lo mismo produce placer una buena composición musical que una botella de buen vino: más aún, la bondad de ambas cosas viene determinada simplemente por el placer que proporcionan. ¿Diríamos por ello, sin embargo, que el vino es armonioso o que

la música sabe bien? De igual manera, lo mismo puede proporcionar satisfacción un objeto inanimado que el carácter o sentimientos de una persona. Pero es el modo diferente de sentir la satisfacción lo que evita que nuestros sentimientos al respecto puedan confundirse; y es también esto lo que nos lleva a atribuir virtud al uno y no al otro. No todo sentimiento de placer o dolor surgido de un determinado carácter o acciones pertenece a esta clase *peculiar* que nos impulsa a alabar o condenar. Las buenas cualidades del enemigo nos resultan nocivas, y pueden, sin embargo, seguir mereciendo nuestro aprecio y respeto. Sólo cuando un carácter es considerado en general y sin referencia a nuestro interés particular causa esa sensación o sentimiento en virtud del cual lo denominamos moralmente bueno o malo. Es verdad que los sentimientos debidos al interés y los debidos a la moral son susceptibles de confusión y que se convierten unos en otros. Así, nos resulta difícil no pensar que nuestro enemigo es vicioso, o distinguir entre su oposición a nuestros intereses y su real villanía o bajeza. Pero ello no impide que los sentimientos sean de suyo distintos: un hombre de buen sentido y juicio puede liberarse de caer en esas ilusiones. De modo análogo, aunque sea verdad que una voz de timbre musical no es sino algo que proporciona naturalmente un *determinado* tipo de placer, nos resulta, sin embargo, difícil notar que la voz de un enemigo es agradable o admitir que es musical. En cambio, una persona de fino oído con dominio de sí misma puede separar esos sentimientos y elogiar aquello que lo merece.

6/11 Puede ahora preguntarse *en general*, y con respecto a este placer o dolor distintivo del bien y del mal morales, *de qué principios se deriva y a qué se debe su manifestación en la mente humana*. A esto respondo: *primero*, que es absurdo imaginar que estos sentimientos hayan sido producidos en cada caso particular por una cualidad *original* y una constitución *primaria*; en efecto, dado que el número de nuestros deberes es de algún modo infinito, resulta imposible que nuestros instintos originales se extiendan a cada uno de ellos (...).

7/11 Pero en *segundo* término cabría preguntarse si es en la *naturaleza* donde debemos buscar estos principios o si hay que suponerles algún otro origen. A esto replicaría que nuestra respuesta dependerá de la definición de la palabra Naturaleza, pues no existe término más ambiguo y equívoco. Si por *naturaleza* entendemos lo opuesto a milagros, entonces no solamente es natural la distinción entre vicio y virtud, sino también todo lo sucedido alguna vez en el mundo *con excepción de los milagros, en los que está basada nuestra religión*. Así, pues, si en este sentido como decimos que los sentimientos de vicio y virtud son naturales, no hemos descubierto nada extraordinario.

8/11 Pero *naturaleza* puede ser también lo opuesto a raro y poco habitual, y en este sentido –que es el normal– puede discutirse muchas veces si algo es o no natural; por lo demás, cabe afirmar que no disponemos en general de ningún criterio exacto para acabar con esas discusiones. Que algo sea o no frecuente dependerá del número de ejemplos que hayamos observado (...). Lo único que podemos afirmar a este respecto es que, si alguna vez ha habido algo que merezca ser llamado natural en este sentido, lo han sido ciertamente los sentimientos de moralidad, pues nunca hubo nación en el mundo ni persona particular en una nación que estuvieran absolutamente privadas de ellos (...). Estos sentimientos se hallan arraigados de tal forma en nuestra constitución y carácter que resulta imposible extirparlos y destruirlos, a menos que la mente humana esté completamente trastornada por enfermedad o locura.

9/11 Pero también puede ser *naturaleza* lo contrario a artificial, igual que antes se oponía a lo raro y poco usual, y cabe preguntarse si en este sentido son las nociones de virtud naturales o no (...). Si se me preguntara, por consiguiente, si el sentimiento de la virtud es algo natural o artificial, creo que me sería imposible dar en este momento una respuesta precisa a esta pregunta. Es posible que más adelante veamos que nuestro sentimiento de algunas virtudes es artificial, mientras que el de otras es natural.

10/11 Hasta ese momento puede que, partiendo de esas definiciones de *natural* y *no natural*, no esté de más observar que nada puede ser menos filosófico que esos sistemas según los cuales la virtud es algo idéntico a lo natural, y el vicio, a lo no natural. En efecto, en el primer sentido de la palabra, naturaleza como opuesto a milagros, lo mismo la virtud que el vicio son naturales. Y en el segundo sentido, lo opuesto a lo que no es habitual, es posible que la virtud sea la cosa menos natural del mundo. Por lo menos hay que reconocer que la virtud heroica –que no es algo usual– es tan poco natural como la barbarie más brutal. En cuanto al tercer sentido de la palabra, lo cierto es que tanto la virtud como el vicio son igual de artificiales y están fuera de la naturaleza. Por mucho que, en efecto, se discuta si la noción de mérito o demérito en ciertas acciones es natural o artificial, es evidente que las acciones mismas son artificiales, realizadas con un cierto designio e intención, pues de otro modo nunca podrán comprenderse bajo una de esas denominaciones. Por tanto, es imposible que el carácter de lo natural o no natural pueda delimitar en ningún caso el vicio y la virtud.

11/11 De este modo nos vemos de nuevo en nuestra posición primera: la virtud se distingue por el placer, y el vicio, por el dolor, que cualquier acción, sentimiento o carácter nos proporciona sólo con verlo y contemplarlo. Esta con-

clusión resulta muy conveniente, pues hace que nos limitemos a la simple cuestión de *por qué una acción o sentimiento nos proporciona cierta satisfacción o desagrado cuando la examinamos o consideramos*, si deseamos mostrar el origen de su rectitud o depravación morales, sin que tengamos necesidad de buscar relaciones y cualidades incomprensibles que no existieron jamás en la naturaleza ni tampoco fueron concebidas en nuestra imaginación de un modo claro y distinto. Me agrada haber alcanzado gran parte de lo que al presente me proponía, mediante una exposición del estado de la cuestión que tan libre me parece de ambigüedad y oscuridad.

APÉNDICE 3: INVESTIGACIÓN SOBRE LOS PRINCIPIOS DE LA MORAL, APÉNDICE 1

Título: “Sobre el sentimiento moral” (*Appendix 1. Concerning moral sentiment*)

Extracto de la traducción de Gerardo López Sastre, Espasa Calpe, Madrid 1991, pp. 158-168.

1/21 Si se acepta la hipótesis precedente nos será fácil ahora resolver la cuestión sobre los principios generales de la moral con la que comenzamos; y aunque aplazamos la resolución de esta cuestión para que no nos envolviera en aquel momento en especulaciones complejas y que resultan inadecuadas para los discursos morales, podemos reasumirla ahora y examinar en qué medida entra la *razón* o el *sentimiento* en todas las decisiones de elogio o censura.

2/21 Suponiendo que uno de los principales fundamentos del elogio moral está en la utilidad de cualquier cualidad o acción, es evidente que la *razón* tiene que participar de forma importante en todas las decisiones de esta clase; pues sólo esta facultad puede instruirnos acerca de la tendencia de las cualidades y acciones, e indicarnos sus consecuencias beneficiosas para la sociedad y su poseedor. En muchos casos éste es un asunto sujeto a una gran controversia. Pueden surgir dudas; pueden existir intereses opuestos; y debe darse la preferencia a una opción en función de consideraciones muy meticulosas y de una pequeña preponderancia de utilidad.

3/21 Pero aunque la razón sea suficiente, cuando se encuentra plenamente asistida y perfeccionada, para instruirnos sobre las tendencias útiles o perniciosas de las cualidades o acciones, ella sola no es suficiente para producir ninguna aprobación o censura moral. La utilidad es sólo una tendencia hacia un cierto fin, y si el fin nos resultara completamente indiferente, sentiríamos la misma indiferencia respecto al medio. Con vistas a conceder la preferencia a las tendencias útiles sobre las perniciosas es indispensable que se manifieste aquí un *sentimiento*. Este sentimiento no puede ser otro que una apreciación de la felicidad de la humanidad y una indignación por su sufrimiento; puesto que éstos son los diferentes fines que la virtud y el vicio tienen tendencia a promover. Por lo tanto, la *razón* nos instruye aquí en las diferentes tendencias de las acciones, y la *humanidad* establece una distinción a favor de aquellas que son útiles y beneficiosas.

4/21 Esta partición entre las facultades del entendimiento y del sentimiento en todas las decisiones morales parece clara a partir de la hipótesis

precedente (...). Para probar esto resultará adecuado ponderar las cinco consideraciones siguientes.

5/21 I. A una hipótesis falsa le resulta fácil conservar alguna apariencia de verdad mientras se mantenga completamente a un nivel de generalidades, utilice términos indefinidos, y emplee comparaciones en vez de ejemplos. Esto es especialmente digno de notarse en esa filosofía que atribuye el discernimiento de todas las distinciones morales a la sola razón, sin la concurrencia del sentimiento. Es imposible que en cualquier ejemplo concreto esta hipótesis pueda llegar a convertirse siquiera en inteligible; cualquiera que sea la imagen plausible que pueda ofrecer en los discursos y declamaciones generales. Examinad, por ejemplo, la ofensa de *ingratitude*; la cual tiene lugar siempre que, por un lado, observamos buena voluntad, expresada y conocida, junto con la realización de buenos oficios, y, por el otro, una respuesta de mala voluntad o indiferencia, junto con malos oficios y desatención. Analizad atentamente todas estas circunstancias, y examinad sólo con vuestra razón en qué consiste el demérito o la censura. Nunca llegaréis a ningún resultado o conclusión.

6/21 La razón juzga o bien sobre *cuestiones de hecho* o bien de *relaciones*. Investigad, *primero*, entonces, dónde está esa cuestión de hecho que aquí llamamos *ofensa*; señalarla; determinad el tiempo de su existencia; describid su esencia o naturaleza; explicad el sentido o facultad ante la que se descubre. Reside en la mente de la persona que es desagradecida. Por lo tanto, debe sentirla y ser consciente de ella. Pero allí no hay nada, excepto la pasión de la mala voluntad o de la indiferencia absoluta. No podéis decir que estas pasiones son siempre en sí mismas y en todas las circunstancias ofensas. No; sólo son ofensas cuando se dirigen hacia personas que antes han expresado y manifestado buena voluntad hacia nosotros. Podemos inferir, por consiguiente, que la ofensa de ingratitude no es un *hecho* individual determinado; sino que surge de un conjunto de circunstancias que, al presentarse al espectador, excitan el *sentimiento* de censura debido a la particular estructura y constitución de su mente.

7/21 Esta descripción es falsa, me diréis. De hecho, la ofensa no consiste en un *hecho* particular de cuya realidad nos asegure la *razón*. Sino que consiste en ciertas *relaciones morales* que descubre la razón; de la misma manera que descubrimos con la razón las verdades de la geometría o del álgebra. Pero, pregunto, ¿de qué relaciones habláis aquí? En el caso propuesto más arriba veo primero buena voluntad y buenos oficios en una persona; después, mala voluntad y malos oficios en otra. Entre ellas se da la relación de *contrariedad*. ¿Consiste la ofensa en esta relación? Pero supongamos que una persona manifestara hacia mí mala voluntad o que me hiciera malos oficios; y que yo, a cam-

bio, fuera indiferente hacia él o le hiciera buenos oficios. Aquí hay la misma relación de *contrariedad*; y, sin embargo, mi conducta es a menudo altamente loable. Dadle tantas vueltas como queráis a este asunto; nunca podréis hacer descansar la moralidad en la relación, sino que tendréis que recurrir a las decisiones del sentimiento.

8/21 Cuando se afirma que dos y tres es igual a la mitad de diez, entiendo perfectamente esta relación de igualdad. (...) Pero cuando extraéis de aquí una comparación con las relaciones morales, reconozco que me siento completamente perdido sobre cómo entenderos. Una acción moral, una ofensa, tal como la ingratitud, es un objeto complicado. ¿Consiste la moralidad en la relación de sus partes entre sí? ¿Cómo? ¿De qué manera? Especificad la relación. Sed más concretos y explícitos en vuestras proposiciones y fácilmente veréis su falsedad.

9/21 No, decís, la moralidad consiste en la relación de las acciones a la regla de lo correcto; y se denominan buenas o malas según concuerden o no con ella. ¿Qué es, entonces, esta regla de lo correcto? ¿En qué consiste? Cómo se determina? Mediante la razón, decís, la cual examina las relaciones morales de las acciones. Así que las relaciones morales se determinan mediante la comparación de las acciones con una regla. Y esa regla se determina considerando las relaciones morales de los objetos. ¿No es éste un razonamiento admirable?

10/21 Todo esto es metafísica, exclamáis. Eso es suficiente. No se necesita nada más para ofrecer una fuerte presunción de falsedad. Sí, replico yo. Ciertamente aquí hay metafísica. Pero está toda en vuestro lado; vosotros proponéis una hipótesis abstrusa que nunca puede hacerse inteligible y que no se corresponde con ningún ejemplo o caso concreto. La hipótesis que nosotros adoptamos es sencilla. Mantiene que la moralidad se determina mediante el sentimiento. Define a la virtud como *cualquier acción o cualidad mental que ofrece al espectador el sentimiento placentero de aprobación*; y al vicio como lo contrario. Procedemos después a examinar una sencilla cuestión de hecho, a saber, qué acciones tienen esta influencia. Consideramos todas las circunstancias en que concuerdan estas acciones; y procuramos obtener de ello algunas observaciones generales referentes a estos sentimientos. Si llamáis a esto metafísica, y encontráis aquí cualquier cosa abstrusa, sólo tenéis que concluir que el sesgo de vuestra mente no es adecuado para las ciencias morales.

11/21 II. Siempre que un hombre delibera sobre su propia conducta (por ejemplo, si en el caso de una necesidad apremiante sería mejor ayudar a un hermano o a un benefactor) tiene que considerar esas distintas relaciones, junto

con todas las circunstancias y situaciones de las personas, con vistas a decidir cuál es el deber y la obligación superiores. Con el fin de determinar la proporción de las líneas de cualquier triángulo es necesario examinar la naturaleza de esta figura y las relaciones que sus diferentes partes guardan entre sí. Pero, no obstante esta aparente semejanza entre los dos casos, hay en el fondo una diferencia extrema entre ambos. Alguien que razone de forma especulativa sobre triángulos y círculos considera las diferentes relaciones dadas y conocidas entre las partes de estas figuras; y de ahí infiere alguna relación desconocida que depende de las anteriores. Pero en las deliberaciones morales tenemos que conocer de antemano todos los objetos y todas sus relaciones entre sí; y a partir de una comparación del conjunto, decidir nuestra elección o aprobación (...).

12/21 De aquí la gran diferencia entre un error de *hecho* y uno de *de-recho*; y de aquí la razón por la que uno es normalmente criminal y otro no. Cuando EDIPO mató a LAYO, ignoraba la relación que les unía, y debido a circunstancias inocentes e involuntarias se formó opiniones erróneas sobre la acción que había cometido. Pero cuando NERÓN mató a AGRIPINA, todas las relaciones entre él y esa persona, y todas las circunstancias del hecho, le eran previamente conocidas. Pero el móvil de la venganza, o el miedo, o el interés, prevalecieron en su salvaje corazón sobre los sentimientos del deber y la humanidad (...). Nada queda entonces sino experimentar por nuestra parte un sentimiento de censura o de aprobación por el que declaramos a la acción criminal o virtuosa.

13/21 III. Esta doctrina se hará todavía más evidente si comparamos la belleza moral con la natural, con la que guarda un estrecho parecido en muchos detalles. Toda belleza natural depende de la proporción, relación y posición de las partes; pero resultaría absurdo inferir de ello que la percepción de la belleza, como la de la verdad en los problemas de la geometría, consiste enteramente en la percepción de relaciones y se realiza enteramente mediante el entendimiento o las facultades intelectuales. En todas las ciencias nuestra mente investiga las relaciones desconocidas partiendo de las conocidas. Pero en todas las decisiones del gusto o la belleza externa, todas las relaciones se hacen patentes a la vista de antemano; y a partir de entonces procedemos a experimentar un sentimiento de complacencia o de disgusto, de acuerdo con la naturaleza del objeto y la disposición de nuestros órganos.

14/21 EUCLIDES ha explicado plenamente todas las cualidades del círculo; pero en ninguna proposición ha dicho una palabra sobre su belleza. La razón es evidente. La belleza no es una cualidad del círculo (...).

15/21 Prestad atención a PALADIO y a PERRAULT cuando explican todas las partes y proporciones de una columna. Hablan de la cornisa, del friso, de la base, de la entablatura, del fuste y del arquitrabe; y ofrecen la descripción y la posición de cada una de estas partes. Pero si les pidierais la descripción y la posición de su belleza, en seguida responderían que la belleza no está en ninguna de las partes o miembros de una columna, sino que resulta del conjunto cuando esa figura compleja se presenta ante una mente inteligente, susceptible de esas sensaciones más refinadas. Hasta que aparece tal espectador, no hay nada excepto una figura de tales dimensiones y proporciones determinadas. Sólo de los sentimientos del espectador surge su elegancia y belleza.

16/21 Nuevamente, prestemos atención a CICERÓN cuando describe los crímenes de un VERRES o de un CATILINA; tenéis que reconocer que la baja moral resulta, de la misma manera, de la contemplación del todo cuando se presenta a un ser cuyos órganos tienen una estructura y conformación especiales. (...) tenemos que reconocer que la falta o inmoralidad no es un hecho o relación especial que pueda ser el objeto del entendimiento; sino que surge enteramente del sentimiento de desaprobación que, debido a la estructura de la naturaleza humana, inevitablemente experimentamos a partir de la percepción de la barbarie o la traición.

17/21 IV. Los objetos inanimados pueden guardar entre sí las mismas relaciones que observamos en los agentes morales; aunque los primeros nunca pueden ser objeto de amor u odio, ni, por consiguiente, son susceptibles de mérito o iniquidad. Un árbol joven que descolla sobre su progenitor y lo destruye se encuentra en todo en las mismas relaciones que NERÓN cuando asesinó a AGRIPINA; si la moralidad consistiera meramente en relaciones sería, sin duda, igualmente criminal.

18/21 V. Parece evidente que nunca se puede dar cuenta mediante la *razón* de los fines últimos de las acciones humanas, sino que se recomiendan enteramente a los sentimientos y afectos de la humanidad, sin ninguna dependencia de las facultades intelectuales. Preguntad a un hombre *por qué hace ejercicio*; responderá: *porque desea conservar su salud*. Si preguntáis entonces: *por qué desea la salud*, replicará en seguida: *porque la enfermedad es dolorosa*. Si lleváis más lejos vuestras preguntas y deseáis una razón de *por qué odia el dolor*, es imposible que pueda ofrecer alguna. Éste es un fin último, y nunca se refiere a ningún otro objeto.

19/21 Quizás pueda responder también a vuestra segunda pregunta, *por qué desea la salud*, que es necesaria para el ejercicio de su vocación. Si le

preguntáis *¿por qué?* Dirá que *es el instrumento del placer*. Y más allá de esto resulta absurdo pedir una razón. Es imposible que pueda haber un progreso *in infinitum*; y que una cosa pueda ser siempre la razón por la que se desea otra. Algo debe ser deseable por sí mismo y a causa de su acuerdo o conformidad inmediata con el sentimiento y el afecto humanos.

20/21 Ahora bien, como la virtud es un fin, y es deseable por sí misma, sin premio o recompensa, meramente a partir de la satisfacción inmediata que comunica, es necesario que haya algún sentimiento al que afecte; algún gusto o emoción interna, o como quiera que os plazca llamarle, que distinga el bien del mal moral, y que abrace al uno y rechace al otro.

21/21 Así se determinan fácilmente las distintas fronteras y funciones de la *razón* y del *gusto*. La primera transmite el conocimiento de la verdad y la falsedad. El segundo proporciona el sentimiento de belleza y deformidad, vicio y virtud. Una descubre los objetos tal y como realmente se encuentran en la naturaleza, sin ponerles ni quitarles nada. El otro tiene una facultad productiva, y adornando o tiñendo todos los objetos naturales con los colores prestados por el sentimiento interno, hace surgir en cierta forma una nueva creación. La razón, al ser fría e independiente, no es un móvil para la acción, y dirige únicamente el impulso recibido del apetito o la inclinación, indicándonos los medios de alcanzar la felicidad o evitar el sufrimiento. El gusto, puesto que proporciona placer o dolor, y constituye por ello la felicidad o el sufrimiento, se convierte en un móvil para la acción, y es el primer resorte o impulso del deseo y la volición. A partir de circunstancias y relaciones conocidas o supuestas, la primera nos conduce al descubrimiento de las que permanecían ocultas o desconocidas. Después de que todas las circunstancias y relaciones están ante nosotros, el gusto nos hace experimentar a partir del conjunto un nuevo sentimiento de censura o aprobación. La norma de la razón, al basarse en la naturaleza de las cosas, es eterna e inflexible, incluso para la voluntad del Ser Supremo. La norma del gusto, al surgir de la estructura y constitución interna de los animales, se deriva en el fondo de esa Voluntad Suprema que dio a cada ser su naturaleza peculiar y dispuso las distintas clases y órdenes de existencia.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- Nº 1 José María Ortiz Ibarz, *Del sufrimiento a la virtud. Fundamentación de la Ética en Schopenhauer* (1991), (1995, 2ª ed.)
- Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como «causa sui» en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 4 Nicolás de Cusa, *El Possest*. Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (1992), (1998, 2ª ed.)
- Nº 7 Lourdes Flamarique, *Dos momentos de la metafísica en el criticismo kantiano* (1993)
- Nº 9 Nicolás de Cusa, *La cumbre de la teoría*. Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (1993) (1998, 2ª ed.)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 20 Enrique R. Moros, *El argumento ontológico modal en Hartshorne y Malcolm* (1995)
- Nº 21 Rafael Corazón, *Hombre y verdad en Descartes* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 23 Lucio Anneo Séneca, *A su madre Helvia. Consolación*. Texto bilingüe, introducción y notas de Concepción Alonso del Real (1995)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996). Disponible en: www.unav.es/gep/barrena/cua34.html.
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 36 Ignacio Falgueras, *Esbozo de una filosofía trascendental*. (1996)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)

- Nº 42 Tomás Melendo, *Entre moderno y postmoderno. Introducción a la metafísica del ser*. (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, *Charles S. Pierce: La lógica del descubrimiento*. (1997) Disponible en: <http://www.unav.es/gep/Genova/cua45.html>.
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- Nº 49 José Mª Barrio, *Moral y democracia. Algunas reflexiones en torno a la ética consensualista* (1997)
- Nº 51 F. W. J. Schelling, *Filosofía de la Revelación. I. Introducción*. Estudio preliminar y traducción preparada por Juan Cruz-Cruz (1998)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- Nº 53 Santiago Orrego, *El ser como perfección en el pensamiento de Tomás de Aquino* (1998)
- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 59 Nicolás Malebranche, *Dios (I)*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 62 Nicolás Malebranche, *Dios (II)*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Ángel Luis González (1998), (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)

- Nº 77 Leibniz / Bayle, *Correspondencia filosófica*. Introducción y traducción de M^a Socorro Fernández-García (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 81 Rafael Tomás Caldera, *La primera captación intelectual* (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 86 Aránzazu Albertos San José, *Crítica de Amartya Sen a la economía utilitarista* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 89 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 13. Tratado sobre el arrebató místico*. Introducción, traducción y notas de Ezequiel Téllez (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (Eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)

- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelmann, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 114 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 5. La providencia*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)

- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al 'problema de la individuación' en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)

- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (Eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- Nº 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
- Nº 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)

- Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*. (2003)
- Nº 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (Eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- Nº 165 Tomás de Aquino. *De Veritate, 24. El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 166 Juan Fernando Sellés (Ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- Nº 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- Nº 168 Paloma Pérez-Ilzarbe y Raquel Lázaro (Eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- Nº 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés* (2004)
- Nº 170 Leonardo Polo, *El yo. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés* (2004)
- Nº 171 Héctor Velázquez (Ed.), *Origen, naturaleza y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- Nº 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)