

LA MORALIDAD DE LA VIRTUD DE LA JUSTICIA DOS INTERPRETACIONES DE LA HONESTIDAD EN HUME

JUAN SAMUEL SANTOS CASTRO*

RESUMEN

La motivación de la virtud de la justicia que presenta Hume es problemática, a tal punto que puede ser interpretada, por lo menos, en tres líneas diferentes: como una *disposición interesada*, como una *disposición auto-indulgente pero útil*, y se podría pensar incluso, automática e inconsciente, y por último, como una *disposición moral*, deliberada y placentera, en la cual los individuos expresan intencionalmente su interés por el bien de los demás o de la sociedad. Este artículo busca defender la última de estas interpretaciones y mostrar que se ajusta mejor a la concepción de sentido común de cualquier virtud.

Palabras clave: Hume, justicia, virtud, moral, pasiones.

* Facultad de Filosofía. Pontificia Universidad Javeriana. RECIBIDO: 21.04.08
ACEPTADO: 30.05.08.

THE VIRTUE OF JUSTICE MORALITY TWO INTERPRETATIONS OF HONESTY IN HUME

JUAN SAMUEL SANTOS CASTRO*

ABSTRACT

Hume's problematic motivation of the virtue of justice is interpreted at least in three different ways: as an interested willingness, as a useful but self-indulgent willingness, finally, as a moral, deliberate and pleasant willingness where concern for the good of others or the society is intentionally expressed. This essay holds the last one of these readings and aims to reveal how it better fits the common sense view of any virtue.

Key words: Hume, justice, virtue, moral, passions

* Facultad de Filosofía. Pontificia Universidad Javeriana. RECIBIDO: 21.04.08 ACEPTADO: 30.05.08.

LA DESCRIPCIÓN DE LA MOTIVACIÓN de la virtud de la justicia (la honestidad con relación a la propiedad) que presenta Hume es problemática, a tal punto que puede ser interpretada, por lo menos, en tres líneas diferentes. La motivación que el agente justo expresa mediante sus acciones se puede entender como una *disposición interesada* mediante la cual los individuos buscan asegurar la estabilidad y el mantenimiento del medio social en el que satisfacen su pasión por los bienes externos. Segundo, se puede interpretar como una *disposición auto-indulgente pero útil*, incluso, automática e inconciente, en la cual los individuos sacian su ansia de orgullo y manifiestan el resultado del adoctrinamiento social, que a la larga, trae beneficios para todos los miembros de la convención. Y por último, se puede interpretar como una *disposición moral*, deliberada y placentera, en la cual los individuos expresan intencionalmente su interés por el bien de los demás o de la sociedad. En este ensayo se presentan las tres interpretaciones, pero se enfatiza la alternativa entre las dos últimas. Se busca defender la lectura de la virtud de la justicia en los textos de David Hume como una virtud propiamente moral, de acuerdo con la comprensión de sentido común de una disposición de este tipo.

1. Tres interpretaciones de la virtud de la justicia

LA INTERPRETACIÓN DE LA MOTIVACIÓN del agente justo como una disposición interesada se puede apoyar en la historia natural del origen de la justicia. En efecto, la sección 2 de la parte ii del libro III del *Tratado*¹ se puede leer como el recuento del desarrollo que la pasión interesada sufriría desde un supuesto estado inicial hasta el momento en que se establece la convención de la justicia. En aquel estado inicial, la pasión interesada es uno de los

¹ Para la elaboración de este trabajo se utilizó la versión del *Treatise of Human Nature* editada por David Fate Norton y Mary J. Norton (2000) y la versión de la *Enquiry concerning the Principles of Morals* editada por Selby Bigge y P. H. Nidditch (2005); para las citas textuales se recurrió a las traducciones de Félix Duque (1988) y Carlos Mellizo (1993), respectivamente. Para facilitar la consulta, en las referencias a estos dos textos se optó por incluir tres fuentes distintas: en primer lugar la referencia de la edición canónica de ambos textos realizada Selby Bigge, seguida por la referencia de la traducción correspondiente y por último la referencia de la edición de Oxford (Referencia Universal). La primera *Investigación* se cita solamente de la versión editada por Selby Bigge y P. H. Nidditch (2005)

instintos básicos con que cuenta el hombre y consiste principalmente en el impulso hacia la consecución y acumulación de bienes externos. Esto significa que para Hume el hombre es, en cierto sentido, ambicioso por naturaleza, lo cual se comprende a la luz del hecho de que se trata de una ambición derivada de la necesidad de responder a las demandas de otros impulsos básicos. Las pasiones del hombre en su estado más rudo e incivilizado lo empujan a la satisfacción de apetitos como el del alimento, la unión con el otro sexo o el cuidado de la prole. Para lograrlo con mayor efectividad, el hombre naturalmente se establece en pequeñas asociaciones familiares, al interior de las cuales procura colmar tales apetitos y protegerse de peligros naturales.

En este escenario, la pasión interesada incita a la consecución y acumulación de bienes externos con el fin de asegurar que aquellos apetitos no vayan a quedar insatisfechos en algún momento para cada uno o para los miembros de la familia o el círculo más cercano. Hume nota que, como consecuencia de lo anterior, los afectos y la generosidad de los hombres son limitados, pues se dirigen solamente hacia aquellos con quienes se comparte y de quienes se recibe ayuda en la vida cotidiana de la supervivencia natural. Sin embargo, también nota la posibilidad de que los afectos se extiendan como consecuencia de esa misma dinámica, pues cuando el número y las necesidades de los miembros del grupo crecen y los medios para satisfacerlos se hacen cada vez más escasos, se llega a una situación particular. Los hombres son capaces de prever un estado de lucha constante por la apropiación y custodia de los bienes externos que cada grupo logre obtener, a menos que los lazos de solidaridad y respeto que se dan en la familia sean ampliados a una comunidad más numerosa.

La experiencia de la vida familiar permite que los hombres adviertan las ventajas de la asociación, esto es, de los beneficios de extender los afectos a individuos con los que no se tiene el trato íntimo de los miembros de la familia. Aunque al mismo tiempo, dada la fuerza de la parcialidad con que se manifiesta la pasión interesada, también advierten que debe ser una asociación ordenada por cierta regla general de conducta. Es conveniente asociarse para adquirir más bienes, pero como se trata de una asociación con extraños, también es conveniente asegurar que lo que cada uno adquiera legítimamente no pueda ser arrebatado por los demás. En este momento surge la convención de la justicia: un conjunto de reglas que definan cómo se adquiere la propiedad a partir de la mera posesión.

Hay que resaltar el doble papel que juega la pasión interesada en las consideraciones del hombre rudo que lo llevan al establecimiento de la convención: por un lado, la pasión interesada se nutre del impulso de los apetitos primarios e incita a la producción y acumulación de bienes de forma que conduce a la asociación de los hombres, por otro lado, como cada individuo siente la fuerza con que se manifiesta y los peligros que ello implica, se torna evidente la necesidad de su regulación. Nótese en este sentido, que para Hume, el motor en el establecimiento de las primeras formas de asociación política entre los hombres es la evolución natural de sus pasiones. Al mismo tiempo, el artificio que así ha sido creado afecta a su vez aquella evolución pasional: la pasión interesada es causa de la convención y es regulada por la convención. Esto significa que la convención de la justicia transforma la psicología moral de los hombres creando un motivo de obediencia: paradójicamente un motivo basado en el interés por adquirir bienes externos.

En este momento de la historia, el motivo que lleva a los individuos a obedecer las reglas de la justicia no tiene nada que ver con el hecho de que reconozcan virtud en ello. Los hombres obedecen porque les conviene. Tienen lo que Hume llama una obligación *natural* - en contraste con una obligación *moral* - que los empuja a seguir las reglas: “*el origen de la justicia se encuentra únicamente en el egoísmo y la limitada generosidad de los hombres, junto con la escasa provisión con que la naturaleza ha subvenido a las necesidades de éstos.*” (SBN T- 495, FD T- 666, T- 3.2.2.18. Bastardilla en el texto). Pero Hume no cree que éste sea el final de la historia natural de la motivación a la justicia. Una vez que se ha establecido la convención surgen problemas de obediencia y estabilidad ocasionados por el aumento en el número de los miembros de la sociedad (SBN T- 499, FD T- 670, T- 3.2.2.23). Entonces, la anexión de las ideas de virtud y vicio a las acciones justas e injustas refuerza la motivación de la pasión interesada, de manera que los individuos se preocupan ahora por no cometer acciones por las que puedan ser considerados por los demás como viciosos y, al contrario, se preocupan por realizar, cuando la situación lo exige, acciones por las que se los considere virtuosos. Tal preocupación se arraiga en los individuos mediante artificios como la alabanza pública de la virtud por parte de los políticos y la educación privada que los padres inculcan a sus hijos.

Esta versión de la motivación tras las acciones justas es recogida por autores como Gauthier (1979) y Stroud (1986). Un rasgo característico de esta lectura reside en entender que la pasión interesada que genera la motivación a la obediencia de las reglas de la justicia no llega a modificarse profundamente por la vida en convención. Incluso cuando aparecen las ideas de vicio y virtud, la motivación sigue siendo auto-interesada: la evaluación pública de vicio y virtud sólo sirve para facilitar la obediencia en una sociedad numerosa, pero no para transformar la motivación. Es por eso que quienes defienden esta interpretación acertadamente señalan que no se trata en realidad de una motivación moral, pues lo que sigue moviendo a los hombres es un auto-interés refinado. Además, ni siquiera se trata de una motivación que asegure completamente la obediencia a las reglas de la justicia. La discusión alrededor de la figura del bribón sensato (Gauthier 1995, Stroud 1986, 301), que el mismo Hume introduce en la segunda *Investigación*, les proporciona la oportunidad perfecta para recalcar la debilidad de una motivación basada primordialmente en el interés, pues si no existe peligro de que el injusto sea descubierto y la injusticia es tan mínima que no afecta al sistema completo, ¿qué razón habría para obedecer las reglas?, al contrario, la pasión interesada nos incitaría a violarlas.

Pero si Hume habla de la *virtud* de la justicia, es razonable suponer que no se refiere simplemente a una disposición a actuar a partir del interés propio o del de aquellos más cercanos. La disposición a la obediencia de las reglas de la propiedad y la justicia² es, de hecho, más compleja y hay evidencia suficiente para pensar que Hume la comprende como una virtud propiamente moral.

Hay por lo menos dos interpretaciones alternativas sobre la manera en que la pasión interesada puede convertirse en una disposición digna de elogio moral. Por un lado, se puede afirmar (p.ej. Cohon 1997) que la virtud de la honestidad es la disposición que motiva a la acción justa y que consiste en la interiorización de la alabanza social y pública de las acciones virtuosas y el reproche de las viciosas. El proceso que conduce a tal interiorización es, por supuesto, complejo, pues intervienen mecanismos psicológicos como la operación del orgullo y la humildad, la simpatía, la costumbre y la influencia de la elocuencia de los políticos y los educadores.

² En adelante, siguiendo a Cohon (1997), también se la denominará la virtud de la honestidad.

El resultado es una “actitud visceral motivante”³, algo así como una respuesta automática de repugnancia o aversión ante la posibilidad de violar las reglas de la justicia. En este orden de ideas, que los individuos sean honestos significa que han sido exitosamente adoctrinados, pero esto no es algo que deba entenderse en un mal sentido, pues la regularidad de comportamiento que se sigue de ello es útil para el mantenimiento de la sociedad. La honestidad se justifica por el hecho de que es aprobada socialmente y/o⁴ porque trae beneficio social —y no necesariamente porque su ejercicio represente algo valioso incluso para el individuo que la practica. En esta interpretación, la motivación de la virtud de la justicia es *auto-indulgente* porque los individuos ejercen la virtud debido a que se ajusta a lo que se espera de ellos y cuando actúan así son “recompensados” con la aprobación y la alabanza y consecuentemente experimentan orgullo. Lo que en realidad los mueve es la expectativa de complacer su vanidad. Pero además, el hecho de ser una disposición arraigada en la conducta de los hombres como una “actitud visceral” hace a la virtud, en cierto sentido, *automática* o *inconsciente*, pues no media nada parecido a la deliberación o, por lo menos, a la evaluación de que se está actuando sobre razones que el propio agente considere válidas. Llamémosla la interpretación de la “actitud visceral motivante” o la interpretación de Cohon.

La interpretación alternativa, que es la que se defiende aquí, sostiene que la honestidad se puede entender de una forma más cercana a lo que comúnmente reconocemos como una virtud moral. No hay duda de que se trata de una disposición a actuar de una determinada manera en cierto tipo de situaciones, pero el honesto obedece las reglas de la justicia porque reconoce el valor de su acción y las razones que la hacen beneficiosa para

³ Cohon 1997, 100. “visceral motivating attitude”.

⁴ En el texto se dice “y/o” porque Cohon parece no estar segura acerca de cual de las dos posibilidades es la que Hume sostendría (Cohon 1997, 107). La primera consistiría en que una acción, y la regla general bajo la cual cae, estaría justificada si existe en la naturaleza humana un sentimiento de aprobación hacia tal acción y su correspondiente regla (Cohon le atribuye esta concepción de la justificación de acciones a Hutcheson). La segunda consistiría en que una acción, y la regla general bajo la cual cae, estaría justificada, si existe en la naturaleza humana un sentimiento de aprobación hacia tal acción y su correspondiente regla, y además, si se puede ofrecer una explicación que suministre razones para creer que seguir tal regla lleva efectivamente al bien de la sociedad.

sí mismo y para los demás. Debido a lo anterior, el honesto realiza acciones virtuosas intencionalmente, y cuando lo hace experimenta cierto peculiar placer, no derivado solamente del elogio público, sino porque se reconoce a sí mismo como virtuoso. Se llamará a esta interpretación, la interpretación de la honestidad como virtud moral.

2. La interpretación de la “actitud visceral motivante”

LA DOCTRINA OFICIAL SOBRE LA MOTIVACIÓN de las virtudes humanas se puede resumir en dos afirmaciones en parte superpuestas: el hecho de plena experiencia, según el cual “parece que todas las acciones virtuosas deben su mérito a motivos virtuosos y que son consideradas como simples signos de estos motivos” (SBN T- 478, FD T- 644, T- 3.2.1.4) y la máxima indubitable, de acuerdo con la cual “ninguna acción puede ser virtuosa, o moralmente buena, a menos que exista en la naturaleza humana algún motivo que la produzca, que sea distinto al sentimiento de la moralidad de la acción” (SBN T- 479, FD T- 645, T- 3.2.1.7. Bastardillas en el texto). La primera afirmación distingue lo propio de la concepción humana de las virtudes: cuando juzgamos la virtud no nos fijamos en las acciones por sí mismas, esto es, en si traen buenos o malos efectos o si son de aquellas que se tipifican socialmente como buenas o malas, sino en el motivo del que se derivan. En la máxima indubitable, Hume repite el punto y caracteriza el motivo virtuoso: por un lado, es un motivo que de hecho existe en la naturaleza humana, y por el otro, es un motivo diferente al sentimiento de la moralidad de la acción.

Aunque no es completamente claro si Hume está señalando dos condiciones independientes o sólo dos formas de expresar una misma condición, lo que se puede entender es que el motivo virtuoso es alguna clase de pasión, que de acuerdo con lo que sabemos de la naturaleza humana (posiblemente lo que el mismo Hume ha dicho en el libro II del *Tratado*), se presenta con cierta frecuencia y en cierto grado de intensidad, que podríamos llamar, normales⁵. Decir que “existe en la naturaleza humana” implica que no es uno de aquellos motivos que la religión suele adjudicar al hombre, como el amor a la humanidad por sí mismo, o uno de aquellos que se suelen creer

⁵ En (SBN T- 483, FD T- 651, T- 3.2.1.17) se refiere a esta característica del motivo como “real y universal”.

más intensos de lo que en realidad son, como el respeto al interés público. En breve, que el motivo virtuoso “exista en la naturaleza humana” significa que podamos comprobar su operación en el marco empírico de la ciencia de la naturaleza humana. El sentido de la otra condición es negativo: nos indica que el motivo virtuoso no consiste en el sentimiento de moralidad, es decir que el deseo de realizar acciones virtuosas *porque* son consideradas como acciones virtuosas, no cuenta como motivo virtuoso⁶.

⁶ La forma en que Hume expone este punto en el *Tratado* es problemática. La razón que apunta consiste en el supuesto razonamiento en círculo en el que se caería de aceptar que la virtud de la acción puede ser considerada como el motivo virtuoso. “Antes de poder tener tal respeto hacia esa acción ya deberá ser ésta realmente virtuosa. Pero esta virtud debe estar derivada de algún motivo virtuoso.” (SBN T-478, FD T-644, T-3.2.1.4) Esto es aceptable, pero sería un razonamiento en círculo solamente para aquel que quisiera determinar porqué un grupo social cree que un conjunto de acciones son virtuosas o para alguien que quisiera explicarle a un extranjero o a un niño que aún no está familiarizado con la práctica moral de la sociedad en qué consiste la virtud de cierto tipo de acciones. El razonamiento en círculo sería una falacia lógica para un observador, pues equivaldría a cometer un error obvio en el procedimiento para definir un objeto (la acción virtuosa en términos del motivo, y el motivo en términos de la acción virtuosa). Pero no lo sería necesariamente para un agente moral. La creencia de que un determinado conjunto de acciones es considerado virtuoso en una comunidad puede motivar a la acción (Hume mismo presenta dos ejemplos de que esto es posible), supuesto que el agente cuente con otros deseos como, p.ej., que quiere adaptarse a la sociedad, o que admira a este grupo de personas y sus costumbres, o que no quiere ser presa de ningún castigo. En todo caso, son motivos naturales en el sentido de la primera condición, pues podemos constatar que se dan normalmente entre los hombres. ¿Cuál sería la razón, diferente a la falacia lógica, para decir que tales motivos no pueden ser considerados virtuosos? Hume dice que el supuesto razonamiento en círculo no se trata solamente de “una sutileza metafísica”, pero lo que expone a continuación parece apoyar una conclusión diferente a la que se supone que debe demostrar. Hume debe probar *solamente* que el motivo virtuoso *no* puede ser el del sentimiento de la moralidad de la acción, de modo que si para una acción encontramos cualquier otro, supuesto que cumpla con la otra condición, debemos concluir que tal es el motivo virtuoso. En cambio, mediante sus ejemplos trata de demostrar que consideramos virtuoso *cierto* motivo para *cierto* conjunto de acciones, y *no cualquier otro*: la afección natural para los cuidados del padre, la humanidad para las ayudas al necesitado, la gratitud para las acciones de agradecimiento. Pero si esto es correcto, cabe al menos la posibilidad lógica de que para cierto conjunto de acciones, el sentimiento de la moralidad de la acción sea el motivo adecuado.

A partir de esta doctrina básica, la lectura que propone Cohon pretende dar cuenta de una supuesta dificultad con la que se encontraría Hume al explicar la motivación en la virtud de la honestidad. Cohon la señala mostrando la incompatibilidad entre algunas de las afirmaciones que hace Hume al explicar esta virtud. Por un lado, Hume sostiene que la honestidad es una virtud. Hace esto implícitamente, pues se supone que el argumento de esa parte del *Tratado* se dirige a mostrar la razón por la que algunas virtudes son naturales y otras artificiales, entonces, está hablando de virtudes. En segundo lugar, Hume también afirma que para toda virtud debe haber un motivo no-moral, es decir, un motivo diferente de la aprobación o desaprobación moral —el “sentido de la justicia” o el “sentido del deber”— que característicamente motiva las acciones en las que se manifiesta la virtud. Tal motivo es aquel que, cuando lo vemos realizado en las acciones, despierta aprobación (máxima indubitable). En tercer lugar, Hume afirma explícitamente, y lo repite para la virtud de la fidelidad a las promesas, que no existe en la naturaleza humana, un motivo no-moral tras la virtud de la honestidad, de modo que, a primera vista, el único motivo que podemos encontrar en esta virtud es el de la preocupación por la honestidad de la acción, justamente “el sentido de la justicia” que se niega como motivo virtuoso en la segunda afirmación. De modo que la segunda y tercera afirmaciones, tomadas en conjunto, implican la negación de la primera (Cohon 1997, 92). Esto es, decir que a toda virtud le corresponde un motivo no-moral, diferente del sentido de la obligación, y que en el caso de la justicia no existe tal motivo, implica que la virtud de la justicia no es una virtud y es en esto en lo que consiste la dificultad en la que Cohon ve a Hume con relación a la virtud de la honestidad. Al parecer, Hume no sería insensible a la dificultad, pues él mismo la identifica como un “razonamiento en círculo”.

La propuesta de solución de Cohon consiste en que la aparente dificultad —y el aparente razonamiento circular— resulta de una mala aplicación de algunos de nuestros conceptos morales ordinarios al caso de la honestidad. Cuando pensamos en la honestidad, aplicamos los conceptos propios de las virtudes naturales, pues la estructura de esta clase de virtudes cumple para el sentido común una función paradigmática. El razonamiento en círculo —la dificultad con la honestidad— es un sofisma del cual es víctima sólo el sentido común, pues Hume aceptaría una explicación excepcional para esta virtud. En realidad, Hume nunca se compromete con la afirmación de que para toda virtud debe haber un motivo no-moral, es decir, un motivo diferente de la aprobación o desaprobación moral:

En vez de eso, él [Hume] sostiene la tesis más débil según la cual debe haber un motivo digno de aprobación que constituye cualquier virtud, pero no se requiere siempre que sea un motivo no moral, y en las circunstancias sociales adecuadas, las acciones por sí mismas pueden ser aprobadas *sin que importe cómo fueron motivadas*. (Cohon 1997, 95. Bastardillas fuera del texto)⁷

La clave de tal explicación radica en la idea de que el sentimiento moral juega un papel de motivación en la virtud de la justicia que no juega en las virtudes naturales. De acuerdo con esto, en la aprobación de la virtud honestidad no nos fijamos en el motivo que causa las acciones justas. Pero, ¿por qué no?

La tercera afirmación que recoge Cohon en su planteamiento de la dificultad con la honestidad es precisamente la de que no existe en la naturaleza humana un motivo que lleve a la realización de las acciones justas. Sin embargo, las circunstancias en las que se encuentran los individuos son propicias para que surja una convención que, es un hecho que todos reconocen, trae beneficios económicos y sociales para sus miembros. De allí que los padres, los líderes y todo aquel que puede tener influencia sobre los sentimientos de los demás (Cohon 1997, 97-98) tenga un poderoso interés en producir un motivo lo suficientemente eficaz como para hacer que todos obedezcan las reglas de la propiedad y la justicia. Y de hecho, cuentan con los materiales para hacerlo. Los padres aman a sus hijos, así que sabiendo que es en interés de éstos involucrarse en el comercio y “hacerse útiles a sí mismos”, les inculcan la obediencia a las reglas. Por otro lado, el hecho de que cumplir con tales reglas es ventajoso desde el punto de vista de la sociedad como un todo puede ser advertido, incluso por los jóvenes en formación, por lo cual el mecanismo de la simpatía lleva a cada uno a sentir aprobación por la conducta obediente (por las acciones), sin importar las consecuencias individuales que se sigan de la misma. Los políticos refuerzan esta aprobación tornándose así el sentimiento moral en una fuerza motivante de acciones (Cohon 1997, 98).

⁷ La traducción es mía. El texto original dice: “Instead, he [Hume] holds a weaker thesis, that there must be an approved motive constituting any virtue, but it need no be a non moral one and that, in the right social conditions, actions themselves can be approved *without regard to how they were motivated*.” (Cohon 1997, 95. Bastardillas fuera del texto)

Ahora bien, Cohon reconoce que el sentimiento moral no podría ser eficaz para este propósito sino fuera porque se une y confunde⁸ con la fuerza vivificadora de la perspectiva de orgullo y porque nuestra adicción a las reglas generales nos lleva a evaluar nuestras propias acciones del mismo modo en que evaluamos las de los demás (y en esto reconoce implícitamente el papel de la vanidad). Todo este proceso se ve reforzado más aún por la operación de la costumbre. Al final, lo que tenemos es una alteración de la psicología de los jóvenes miembros de la convención, como producto de la combinación de los efectos de la simpatía, el orgullo, la costumbre y la elocuencia de los políticos. Se trata de un adoctrinamiento que trae consigo una “actitud visceral motivante” (Cohon 1997, 100) similar a aquel al que son sometidas las jóvenes para hacerlas castas y modestas. Este aspecto de la virtud como un comportamiento más o menos automático es necesario tanto en un caso como en el otro, pues no siempre los jóvenes honestos y las jóvenes castas pueden ver la utilidad de su virtud, y menos aún cuando están de por medio pasiones por lo menos tan fuertes que los empujan a violar las reglas de la propiedad o a rendirse a las incitaciones del deseo.

La consecuencia que extrae Cohon para la supuesta dificultad que plantea al comienzo de su artículo consiste en una marcada diferencia entre las virtudes naturales y las artificiales. Mientras que en aquéllas, dirigimos nuestra atención hacia motivos previamente existentes en la naturaleza humana y los tomamos por la fuente de la virtud de las acciones que producen, en el caso de la virtud de la justicia, primero empezamos aprobando las acciones y es a partir de esta práctica de aprobación —supuesto que las acciones sean beneficiosas socialmente— que creamos el motivo que, sólo hasta entonces, podemos considerar virtuoso⁹.

⁸ Cohon invoca un principio que Hume menciona en el libro II del Tratado, a saber, el de que cuando dos pasiones aparecen en el mismo momento, y aunque no apunten en la misma dirección, si una es más fuerte que la otra, entonces, ésta absorbe a la inferior y se nutre de su fuerza. (SBN T- 420, FD T- 567, T- 2.3.4.3). No es claro que Hume también invoque este principio en este punto.

⁹ “In the artificial virtues we do not need a nonmoral motive to give us a basis for approval. Socially beneficial conventions identify types of actions by their outward form and our approval is then directed toward these. If all goes well, this approval is then strengthened to become a motivating sentiment. So our approval of honest action, instead of depending upon the motive of honest action, ultimately provides it.” (Cohon 1997, 102).

Esta conclusión parece correcta, la dificultad de la interpretación radica en la situación en que deja al agente moral con relación al valor de su virtud. En efecto, el interés en crear un motivo eficaz para la obediencia surge en los líderes de la sociedad y de las familias, como consecuencia de la necesidad de la estabilidad de la asociación. Lo que es difícil de aceptar es que la disposición que se interioriza en el joven miembro de la convención no le permite a éste reflexionar sobre la utilidad de sus acciones con relación a la utilidad de la convención, ni reconocer el valor que trae para él mismo el ser virtuoso. La disposición a la obediencia debe ser automática y operar en toda circunstancia relevante, sin importar si la acción correspondiente sirve de hecho al mantenimiento de la sociedad o no.

Es cierto que, de no ser así, el motivo no sería completamente eficaz, pero precisamente por ello, la virtud de la honestidad no parece corresponder con lo que comúnmente consideraríamos como una virtud moral. Para que digamos que un agente actúa moralmente parece ser necesario que actúe movido por el deseo de actuar de acuerdo con su deber y reconociendo la obligatoriedad de tal deber. Esto implica que el agente actúa intencional o voluntariamente, esto es, que comprende el significado que sus acciones tienen para él en el marco de lo que quiere ser (lo que llamaríamos, su integridad). Es justamente por este reconocimiento que el agente moral puede experimentar una “íntima paz de la mente” una “conciencia de integridad” y un “examen de nuestra propia conducta con resultados satisfactorios” (SBN EPM- 233, CM EPM- 168, EPM- 9.2.23).

Por otro lado, la interpretación de la “actitud visceral motivante” le resta importancia a un aspecto que intuitivamente reconoceríamos como fundamental en el ejercicio de la virtud y que se compadece con el hecho de que la motivación no es completamente eficaz. Cuando decimos que alguien es virtuoso no solamente queremos decir que posee cierta disposición a actuar de un modo que consideramos correcto, sino que es capaz de resistir, ante la fuerza de tentaciones a las que lo vemos humanamente sometido. Llamamos más virtuoso a aquél que se ha enfrentado a la tentación y la ha resistido, que a aquél que nunca ha tenido que probar su virtud. En otras palabras, en la virtud reconocemos y aprobamos la lucha o el esfuerzo que el virtuoso tiene que hacer para seguir siendo virtuoso. En cambio, si se trata de una “actitud visceral” —automática y completamente eficaz— no debe sorprendernos que el virtuoso se comporte como lo hace, incluso frente a las tentaciones del interés propio, pues ¿qué es lo admirable allí?, ¡así fue educado!

La interpretación de Cohon no captura ese par de intuiciones que reconocemos como centrales de una virtud moral. En concreto, la cuestión que deja de lado esta interpretación radica en si el motivo particular a partir del cual se lleva a cabo una acción honesta afecta el valor moral de la misma y la atribución que se hace al carácter del agente. Para Cohon, cualquier deseo particular vale “en las circunstancias sociales adecuadas, [pues] las acciones por sí mismas pueden ser aprobadas *sin que importe cómo fueron motivadas*. (Cohon 1997, 95. Bastardillas fuera del texto)¹⁰.

3. La interpretación de la honestidad como virtud moral

EN *THE METHODS OF ETHICS*, SIDGWICK (1907) afirma:

Ninguna cualidad de la conducta es llamada una virtud a menos que se piense que *en alguna medida* toda persona ordinaria puede realizarla inmediatamente por voluntad, cuando las circunstancias suministran la oportunidad para hacerlo. De hecho la línea entre las virtudes y otras excelencias del comportamiento se demarca comúnmente gracias a esta característica de voluntariedad; —una excelencia que no creemos que nos exija esfuerzo de la voluntad para que la demostremos en grado apreciable es llamada don, gracia o talento, pero no propiamente virtud. Escritores como Hume, quien ignora esa demarcación, se separa manifiestamente del sentido común. (Sidgwick 1907, 220. Bastardillas dentro del texto)¹¹

¹⁰ Sidgwick (1907, 223-224) parece recoger una interpretación muy similar de las virtudes de la veracidad y la justicia: “It further appears to me that in the case of many important virtues we do not commonly consider the ultimate spring of action — whether it be some emotional impulse or the rational choice of duty as duty— in attributing a particular virtue to particular persons: what we regard as indispensable is merely a settle resolve to will a certain kind of external effects. (...) we attribute Justice, if a man has a settle habit of weighing diverse claims and fulfilling them in the ratio of their importance.”

¹¹ La traducción es mía. El texto dice: “no quality of conduct is ever called a virtue unless it is thought to be to *some extent* immediately attainable at will by all ordinary persons, when circumstances give opportunity for its manifestation. In fact the line between virtues and other excellences of behavior is commonly drawn by this characteristic of voluntariness; —an excellence which we think no effort of will could at once enable us to exhibit in any appreciable degree is called gift, grace, or talent, but not properly a virtue. Writers like Hume, who obliterate this line, diverge manifestly from common sense.” (Sidgwick 1907, 220. Bastardillas dentro del texto).

En efecto, Hume reconoce que distinguir las capacidades naturales de las virtudes morales es una práctica seguida, no sólo por el sentido común, sino por los filósofos (SBN T- 606, FD T- 803, T- 3.3.4.1). De acuerdo con éstos, la base más importante para la distinción radica en que “las primeras son completamente involuntarias, de modo que ningún mérito les corresponde, ya que no dependen en absoluto de la libertad y el libre albedrío” (SBN T- 608, FD T- 805, T- 3.3.4.3). Pero Hume no comparte la validez de esta distinción y para refutarla, señala que hay cualidades que se consideran involuntarias y que sin embargo se tienen por virtudes de la misma categoría que las morales (constancia, fortaleza, magnanimidad); además apunta a los rasgos definitorios de una virtud según su propia teoría: las virtudes no son más que distinciones que consisten en el placer o dolor que experimentamos al considerar un carácter. Cuando observamos un talento natural en una persona, ciertamente, experimentamos cierto placer sobre la base de que trae un beneficio para su poseedor o para los demás, de modo que no hay razón para dejar de considerar esta clase de rasgos mentales como verdaderas virtudes¹².

Pero es la última razón la que toca el punto de la voluntariedad. Hume anota que ya demostró que el libre albedrío no tiene ningún papel en lo que respecta a las acciones de los hombres y, por lo tanto podemos suponer, la voluntariedad o involuntariedad que se atribuye a las virtudes no tiene nada que ver con su mérito o demérito. El punto es algo confuso. Hume no está negando que de las acciones se pueda decir que son voluntarias o involuntarias, “nuestras acciones son más voluntarias que nuestros juicios” (SBN T- 609, FD T- 806, T- 3.3.4.4), lo que le resulta difícil aceptar es que, dado que el mérito o demérito de las acciones suele ligarse a la libertad con que éstas se ejecutan (en un cierto sentido de libertad), los filósofos hacen una inferencia errónea al afirmar que si es voluntario es libre (en este sentido), y si es libre, tiene mérito o demérito.

¹² Hume advierte parte de la pertinencia de la intuición de sentido común que se recoge en la cita de Sidgwick. Las capacidades naturales y las virtudes morales pueden ser similares en los rasgos más importantes, sin embargo, se distinguen en cuanto las primeras son apenas susceptibles de modificación, mientras que las segundas pueden ser “modificadas por motivos de castigo o recompensa, censura o alabanza” (SBN T- 609, FD T- 807, T- 3.3.4.4). Aunque, en todo caso, no le atribuye mucho peso a esta diferencia puesto que, en general, los hombres no censuran o alaban llevados por la idea de modificar el carácter de los demás, sino de acuerdo con la experiencia de placer o dolor que tengan.

Parece entonces que Sidgwick no sería muy acertado al afirmar que Hume se separa radicalmente del sentido común, y esto quizás porque Hume no estaría negando su intuición. Lo que el sentido común afirma, es que reconocemos la virtud en una persona, al menos en parte, porque reconocemos que emprende *intencionalmente* la correspondiente acción virtuosa. No diríamos que el agente actúa virtuosamente, si su acción, pese a que pueda ser igual en su manifestación externa y en sus efectos, no es consecuencia de una resolución consciente del agente de llevarla a cabo, *como* una acción que manifiesta su virtud. En otras palabras, reconocemos la virtud de las personas porque reconocemos que actúan motivados por ella.

Esta intuición señala simplemente un rasgo de la virtud y no engendraría dificultad alguna de no ser porque se trata de una característica que se define en términos de las acciones en que se manifiesta la virtud. Las acciones pueden ser virtuosas o viciosas, y dependiendo de variadas prácticas sociales, tales evaluaciones implican reproches o reconocimientos que se atribuyen a los individuos que las realizan. Evidentemente, el sentido de atribuir aquellos reproches y reconocimientos depende de que los individuos puedan decidir ejecutar una u otra clase de acción, pues de otra manera, se castigaría o se premiaría a los individuos por sucesos que están fuera de su control. Debe ser verdadero entonces que los individuos son libres de ser o no ser virtuosos, y esto, para los filósofos a los que se opone Hume, no es más que otra manera de decir que la virtud se adquiere y se practica voluntariamente.

El problema, como el mismo Hume lo nota, se elucida si se establecen con claridad las relaciones entre libertad y voluntariedad (o intencionalidad), y entre ambas con el mérito o demérito de la virtud y el vicio. Para empezar con aquéllas, la estrategia que Hume lleva a cabo tanto en el *Tratado* como en la primera *Investigación*, consiste en señalar dos sentidos en que puede entenderse la libertad. Por un lado, la libertad se define en oposición a la violencia o al constreñimiento, por el otro, en oposición a la indiferencia y al azar (SBN T- 407, FD T- 551, T- 2.3.1.18). En este último sentido, libre es aquello que suponemos que no tiene una causa reconocible, que sucede fortuita o arbitrariamente. Pero este no es evidentemente el sentido que le aplicamos a las acciones de los hombres, pues si así fuera no podríamos fiarnos de las acciones de nadie al planificar las nuestras, y así, la vida social, las ciencias y las artes serían por completo imposibles (SBN EHU- 69, 70). Las acciones de los hombres no están

menos sujetas a la causalidad que los movimientos de los cuerpos materiales. De allí que lo que queremos decir con libertad cuando la aplicamos a las acciones de los hombres es que no están sujetas a restricciones externas (SBN EHU- 73).

En el *Tratado*, así como en la primera *Investigación*, Hume enuncia los dos tipos de libertad, procede a negar demoledoramente que atribuyamos libertad como azar a las acciones de los hombres y a continuación demuestra que el sentido de la idea de necesidad o causalidad entre motivos y acciones, no sólo no es peligroso, sino que sirve de base a todas las prácticas de atribución de responsabilidad. Pero es notable la identificación que Hume hace implícitamente entre la libertad como opuesta a la violencia y el constreñimiento y una especie de causalidad apropiada. Cuando hablamos de las acciones de los hombres “por libertad, entonces, lo único que queremos decir es, *un poder de actuar o no actuar, de acuerdo con las determinaciones de la voluntad*” (SBN EHU- 73. Bastardillas en el texto)¹³. La libertad, en este sentido que Hume denomina “libertad hipotética”, es sólo una clase de causalidad. De hecho, sólo porque las acciones se derivan causalmente de la voluntad de los hombres es que es legítimo castigarlos. El hecho de que todas las leyes se funden en castigos y recompensas se apoya en la suposición de que los motivos tienen alguna influencia en la mente y que producen de esa forma el bien y evitan el mal, de manera que asumimos que son como causas que producen la clase de efectos que son las acciones virtuosas o viciosas (SBN T- 410, FD T- 554, T- 2.3.2.4).

Así pues, las acciones son libres *porque* son voluntarias y en este sentido, la atribución de responsabilidad queda salvada, e incluso, mejor justificada que si se entiende a la libertad como arbitrariedad y se asume que es porque son azarosamente libres que las acciones son voluntarias. Sin embargo, se podría objetar que si bien se pueden llamar libres a las acciones, en el sentido de libertad hipotética, porque son causalmente determinadas por la voluntad, la voluntad misma podría ser arbitraria y así se colaría de nuevo el libre albedrío en la discusión. La réplica a esta objeción exige que se aclare qué entiende Hume por voluntad y por la voluntariedad de una acción.

¹³ La traducción es mía. El texto original dice: “by liberty, then, we can only mean, *a power of acting or no acting, according to the determinations of the will.*” (SBN EHU- 73. Bastardillas en el texto).

En el *Tratado*, Hume define a la voluntad como “*la impresión interna, que sentimos y de la que somos conscientes, cuando producimos a sabiendas cualquier nuevo movimiento de nuestro cuerpo o nueva percepción de nuestra mente*” (SBN T- 399, FD T- 541, T- 2.3.1.1. Bastardillas en el texto)¹⁴. La voluntad es un efecto inmediato del dolor y del placer, y es por ello que como cualquier otra de esta clase de efectos, es una impresión. Se trata sin embargo de un efecto notable por sus características: es una impresión interna, de la que somos conscientes y que surge cada vez que iniciamos un movimiento consciente. Para Hume, la voluntad no es una facultad, sino el nombre de un género de afecciones o impresiones, de allí que sea mejor referirse a ellas en plural, como *voliciones*.

Lo fundamental para la discusión de la virtud es el papel que Hume le otorga a las voliciones en su teoría de la acción. Las secciones de la parte iii del libro II del *Tratado*, (que son las que siguen a la sección en la que se define la voluntad) tratan el asunto relativo a la influencia que distintas pasiones directas tienen sobre la voluntad. Ya que son estas pasiones las que conducen a la acción, las voliciones son el elemento intermedio entre las pasiones directas, que se podrían interpretar como distintas clases de motivos, y las acciones, como los efectos de aquellos motivos¹⁵. Aunque el lenguaje que usa Hume no es completamente consistente —pues a veces habla como si la voluntad causara pasiones— a lo que se dedica esta parte del *Tratado* es a examinar las diferentes circunstancias en que determinadas pasiones o motivos logran producir una volición, es decir, se trata de un examen de lo que debe ocurrir en las mentes de los hombres para que se cause una volición¹⁶. La conjetura de Hume parece ser que, dada cierta

¹⁴ En este punto se modifica un tanto la traducción de Félix Duque. El texto en el original inglés dice de la siguiente manera: “by will, I mean nothing but *the internal impression we feel and are conscious of, when we knowingly give rise to any new motion of our body, or new perception of our mind*”. La traducción de Félix Duque dice: “*la impresión interna, sentida y consciente, que surge cuando producimos a sabiendas un nuevo movimiento de nuestro cuerpo o una nueva percepción de nuestra mente*”.

¹⁵ “Desire, we may say, sets the agent’s goal in acting; volition seeks to effect that goal.” Bricke 1996, 51.

¹⁶ Bricke (1996, 52) apunta que la única diferencia entre las voliciones y lo que Hume llama resoluciones o intenciones es el aspecto temporal. Mientras que las voliciones se refieren a las acciones que serán ejecutadas en el presente, las resoluciones y las intenciones se refieren a las futuras.

configuración de las pasiones en la mente, causada por varias circunstancias como la costumbre, la imaginación y la distancia temporal y espacial de los objetos de deseo, se producirá la volición que llevará a la acción correspondiente, salvo que intervengan factores externos que lo impidan¹⁷.

El papel de las voliciones es importante porque su presencia permite definir a la acción correspondiente de una manera característica. No podemos culpar a los hombres por las acciones que realizan con ignorancia, casualmente o por violencia externa (SBN EHU- 76, 77) y la razón no consiste en que en tales situaciones no medie volición alguna¹⁸, sino en que la volición no se relaciona, en tales ocasiones, de manera adecuada con la verdadera causa digna del mérito o demérito. Hume entiende que es imposible que atribuyamos virtud o vicio a un individuo a menos que sus voliciones indiquen la verdadera naturaleza de su carácter y para ello es indispensable el papel de la intención:

No es suficiente que la acción surja de la persona y la tenga por su causa y autor inmediato. Esta relación es por sí sola demasiado débil e inconstante para servir de base a las pasiones. Si no alcanza la parte sensible y pensante de esa persona ni se debe a alguna cualidad *duradera*, no dejará rastro alguno, sino que se esfumará en un momento, como si nunca hubiera existido. Por otra parte, la intención muestra ciertas cualidades que, si permanecen tras haberse realizado la acción, conectan a esta última con la persona y facilitan la transición de ideas de la una a la otra. (SBN T- 349, FD T- 480, T-2.2.3.5. Bastardilla en el texto).

¹⁷ Se podría cuestionar la utilidad de la noción de las voliciones en la teoría de la acción de Hume. ¿Por qué no simplemente decir que cierta configuración de las pasiones en la mente de los hombres causa las acciones?, ¿qué explican las voliciones que no puedan hacerlo los demás elementos? Bricke (1996, 53) afirma que las voliciones tienen un contenido proposicional que expresaría la conclusión de un razonamiento práctico, pero que una mejor razón podría ser para dar cuenta de la posibilidad de acciones fallidas, como cuando una inesperada parálisis le impide a un individuo levantar su mano, justo en el momento en el que pretendía hacerlo: tuvo la volición, pero no se realizó la acción.

¹⁸ En este punto es necesaria una precisión. Se pueden distinguir dos sentidos en que se afirma que un individuo X es responsable de una acción Y (Scanlon 1998, 248). Por un lado, en el sentido de imputación causal en el que X fue el autor causal de Y, es decir, en que se puede establecer empíricamente que él fue quien ejecutó la

Se puede concluir que, para Hume, que las acciones sean voluntarias significa que manifiestan el carácter del individuo que las realizó. En esto se hace visible la relación peculiar entre la voluntariedad y el mérito y el demérito, pues para que las acciones puedan ser objeto de nuestros sentimientos morales, esto es, para que puedan ser evaluadas como acciones virtuosas o viciosas, y a su vez, para que podamos calificar al agente como virtuoso o vicioso, deben reflejar su carácter interno, la configuración en su mente de sus pasiones y sus afecciones (SBN EHU- 77).

Lo anterior, permite evaluar de manera diferente la postura de Hume con relación a la intuición señalada por Sidgwick y el rol de la voluntariedad en el ejercicio de la virtud. Hume aceptaría que una característica esencial de la virtud es que pueda ser realizada *voluntariamente* por el agente. Pero lo que esto significa es que las pasiones y afecciones de éste, se encuentran dispuestas de tal manera que sus acciones reflejan su carácter virtuoso, lo cual a su vez, implica que el agente realiza conscientemente la acción.

Para aclarar mejor esta conclusión, considérese la siguiente dificultad. La manera en que Hume entiende las nociones de libertad y de voluntad y la manera como las relaciona con el mérito y el demérito dan cuenta del hecho de que las acciones virtuosas no son accidentales, esto es, que no se trata de eventos que le suceden a los individuos o se le imponen por fuerza del hábito. En cambio, las acciones virtuosas reflejan rasgos virtuosos y estables del carácter. Sin embargo, como la cita de Sidgwick sugiere, el sentido común no solamente exige que la acción se realice voluntariamente en esta significación, sino que supone que la virtud requiere esfuerzo, o en otras palabras, que al agente le cuesta cierto trabajo ser virtuoso. Que la virtud implique un elemento de voluntariedad quiere decir entonces que se

acción, independientemente de la valoración que podamos imputar a este hecho y a los motivos que lo llevaron a hacerlo. Por otro lado, se puede decir que X es responsable de Y en el sentido evaluativo, en el cual, supuesto que se le atribuye causalmente la acción, se puede valorar esa relación causal como intencionada, voluntaria, racional, prudente o moral. Mientras que en el primer sentido, basta la constatación objetiva de que X causó Y, en el segundo es necesario revisar el estado subjetivo, motivacional, de X para poder responsabilizarlo (culparlo o exculparlo) por Y. Lo que Hume parece afirmar es que las voliciones son importantes porque permiten hacer la segunda clase de juicios.

requiere un esfuerzo de la voluntad para ser virtuoso. En esto reside justamente la diferencia con los talentos naturales, pues parece que no se requiere mucho esfuerzo para ser bello, inteligente, ingenioso, o gracioso, sino que son atributos que simplemente se dan en un individuo.

Después de todo, aquella intuición es mucho más exigente, pues lleva a suponer que el agente virtuoso, o en vías de serlo, debe reconocer la virtud, es decir, saber en qué consiste su valor, porqué es bueno que la posea, qué beneficios le reporta a él o a los demás, y desde luego, en qué clase de actos se manifiesta y mediante qué técnicas se alcanza. El agente debe ser consciente de su propia virtud como virtud. De otra manera, sería fácticamente imposible que pudiera encausar los esfuerzos de su voluntad para lograr el objetivo de llegar a ser virtuoso. En una palabra, lo que implica el elemento de voluntariedad es que el individuo cuente con una motivación de segundo orden que lo lleve a querer ser virtuoso y, una vez que lo es, a mantenerse en esta resolución.

Es también significativo que el elemento de voluntariedad que exige el sentido común, se apoya en la idea de que el carácter virtuoso es susceptible de ser formado, de que es posible pasar de un estado en que no se tiene la propiedad de la virtud a uno en que sí¹⁹. Hay algunos pasajes en que Hume parece negar esta posibilidad. Las virtudes son como las capacidades naturales pues “es casi imposible que la mente cambie su forma de ser en algún punto importante o que alguien se libere de un temperamento apasionado o atrabiliario, si ello es propio de su naturaleza” (SBN T- 608, FD T- 806, T- 3.3.4.3). No obstante, en el marco de la misma discusión, Hume acepta que las cualidades morales “pueden ser modificadas por motivos de castigo o recompensa, censura o alabanza”, lo cual es, de hecho, lo que hacen los legisladores, teólogos y moralistas. Además, Hume también contempla la posibilidad de la persona que carece del motivo virtuoso y que, odiándose a sí misma, realiza acciones virtuosas con la esperanza de alcanzarlo (SBN T- 479, FD T- 646, T- 3.2.1.8). Pero no sólo eso. Hume cuenta con una posibilidad mucho más rica y profunda para dar cuenta de la formación del carácter virtuoso, que se apoya en su interpretación radical

¹⁹Además, que intuitivamente se haga a la voluntad responsable de este cambio entraña cierta idea de solipsismo, de auto-control o auto-reforma o auto-educación. Este puede ser un sesgo puesto en el sentido común por el propio Sidgwick.

de la naturaleza *social* del hombre. En efecto, las pasiones más básicas del hombre lo impulsan a la sociabilidad: crece en un grupo social y define sus objetivos y deseos en términos de sus intercambios sociales. Hume infiere de allí que no somos indiferentes a la manera en que aparecemos ante los ojos de los demás y que es un rasgo psicológico de los seres humanos la tendencia a ajustar sus pasiones con las de otras personas, supuesto que se den cierto conjunto de condiciones. Esta característica humana es examinada con cierto detalle en su tratamiento de la tendencia de la mente a establecer *reglas generales* de conducta²⁰. Las reglas generales permiten ajustar las pasiones entre los hombres y así distinguir los cursos de acción conflictivos de los no conflictivos y útiles. De esta manera, observamos que ciertos patrones de conducta en sociedad suelen llevar a ciertas clases de conflictos entre los individuos. Frente a esta experiencia, la reacción uniforme de los hombres es formar una regla general comprensiva, una regla de conducta que prescriba un curso de acción que satisfaga el propósito de los patrones de conducta iniciales, pero sin causar conflicto social alguno. El caso de la regla de la estabilidad de la posesión de bienes ilustra este mecanismo psicológico. Supuesto que el problema consiste en los efectos perturbadores

²⁰ La noción de regla general aparece en la discusión sobre la formación de creencias en el libro I del *Tratado*. Una *regla general* cumple para Hume la función que los psicólogos contemporáneos atribuyen al principio de generalización: a partir de la observación de las relaciones entre un par de conjuntos de eventos, tendemos a confiar en que todos los eventos similares a los observados se relacionarán similarmente. Cuando nos topamos con excepciones a la generalización, nuestra reacción psicológica consiste en formar una regla general más comprensiva que dé cuenta de la generalización inicial y de sus excepciones. La formación de reglas generales no es un proceso racional, sino emocional y de allí que se hable en términos de tendencias: la percepción de las relaciones entre eventos son sensaciones que afectan la mente y que tienen en ella el efecto de la generalización, lo mismo que la percepción de las excepciones. Así por ejemplo, la percepción de estar encerrado en una jaula de hierro que pende sobre un pozo profundo, afecta la mente con las ideas de caída y con el daño que ésta normalmente causaría y produce una impresión de terror, pues se ha adquirido una regla general en tal sentido, con base en la observación de caídas pasadas. Sin embargo, en este caso, la mente también se ve afectada por la regla general más comprensiva, que señala el hecho de que la jaula evitará la caída y que por lo tanto no hay razón para el terror. Para comentarios detallados sobre el mecanismo de las reglas generales ver: Baier 1994, Brand 1992, Falkenstein 1997, Hearn 1970 y 1976, Loeb 2001, Taylor 1998, Traiger (Ed.) 2006.

del libre movimiento de la pasión del interés, la solución es adquirir un nuevo hábito conforme al cual se satisfaga esa pasión, sin causar conflictos que acaben con la sociedad misma. La regla de la estabilidad satisface el propósito del curso de acción al que conduce la pasión interesada, pero como asegura la estabilidad de los bienes, evita los conflictos que antes se presentaban.

La necesidad de regulación de la conducta y la manera específica mediante la cual se logra surge en las mentes de los hombres gracias a la uniformidad que en ellas produce la simpatía. Las reglas generales forman hábitos de conducta entre los hombres que funcionan como si se tratara de mecanismos de deliberación práctica al nivel del grupo. Ahora bien, el hecho de que los hombres se sientan motivados a regular su conducta mediante las reglas generales comprensivas se explica en el aspecto pasional de esta versión de la deliberación práctica que Hume ofrece. Y es aquí donde aparece más claramente la relación con la formación social del carácter. Hume entiende por “carácter” aquellos “principios estables de la mente, que se extienden a lo largo de toda la conducta” (SBN T- 575, FD T- 764, T- 3.3.1.4.). Sólo se puede decir que alguien posee un determinado carácter en el ámbito social, pues para Hume, es resultado de las inferencias que los espectadores realizan a partir de la repetida observación de las acciones de un agente. Las acciones del agente pueden ser agradables o útiles, desagradables o inútiles, y conforme se vayan repitiendo en la sociedad y la conversación irán provocando en los espectadores las pasiones del amor o el odio. A su vez, la experiencia por simpatía de tales pasiones, causa en el agente orgullo o humildad, y es la interacción de esas cuatro pasiones las que establecen los principios que determinan la voluntad y estabilizan la clase de motivación que causa las acciones de los agentes. Un acto justo no convierte al agente en un hombre justo; tampoco la repetición de actos de esa clase en soledad o en anonimato; son los efectos de las acciones del agente en las mentes de los espectadores y el reflejo de la evaluación moral de éstos en la mente del agente, las causas que producen cualquier rasgo del carácter y en especial el de la virtud de la justicia.

Así pues, Hume da cuenta de la motivación de formar un carácter virtuoso con una explicación en la que el ambiente social y la interacción que el virtuoso mantiene allí, impulsan a los individuos a la persecución de rasgos del carácter agradables o útiles para sí mismos y para los demás, pero, también reconoce que no es un estado que una vez logrado, pueda darse por sentado. También estaría de acuerdo con la intuición de sentido común según la cual la virtud exige esfuerzo. En este sentido, Hume identifica dos grandes fuentes que generalmente nos inducen a actuar en contra de las exigencias de la virtud. Por un lado, cuando estas exigencias parecen contraponerse a las demandas del interés propio o la benevolencia parcial, tendemos a privilegiar este interés y a cometer actos de injusticia (SBN T-488, 493, 583, 586, FD T-657, 663, 774, 778, T- 3.2.2.8, 3.2.2.15, 3.3.1.18, 3.3.1.23); por el otro lado, incluso aunque la moralidad y el interés coincidan, es posible que nos dejemos llevar por la violencia emocional de ciertas pasiones y escojamos un menor bien, pero inmediato, frente a un mayor bien, pero distante (SBN T-418, 427, 438, FD T- 565, 577, 590, T- 2.3.3.10, 2.3.6.10, 2.3.9.1). Para que un hombre virtuoso regule sus pasiones y resista a aquellas dos clases de tentaciones, debe contar con un cierto apego a sus “resoluciones generales”, debe contar con lo que Hume llama la “fortaleza del carácter” (*strength of mind*).

La adquisición de esta capacidad es el resultado de la costumbre sobre la imaginación y el entendimiento, o de nuevo, de la influencia de las reglas generales. Poco a poco y a través de la repetición y el hábito, los individuos en la convención van acomodando la manifestación de sus pasiones a reglas generales de conducta, “máximas generales y bien establecidas” (SBN T-294, FD T- 411, T- 2.1.6.9) que indican cómo actuar. La fortaleza del carácter consiste en apearse reflexivamente a tales reglas, incluso cuando operan pasiones contrarias, y así resistir a “las incitaciones de la pasión y el deseo”.

Lo importante de la fortaleza del carácter radica en que se trata de un apego *reflexivo* a las reglas generales, de modo que implica la voluntariedad y la conciencia en el agente de cuál es el valor de los cursos de acción a los que se apega. No se trata de seguir un hábito:

Un hombre de temperamento fuerte y decidido se adhiere con tenacidad a sus resoluciones generales, y no es seducido por los señuelos del placer, ni aterrorizado por las amenazas del dolor; sino que permanece

firme, *con la mirada puesta* en estas metas distantes que de una vez por todas podrán asegurarle su felicidad y su honor. (SBN EPM- 196, CM EPM- 115, EPM- 6, 1, 15. Bastardillas fuera del texto).²¹

Este pasaje permite conectar la firme resolución del agente de resistirse frente al placer o dolor inmediatos con su resolución a *mantener* la clase de carácter que tiene. El agente evita la acción viciosa porque advierte el hecho de que de rendirse a ella implica extraviar “su felicidad y su honor”. La obediencia a las reglas tiene sentido para el honesto en la medida que contribuyen a formar y mantener un carácter honorable y feliz, lo que llamaríamos en la actualidad, una persona íntegra.

De lo anterior se sigue otra característica importante de la disposición moral. Ésta se deriva del hecho de que el agente realiza la virtud voluntariamente y voluntariamente se mantiene en ella y consiste en que su ejercicio reporta un agrado o placer peculiares. Este rasgo de la motivación moral se explica en cuanto la virtud es una de las causas que, de acuerdo con la psicología moral del libro II del *Tratado*, produce orgullo en su poseedor. El agente justo es consciente de que posee la disposición moral adecuada, pues puede evaluar su propio carácter a la luz de la aprobación pública de la justicia, y en consecuencia experimenta orgullo. El placer de tal pasión es observado por los demás y, gracias al mecanismo de la simpatía, causa un placer similar en ellos, produciendo a su vez, amor por el virtuoso. Este proceso retroalimenta la pasión del orgullo en el agente, pues esta pasión aumenta en grado cuando el objeto es apreciado, no sólo por el poseedor, sino por los demás²².

²¹ El original dice: “A man of a strong and determined temper adheres tenaciously to his general resolutions, and is neither seduced by the allurements of pleasure, nor terrified by the menaces of pain; *but keeps still in view* those distant pursuits, by which he, at once, ensures his happiness and his honor”. (SBN EPM- 196, CM EPM- 115, EPM- 6, 1, 15. Bastardillas fuera del texto).

²² Un aspecto sobresaliente de esta interpretación es que en este punto, permite dar cuenta de cómo la pasión del orgullo adquiere un papel de refuerzo motivante en el agente justo. Efectivamente, aunque Hume le niega fuerza motivacional al orgullo y a la humildad (SBN T-382, FD T- 520, T- 2.2.9.3), admite que “nada exalta e infunde más vigor a la mente que el orgullo y la vanidad” (SB T- 600, FD T- 795, T- 3.3.2.14). Con lo anterior Hume quiere señalar que la impresión placentera del orgullo, y la desagradable de la humildad, afectan naturalmente nuestro deseo por los

4. Comentarios finales

LA IDEA QUE SE PUEDE SUPONER tras la máxima indubitable es considerablemente sugestiva. Hume parece capturar la intuición de que la virtud no tiene que ver con manifestaciones externas de buenas acciones, sino que lo importante, moralmente hablando, radica en la motivación. Desde el punto de vista del observador moral, el llamar a alguien virtuoso depende de que éste actúe por el motivo adecuado. En el caso de la honestidad, dilucidar cuál es ese motivo no es algo sencillo. El mismo Hume lo plantea como “una gran dificultad” y la estrategia de contar la historia natural del nacimiento de un artificio no deja de añadirle un poco más de trabajo. La honestidad, sin duda, es peculiar, pues se trata de una virtud artificial, pero no por ello, tiene que ser una virtud en la que se disuelvan los rasgos centrales de la moralidad. Tales rasgos se pueden ver más claramente si se examina la idea de que las acciones virtuosas dependen de una motivación adecuada. Los ejemplos de Hume para señalar este punto pertenecen a virtudes naturales como el amor filial, la benevolencia o la gratitud y en tal sentido es fácil identificar en qué consiste la motivación, es decir, en estos casos, se puede indicar cuál es la pasión que mueve a actuar a los virtuosos. Tales pasiones, en el pecho del agente, despiertan la alabanza en el pecho del observador. Pero no es el mero hecho de que se den lo que produce ese placer peculiar. El sentido común reconoce que hay muchos obstáculos ocasionados por las circunstancias humanas que pueden hacer que tales pasiones se vean opacadas por otras. De modo que el que el mismo agente sepa que aquellas pasiones son valiosas, juega un papel importante en la efectividad de éstas al actuar y, por tanto, en lo que se considera la motivación adecuada de la virtud. Solamente en un sentido metafórico decimos que un perro es fiel o que un león es valiente, pues aunque manifiestan cierta disposición a actuar fiel o valientemente, no son conscientes de que al actuar así se comportan virtuosamente. Nada más actúan como su naturaleza les manda.

objetos que nos causan orgullo y nuestra aversión por los que causan humildad, de modo que cuanto más orgulloso se siente el agente por su virtud, tanto más deseo de conservar y expresar la disposición moral de la virtud tiene. La impresión de orgullo causada por la virtud vigoriza el alma del virtuoso y lo mantiene firme en el respeto a la justicia.

La advertencia de la virtud, en el propio agente, es crucial para que lo consideremos virtuoso. De allí que la virtud como resultado del adoctrinamiento no parezca más que un amago de virtud. La virtud además se manifiesta en el carácter y para Hume esto implica que se trata de una disposición estable de la mente. Por ello, que el agente sea consciente de su virtud entraña el deseo de éste de llegar a ser virtuoso y de mantenerse en tal resolución, sin importar cuán fuertes sean las tentaciones. La motivación adecuada significa también que para el agente es valioso realizar acciones virtuosas como parte de la totalidad de su plan de vida.

La oposición de interpretaciones que se propuso en este texto tenía como fin mostrar la manera en que la filosofía moral de Hume puede dar cuenta de estos rasgos de moralidad en el caso de la virtud de la honestidad. La propuesta de que la honestidad es una disposición habitual sobre la cual el honesto sólo puede ofrecer explicaciones de utilidad social, resulta muy alejada de lo que sería una verdadera virtud. No se puede negar que la honestidad de las personas es de inmensa utilidad para la organización social. Pero terminar la historia en este punto equivale tanto como a afirmar que no existe en la naturaleza humana el deseo de encontrarse con los demás y cooperar con ellos en términos aceptables para todos. Los individuos son *razonables* en el sentido en que pueden desarrollar esta clase de virtudes²³.

En este orden de ideas, las tres interpretaciones que se presentaron recogen aspectos parciales de la virtud de la honestidad, pero sólo la última el más importante: la interpretación interesada recoge el aspecto de *racionalidad individual*, pues muestra que la obediencia a las reglas de la justicia es ventajosa desde el punto de vista individual al satisfacer ordenadamente la pasión por los bienes externos. La auto-indulgente pero útil, el de *racionalidad colectiva*, pues muestra que el aspecto de habitualidad y regularidad es ventajoso desde el punto de vista de la sociedad, dado que la obediencia permite al sistema de producción mantenerse estable. Y finalmente la del sentido común, el de *razonabilidad*, pues muestra los aspectos motivacionales que desde el punto de vista del agente moral hacen a la obediencia un comportamiento valioso para el agente y en el que expresa su deseo de encontrarse con los demás en el espacio social.

²³ Para una explicación más detallada de la distinción racional y razonable, ver Rawls 1996, 1997, 2001, 2007.

Bibliografía

ABRAMSON, K. 2000. Sympathy and the Project of Hume's Second Enquiry. En: *Archiv f. Gesch. d. Philosophie*. No. 83, pp. 45-80.

_____. 2002. Two Portraits of the Humean Moral Agent. En: *Pacific Philosophical Quarterly*. No. 83, pp. 301-334.

BAIER, A. 1991, 1994. *A Progress of Sentiments: Reflexions on Hume's Treatise*. Cambridge: Harvard University Press.

BRAND, W. 1992. *Hume's Theory of Moral Judgment. A Study of the Unity of A Treatise of Human Nature*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers.

BRANDT, R. 1996. *Facts, Values and Morality*, Cambridge (MA): Cambridge University Press.

BRICKE, J. 1996. *Mind and Morality*. Oxford: Clarendon Press.

COHON, R. 1997, Hume's Difficulty with the Virtue of Honesty. En: *Hume Studies*. Vol. XXIII. No. 1 (April, 1997), pp. 91-112.

FALKENSTEIN, L. 1997. Naturalism, Normativity, and Scepticism in Hume's Account of Believe. En: *Hume Studies*. Vol. XXIII. No. 1 (Apr. 1997), pp. 29-72.

GAUTHIER, D. 1979. David Hume, Contractarian. En: *The Philosophical Review*, Vol. 88. No. 1 (Enero, 1979), pp. 3 - 38.

_____. 1995. Artificial Virtues and the Sensible Knave. En: *Critical Assessments*. Stanley Tweyman (ed.). London - New York: Routledge. Vol. V, pp. 129 - 154.

HEARN, T. 1970. General Rules in Hume's *Treatise*. En: *Journal of the History of Philosophy*. Vol. VIII. (Oct. 1970), pp. 405 - 422.

_____. 1976. General Rules and the Moral Sentiments in Hume's *Treatise*. En: *The Review of Metaphysics*. Vol. XXX. No. 1. (Sep. 1976), pp. 57 - 72.

HUME, D. [1740], 2000. *A Treatise of Human Nature*. Norton David y Norton Mary (eds.). Oxford: Oxford University Press.

_____. [1740], 1988. *Tratado de la naturaleza humana*. Félix Duque (trad.). Madrid: Editorial Tecnos.

_____. [1777], 2005. *Enquiry concerning the Principles of Morals*. P.H. Nidditch (ed.). Oxford: Oxford University Press.

_____. [1777], 2004. *Enquiry concerning the Principles of Morals*. Tom L. Beauchamp (ed.). Oxford: Oxford University Press.

_____. [1777], 1993. *Investigación sobre los principios de la moral*. Carlos Mellizo (trad.). Barcelona: Alianza Editorial.

LOEB, L. 2001. Integrating Hume's Accounts of Belief and Justification. En: *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 63. No. 2 (Sep. 2001), pp. 279 - 303.

RAWLS, J. 1997. *Teoría de la Justicia*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.

_____, [1971], 1999a. *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

_____, 1996. *Liberalismo Político*. Barcelona: Editorial Crítica.

_____, 2001. *Justice as Fairness. A Restatement*. Erin Kelley (Ed.). Cambridge MA: Harvard University Press.

_____. 2007 *Lectures on the History of Political Philosophy*. Samuel Freeman (Ed.). Cambridge (MA): Harvard University Press.

SCANLON, T. 1998. *What We Owe to Each Other*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

SIDGWICK, H. 1907. *The Methods of Ethics*. Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company.

STROUD, B. [1977], 1986. *Hume*. Antonio Ziri6n (trad.). México: Universidad Nacional Aut6noma de México.

TAYLOR, J. 1988. Justice and the Foundations of Social Morality in Hume's Treatise. En: *Hume Studies*. Vol. XXIV. No. 1. (April, 1998), pp. 5 - 30.

TRAIGER, S. (Ed.), 2006. *A Blackwell Guide to Hume's Treatise*. Malden (USA): Blackwell Publishing.

