

## LA HISTORICIDAD DE LAS VIRTUDES EN EL PENSAMIENTO DE DAVID HUME

Gerardo López Sastre  
(Universidad de Castilla-La Mancha)

“El etnocentrismo es la creencia de que nuestras propias pautas de conducta son siempre naturales, buenas, hermosas o importantes, y que los extraños, por el hecho de actuar de manera diferente, viven según patrones salvajes, inhumanos, repugnantes o irracionales. Las personas intolerantes hacia las diferencias culturales, normalmente ignoran el siguiente hecho. Si hubieran sido endoculturados en el seno de otro grupo, todos estos estilos de vida supuestamente salvajes, inhumanos, repugnantes e irracionales serían ahora los suyos. Reconocer la falacia del etnocentrismo lleva a la tolerancia y curiosidad por las diferencias culturales.”

Marvin HARRIS: *Introducción a la antropología general*. Alianza Ed., Madrid, 1998, p. 168.

“si a todos los hombres se les diera a elegir entre todas las costumbres, invitándoles a escoger las más perfectas, cada cual, después de una detenida reflexión escogería para sí las suyas; tan sumamente convencido está cada uno de que sus propias costumbres son las más perfectas. Por consiguiente, no es normal que un hombre, a no ser que sea un demente, haga mofa de semejantes cosas. Y que todas las personas tienen esa convicción a propósito de las costumbres, puede demostrarse, entre otros muchos ejemplos, en concreto por el siguiente: durante el reinado de Darío, este monarca convocó a los griegos que estaban en su corte y les preguntó que por cuánto dinero accederían a comerse los cadáveres de sus padres. Ellos respondieron que no lo harían a ningún precio. Acto seguido Darío convocó a los indios llamados Calatias, que devoran a sus progenitores, y les preguntó en presencia de los griegos, que seguían la conversación por medio de un intérprete, que por qué suma consentirían en quemar en una hoguera los restos mortales de sus padres; ellos entonces se pusieron a vociferar, rogándole que no blasfemara. Esta es, pues, la creencia general; y me parece que Píndaro hizo bien al decir que la costumbre es reina del mundo.”

HERODOTO: *Historia. Libros III-IV*. Traducción de Carlos Schrader. Gredos, Madrid, 2000, pp. 86-87 (III, 38).

El mundo actual mantiene una relación con las virtudes que no deja de resultar algo sorprendente. Por una parte, nadie negará de modo abierto el carácter deseable de las virtudes y la necesidad de las mismas no sólo para el desarrollo de la persona sino también

para mantener el orden social o mejorarlo; pero, por otra parte, no es un mundo al que le guste mucho hablar de la virtud. Quizá esto tiene bastante que ver con una filosofía de la sospecha bien instalada entre nosotros. La virtud puede ser definida con humor como eso de lo que uno está sobrado y que, por el contrario, a los demás les falta. Pero, claro, el problema es que los demás piensan exactamente lo mismo. Luego en estas circunstancias lo educado parece ser evitar el tema. Simplemente, no mencionarlo, pues obrar de otra forma parece implicar la adopción del papel de un predicador, que desde su elevado púlpito (su nivel moral superior) declama acerca de la urgente necesidad por parte de los demás de mejorarse; y las pretensiones de superioridad moral no sólo despiertan nuestra sospecha de que de una manera u otra están intentando engañarnos y aprovecharse de nosotros; es que además chocan directamente con un cierto escepticismo que domina nuestra cultura, y que puede expresarse así: concepciones de qué sea moral o, por otra parte, monstruoso, puede haber muchas. De acuerdo con esto, el mundo moderno es pluralista, está dispuesto a admitir fácilmente que puede haber concepciones diferentes de la vida buena, por mucho que se contrapongan entre sí. No tiene sentido, entonces, prescribir una norma general de felicidad válida para todo el mundo. ¿No es evidente que somos jueces muy parciales de los placeres de los demás? Comprendemos perfectamente que disfruten con las mismas cosas que a nosotros nos agradan, pero nos cuesta entender que encuentren placer en lo que a nosotros nos disgusta profundamente. Ahora bien, una vez que llegamos al convencimiento de que la diversidad de gustos y opiniones morales es una realidad que está ahí, ¿no sería una postura razonable aceptar esa pluralidad y proclamar, al modo de Píndaro, que “la costumbre es reina del mundo”? En uno de sus ensayos más famosos, “De la costumbre y de cómo no se cambia fácilmente una ley recibida”, Montaigne se refería a la anécdota que nos contaba Heródoto y que he reproducido al comienzo de este escrito. Y, ya puestos a tratar el tema de la diversidad moral, no dejará de entrar en el mundo sexual. Nos hablará de un lugar donde “la castidad sólo se valora para el interés del matrimonio, pues las solteras pueden abandonarse a placer y si quedan encintas, abortar con propias medicinas sin ocultárselo a nadie. Y en otro lugar, si es un comerciante el que se casa, todos los comerciantes invitados a la boda se acuestan con la esposa antes que él; y cuántos más hay, mayor honor y reputación de firmeza y capacidad gana ella; si un oficial se casa, ocurre lo mismo; lo mismo si es un noble; y así para los demás; excepto si es un campesino o alguien

del pueblo bajo: pues entonces corresponde al señor el hacerlo; y, sin embargo, no dejan por ello de recomendar estricta lealtad en el matrimonio.”<sup>1</sup> Por su parte, Bernard Mandeville observará que la pluralidad de esposas resulta odiosa para los cristianos, mientras que esa misma poligamia no sorprende a los mahometanos. Es más: “Antiguamente, en Oriente, las hermanas se casaban con sus hermanos y era meritorio que un hombre desposara a su madre. Tales alianzas son abominables; pero lo cierto es que, cualquiera sea el horror que nos inspire el pensar en ellas, nada hay en la Naturaleza que se oponga a ellas, sino lo edificado sobre la moda y las costumbres.”<sup>2</sup> Vistas así las cosas poca o ninguna certidumbre parece haber en el ámbito de la moral. El espectáculo que contemplamos a nuestro alrededor es el de gustos diferentes. Igual que no nos ponemos de acuerdo sobre la belleza de las flores tampoco sería razonable esperar la unanimidad en el mundo moral. El escepticismo habría triunfado. En uno de sus ensayos, titulado “De la norma del gusto”, Hume expone esta postura con las siguientes palabras:

“Es natural para nosotros buscar una *norma del gusto*; una regla con la que puedan ser reconciliados los diversos sentimientos de los hombres, o al menos que proporcione una decisión que confirme un sentimiento y condene otro.

Existe un tipo de filosofía que elimina todas las esperanzas de éxito en tal intento, y representa la imposibilidad de obtener nunca una norma del gusto. La diferencia, se dice, entre el juicio y el sentimiento es muy grande. Todo sentimiento es correcto, porque el sentimiento no tiene referencia a nada más allá de sí mismo, y es siempre real en tanto un hombre sea consciente de él. Sin embargo, no todas las determinaciones del entendimiento son correctas, porque tienen referencia a algo fuera de sí mismas, a saber, una cuestión de hecho real, y no siempre se ajustan a ese modelo. Entre un millar de opiniones distintas que puedan mantener diferentes hombres sobre un mismo tema, hay una, y sólo una, que es exacta y verdadera; y la única dificultad reside en averiguarla y determinarla. Por el contrario, un millar de sentimientos diferentes, motivados por el mismo objeto, son todos ellos correctos, porque ninguno de los sentimientos representa lo que realmente hay en el objeto. Sólo señala una cierta conformidad o relación entre el objeto y los órganos o facultades de la mente. Y si esa conformidad no existiera de hecho, el sentimiento nunca podría haber existido. La belleza no es una cualidad en las cosas mismas; existe sólo en la mente que las contempla, y cada mente percibe una belleza

---

<sup>1</sup> Montaigne: *Ensayos I*. Edición y traducción de M<sup>a</sup> Dolores Picazo y Almudena Montojo. Ed. Cátedra, Madrid, 4<sup>a</sup> ed., 1998, p. 160; y para la historia de Heródoto véanse las pp. 163-165.

<sup>2</sup> Bernard Mandeville: *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*. Comentario crítico, histórico y explicativo de F. B. Kaye. Traducción de José Ferrater Mora. F.C.E., México, 1982, p. 220.

diferente. Una persona puede incluso percibir deformidad, en donde otra es sensible a la belleza; y cada individuo debería conformarse con su propio sentimiento, sin pretender regular los de los demás. Buscar la belleza real, o la deformidad real, es una búsqueda tan infructuosa como pretender determinar el dulzor o la amargura reales. De acuerdo con la disposición de los órganos, el mismo objeto puede ser tanto dulce como amargo, y el proverbio ha establecido con justicia que es infructuoso discutir sobre gustos.”<sup>3</sup>

Es verdad que “tenemos tendencia a llamar *bárbaro* a todo lo que se aleja mucho de nuestro propio gusto y aprehensión”, pero “pronto encontramos que el epíteto de reproche nos es devuelto”. El resultado sólo puede consistir en que “la presunción y la arrogancia más altas acaban al final por sobresaltarse al observar una misma seguridad en ambos bandos, y en medio de tal disputa de sentimientos, vacilan en pronunciarse de forma positiva a favor de su propia opinión.”<sup>4</sup> Si en el estrecho círculo de nuestros conocidos ya nos es posible muchas veces tomar conciencia de una importante variedad de opiniones sobre temas morales, ¿qué sucederá cuando a través de la lectura o por otros medios entramos en contacto con naciones lejanas o con épocas remotas? No es entonces extraño que la confianza en nuestras propias valoraciones disminuya y que la sombra del escepticismo se proyecte sobre nosotros.

Pero cabe la posibilidad de que ese triunfo del escepticismo sea sólo una primera impresión. Volviendo al ejemplo de Heródoto, ¿no podría argumentarse que ambas partes estaban de acuerdo en un principio moral fundamental, la devoción hacia los padres y que

---

<sup>3</sup> “Of the Standard of Taste”, en David Hume: *Essays Moral, Political and Literary*. Edited and with a Foreword, Notes and Glossary by Eugene F. Miller. LibertyClassics, Indianapolis, 1987, pp. 229-230. De ahora en adelante citaremos esta edición como *Essays*.

<sup>4</sup> “Of the Standard of Taste”, en *Essays*, p. 227. En “De los caníbales” Montaigne ya había escrito que “cada cual considera bárbaro lo que no pertenece a sus costumbres.” *Ensayos I*. Ed. cit., p. 267. La importancia de este ensayo de Montaigne para nuestro tema es enorme. Una comparación nos permitirá ilustrar esto. En un determinado momento de su famosa novela *Tarzán de los monos* Edgar Rice Burroughs nos cuenta cómo Tarzán mata a un negro y está a punto de comer su carne. Burroughs se pregunta: “¿cómo podríamos juzgarle, por qué normas, a este hombre-mono con el corazón, la cabeza y el cuerpo de un caballero inglés y el entrenamiento de una bestia salvaje?” Afortunadamente, el lector no necesita contestar a esta pregunta, porque –continúa nuestro autor– un escrúpulo, una sensación de náusea invade a Tarzán: “Todo lo que sabía era que no podía comer la carne de ese hombre negro, y este instinto hereditario, antiquísimo, usurpó las funciones de su mente no educada y lo libró de transgredir una ley universal cuya misma existencia él ignoraba.” Edgar Rice Burroughs: *Tarzan of the Apes*. Ballantine, New York, 1963, pp. 71-72. Recordé este episodio gracias a que lo narra Michel J. Shapiro en *Reading “Adam Smith”: Desire, History and Value*. SAGE Publications, Newbury Park, London and New Delhi, 1993, p. 95. Cuando de adolescente leí la historia de Tarzán el recurso a un instinto, a una ley universal me pareció plenamente convincente. Este es el tipo de convicciones de que nos libra el ensayo de Montaigne.

estos deben ser honrados tanto cuando están vivos como tras su muerte?<sup>5</sup> Luego puede muy bien ser el caso que las diferencias de costumbres tengan mucho de superficiales, que no sean sino manifestaciones por fuerza convencionales de principios en el fondo idénticos. De este problema se ocupó Hume cuando destacó que “Muchas de las formas que adoptan los buenos modales son arbitrarias y casuales; pero aquello que expresan es siempre lo mismo. Un ESPAÑOL saldrá de su propia casa delante de su huésped, para dar a entender que le deja dueño de todo. En otros países, el propietario sale el último, como una señal normal de deferencia y consideración”<sup>6</sup>. Se percibe aquí fácilmente que una misma deferencia (un mismo significado) se pone de manifiesto usando costumbres contrapuestas. Detrás de la diversidad puede encontrarse muchas veces la uniformidad. Esta respuesta, por supuesto, no puede resolver todos nuestros problemas, no puede dar cuenta de todas las diferencias de sentimientos y valoraciones morales que encontramos a nuestro alrededor. Pero igual que constituye un procedimiento satisfactorio en algunos casos, puede que haya otros procedimientos, otras explicaciones, que darían cuenta de esa diversidad manifiesta y nos permitirían clasificarla. Este va a ser el contenido de nuestro ensayo. De acuerdo con la interpretación que vamos a proponer Hume no es un escéptico en el ámbito de la moral, pero tampoco es un filósofo del sentido común; y ello por una razón muy evidente. El sentido común tiende a absolutizar la moral en la que cree. Para él, las virtudes (con minúscula) son las Virtudes (con mayúscula). Carece, en suma, de la perspectiva histórica que Hume sí tenía. Luego el problema de Hume en el mundo de la moral es doble, por una parte ha de fundamentarla; pero, en segundo lugar, ha de hacerlo de tal forma que tome en cuenta esa diversidad cultural con la que el estudio de la Historia o el contacto con otras sociedades nos familiariza. Es más, esta misma diversidad de valoraciones morales habrá de encontrar explicación dentro del propio sistema.

---

<sup>5</sup> De hecho, este razonamiento le permite afirmar a W. K. C. Guthrie que no estamos ante un argumento excesivamente bueno a favor del relativismo moral. Véase W. K. C. Guthrie: *Historia de la filosofía griega. III. Siglo V. Ilustración*. Versión española de Joaquín Rodríguez Feo. Ed. Gredos, Madrid, 1988, p. 28.

<sup>6</sup> David Hume: *Investigación sobre los principios de la moral*. Edición y traducción de Gerardo López Sastre. Espasa Calpe, Madrid, secc. VIII, p. 133. De aquí en adelante citaremos esta edición como IPM, seguido de un número romano que indicará la sección, y de la página correspondiente.

En cuanto al intento de Hume de fundamentar la moral, de buscar sus principios, su teoría es bien conocida<sup>7</sup>. Pero permítasenos que la resumamos aquí. De alguna manera, su proyecto ya se había presentado en la *Investigación sobre el entendimiento humano*. Allí escribía: “Hasta ahora, los moralistas, cuando consideraban la inmensa multitud y diversidad de las acciones que excitan nuestra aprobación y censura, han estado acostumbrados a buscar un principio común del cual esta variedad de sentimientos pueda depender. Y aunque en alguna ocasión han ido demasiado lejos en su pasión por un único principio general, se ha de admitir, sin embargo, que es excusable su esperanza de encontrar algunos principios generales en los que habrían de resolverse correctamente todos los vicios y virtudes.”<sup>8</sup> Lo primero que necesitamos, por tanto, es elaborar un catálogo de virtudes y de vicios, para que luego, a partir del mismo, podamos buscar los principios en los que se resuelven. Para Hume, la elaboración de ese catálogo no es difícil. En la sección I de la *Investigación sobre los principios de la moral* nos dice que basta con acudir a la experiencia. ¿Desearíamos que los demás nos atribuyeran una determinada cualidad? Así podemos elaborar una relación de cualidades positivas. Por otra parte, observa Hume, la misma naturaleza del lenguaje nos guía en este empeño: “como toda lengua posee un conjunto de palabras que se toman en un buen sentido y otro conjunto que se toman en el opuesto, la menor familiaridad con el idioma basta para, sin ningún razonamiento, guiarnos en la tarea de reunir y clasificar las cualidades estimables y reprobables de los hombres.”<sup>9</sup> Hume comenzará la sección II con un ejemplo de este procedimiento: “Los epítetos *sociable, de buen natural, humano, compasivo, agradecido, amigable, generoso, benéfico*, o sus equivalentes, son conocidos en todas las lenguas y expresan universalmente el mérito más alto que la *naturaleza humana* es capaz de alcanzar.”<sup>10</sup> ¿De dónde podría derivarse la aprobación que obtienen esas cualidades? Parece claro que tienen en común resultar cualidades útiles para los demás. Luego, en tanto que las aprobamos, parece que debemos

---

<sup>7</sup> Una presentación de la misma se encuentra en nuestra Introducción a la edición de la *Investigación sobre los principios de la moral* citada en la nota anterior.

<sup>8</sup> David Hume: *Investigación sobre el conocimiento humano*. Traducción, prólogo y notas de Jaime de Salas Ortueta. Alianza Ed., Madrid, 1990, sec. 1, p. 30.

<sup>9</sup> IPM, I, p. 37.

<sup>10</sup> IPM, II, p. 39.

admitir que, además de amarnos a nosotros mismos, los intereses de los demás o su felicidad no nos resultan indiferentes. Si los demás lloran, yo lloro. Si los demás se alegran, yo me alegro con ellos. La contemplación de su felicidad nos proporciona placer de forma natural, mientras que la visión de su dolor y tristeza nos comunica desasosiego. Admitiendo, por tanto, que “toda cosa que contribuya a la felicidad de la sociedad se recomienda a sí misma directamente para nuestra aprobación y buena voluntad”, hay aquí “un principio que da cuenta, en buena parte, del origen de la moralidad.”<sup>11</sup>

En su ensayo “El escéptico” Hume habla de una persona que no sentiría ninguna preocupación o simpatía para con sus prójimos, de alguien completamente indiferente en relación a los demás:

“... cuando uno nace con una constitución mental tan perversa, con una disposición tan cruel e insensible, como para no tener inclinación ninguna por la virtud y la humanidad, ninguna simpatía por sus prójimos, ningún deseo de estima y aplauso; tal individuo debe ser reconocido como enteramente incurable, y no existe remedio alguno en la filosofía. No obtiene satisfacción sino con los objetos bajos y sensuales, o con la indulgencia ante algunas pasiones malignas; no siente remordimiento alguno que controle sus viciosas inclinaciones; no tiene ni siquiera ese sentido del gusto, que es requisito para hacerle desear un carácter mejor. Por mi parte no sé cómo me dirigiría a tal individuo, o mediante qué argumentos intentaría reformarle. Si le hablase de la satisfacción interior que resulta de las acciones alabables y humanas, del delicado placer del amor y la amistad desinteresados, de los duraderos placeres de un buen nombre y una reputación establecida, podría replicarme, sin embargo, que, quizás, esos sean placeres para los que sean susceptibles de ellos, pero que, por su parte, se encuentra a sí mismo de una inclinación y disposición bastante diferentes. Debo repetirlo: mi filosofía no ofrece ningún remedio en tal caso, y no podría sino lamentar la infeliz condición de esta persona.”<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> IPM, V, p. 87.

<sup>12</sup> En David Hume: *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*. Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de José Luis Tasset Carmona. Ed. Anthropos y Centro de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, Barcelona y Madrid, 1990, pp. 249-251; y véase igualmente IPM, VI, pp. 102-103. Allí afirma en una nota a pie de página que “Uno puede aventurarse a afirmar que no hay criatura humana a la que la aparición de la felicidad -cuando no hay lugar para la envidia o la venganza- no proporcione placer, y la aparición de la desdicha, incomodidad. Esto parece inseparable de nuestra estructura y constitución.” Esto es lo que ocurre en las personas, luego cuando no ocurre estamos o ante un “monstruo imaginario”, dirá Hume, o ante un psicópata, como vamos a ver en un momento.

Lamentar la situación de tal persona no es un mero ejercicio de retórica. Tal individuo, al no preocuparse por nadie, más que inmoral, sería amoral; y –como muy bien observó hace tiempo el profesor Bernard Williams- parecería que estamos describiendo a un psicópata. Y como explica: “si se trata de un psicópata, la idea de argumentar con él en favor de la moralidad puede ser ciertamente vana, pero el hecho de que sea vana no tiene por qué socavar la base de la moralidad o de la racionalidad. Pues la actividad de justificar la moralidad ha de extraer el interés que tiene de la existencia de una alternativa –de que haya algo *contra* lo que justificarla.”<sup>13</sup> Esto es verdad. El psicópata, una figura todo menos envidiable, más susceptible de provocar pena u horror que otra cosa, no es una alternativa frente a la que tenga que defenderse la moral. Nos muestra, por el contrario, de dónde parte la moral, de que nos vemos afectados por la felicidad o la infelicidad de los demás. Como también observa Bernard Williams, el estereotipo de una película de gangsters es una figura despiadada, pero que se preocupa por su madre o su amante. Es capaz de pensar en términos de los intereses de los otros. Podemos pensar que roba para comprarle un abrigo de visón o un collar de diamantes a su querida o para pagar todo tipo de atenciones a su anciana madre. Luego es perfectamente capaz de experimentar simpatía. Lo que ocurre es que la experimenta de una forma terriblemente parcial, despreocupándose del daño que causa a sus víctimas. Pero esto significa que para conseguir que tal gangster llegue a tener un comportamiento moral no necesitamos que experimente un sentimiento que hasta ese momento desconocía, sino que extienda de una manera mucho más amplia esa simpatía que ya posee<sup>14</sup>. Podríamos decir, que aprenda a adoptar un punto de vista más imparcial que el que hasta ese momento ha tenido; porque la moralidad, en efecto, es la expresión no de un punto de vista particular del agente, sino de un punto de vista común o imparcial. Como escribe Hume:

“Cuando un hombre denomina a otro su *enemigo*, su *rival*, su *antagonista*, su

---

<sup>13</sup> Bernard Williams: *Introducción a la ética*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Ed. Cátedra, Madrid, 2ª ed., 1987, p. 23.

<sup>14</sup> Véase *loc. cit.* Sobre este punto puede verse el escrito de Richard Rorty “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad”, en Stephen Shute y Susan Hurley (Eds.): *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993*. Prólogo de Jesús González Amuchastegi. Traducción de Hernando Valencia Villa. Ed. Trotta, Madrid, 1998, pp. 117-136; y especialmente las pp. 131-132 para la reivindicación de Hume (vía Annette Baier) en este contexto.

*adversario*, se entiende que habla el lenguaje del egoísmo, y que expresa sentimientos que le son peculiares y que surgen de su situación y circunstancias particulares. Pero cuando otorga a cualquier hombre los epítetos de *vicioso*, *odioso* o *depravado*, habla entonces otro lenguaje, y expresa sentimientos con los que espera que todo su auditorio estará de acuerdo. Por lo tanto, aquí debe apartarse de su situación privada y particular, y debe escoger un punto de vista que sea común a él y a los demás. Debe mover algún principio universal de la constitución humana, y pulsar una cuerda en la que toda la humanidad esté de acuerdo y en armonía. Si, por tanto, quiere decir que este hombre posee cualidades cuya tendencia es perniciosa para la sociedad, ha escogido este punto de vista común, y ha tocado el principio de humanidad en el que todos los hombres concurren en cierto grado. Mientras que el corazón humano se componga de los mismos elementos que en el presente, nunca será completamente indiferente al bien público, ni permanecerá enteramente impasible respecto a la tendencia de los caracteres y las costumbres. Y aunque no se puede considerar generalmente que este sentimiento de humanidad sea tan fuerte como la vanidad o la ambición, sin embargo, al ser común a todos los hombres, sólo él puede ser el fundamento de la moral o de un sistema general de censura o alabanza. La ambición de un hombre no es la ambición de otro; y el mismo acontecimiento u objeto no resultará satisfactorio para ambos. Pero la humanidad de un hombre es la humanidad de todos, y el mismo objeto afecta a esta pasión en todas las criaturas humanas”<sup>15</sup>

Si el sentimiento de humanidad es el fundamento de la moral, si aprobamos de forma natural todas las cualidades que resultan útiles y beneficiosas para los demás, podrá comprenderse fácilmente que también aprobemos las cualidades que resultan útiles a su poseedor, y las que resultan inmediatamente agradables a uno mismo o a los demás. En la Conclusión de la obra Hume resume así su planteamiento:

“toda cualidad de la mente que sea *útil* o *agradable* a la *misma persona* o a los *demás* comunica un placer al espectador, atrae su estima y es admitida bajo la denominación honorable de virtud o mérito. ¿No son la justicia, la fidelidad, el honor, la veracidad, la lealtad, la castidad, estimadas únicamente en base a su tendencia a promover el bien de la sociedad? ¿No es inseparable esa tendencia de la humanidad, la benevolencia, la compasión, la generosidad, la gratitud, la moderación, la ternura, la amistad y todas las demás virtudes sociales? ¿Puede dudarse que la laboriosidad, la prudencia, la frugalidad, la reserva, el orden, la perseverancia, la previsión, el juicio y toda esta clase de virtudes y talentos, cuyo catálogo no cabría en muchas páginas; puede dudarse, digo, de que la tendencia de estas cualidades a promover el interés y la felicidad de su poseedor es el único fundamento de su mérito? ¿Quién puede cuestionar que una mente que mantiene una continua serenidad y buen humor, una

---

<sup>15</sup> IPM, IX , pp. 144-145.

noble dignidad y un espíritu intrépido, una buena voluntad y un afecto tiernos hacia todos los que la rodean, como tiene más goce dentro de sí misma, es también un espectáculo más animoso y alegre que si estuviera abatida por la melancolía, atormentada por la ansiedad, irritada por la rabia o hundida en la depravación y en la vileza más abyectas? Y en lo que se refiere a las cualidades inmediatamente *agradables a los demás*, ellas hablan suficientemente por sí mismas; y verdaderamente ha de ser un infeliz en su propio temperamento, o en su situación y relaciones, quien nunca haya percibido los encantos de un ingenio divertido o de una afabilidad fluida, de una fina modestia o de una amable gentileza en la conversación y en los modales.<sup>16</sup>

Tenemos ya, entonces, nuestro catálogo de virtudes y los principios o circunstancias en que las mismas se resuelven. Será virtuosa toda cualidad que pueda entrar dentro de la clasificación siguiente:

1. Útil a los demás.
2. Útil a su poseedor.
3. Inmediatamente agradable para los demás.
4. Inmediatamente agradable para quien la posea.<sup>17</sup>

Por supuesto, Hume especificará que si una acción es virtuosa o viciosa lo es sólo en tanto que signo de alguna cualidad duradera de la mente, que se manifiesta en toda la conducta, y forma parte del carácter personal. Las acciones mismas, en tanto que no procedan

---

<sup>16</sup> IPM, IX, p. 150.

<sup>17</sup>Véase, como mero ejemplo, David Hume: *A Treatise of Human Nature*. Edited with an Analytical Index by L. A. Selby-Bigge. 2<sup>nd</sup> edition with text revised and variant readings by P. H. Nidditch. Clarendon Press, Oxford, 1985, III, III, I, p. 591 (de ahora en adelante citaremos como *Treatise*, seguido de los números del Libro, la Parte, la Sección, y de la página correspondiente). Este planteamiento recuerda lo que en *La república* Glaucón le pregunta a Sócrates:

“¿no crees que existe una clase de bienes que aspiramos a poseer no en atención a los efectos que producen, sino apreciándolos por ellos mismos; por ejemplo, la alegría y cuantos placeres, siendo inofensivos, no producen ninguna consecuencia duradera, sino únicamente el goce de quien los posee?”

-Sí –respondí–, creo en la existencia de esos bienes.

-¿Y qué? ¿no hay otros que apreciamos tanto en gracia a ellos mismos como en consideración a sus resultados; por ejemplo, la inteligencia, la vista o la salud? Porque en mi opinión son estas dos razones las que hacen que estimemos tales bienes.”

Platón: *La república*. Introducción de Manuel Fernández-Galiano. Traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Alianza Ed., Madrid, 2001, pp. 118-119. 357 b-c.

de un principio constante, no tienen influencia sobre el amor o el odio y nunca se consideran en la moral<sup>18</sup>. También hay que aclarar que una misma cualidad puede incluirse en varias categorías. Pensemos, por ejemplo, en que el buen humor resulta inmediatamente agradable tanto a la persona que lo posee como a todos los que están en contacto con él. O que la honradez y la sinceridad son cualidades que resultan útiles a los demás, pero que una vez que se han establecido sobre este fundamento, acaban resultando útiles para la persona que las posee, pues se convierten en fuente de consideración y confianza. Igual de importante es la observación de que determinados comportamientos o rasgos del carácter sólo llegan a ser virtuosos cuando van acompañados por la benevolencia; y así Hume escribe que “la valentía y la ambición, cuando no están reguladas por la benevolencia, sólo son adecuadas para crear un tirano o un peligro público. El caso es el mismo con la capacidad de juicio y la inteligencia, y con todas las cualidades de esa clase. En sí mismas son indiferentes con respecto a los intereses de la sociedad, y tienen una tendencia hacia el bien o el mal de la humanidad según sean dirigidas por esas otras pasiones.”<sup>19</sup>

¿Cómo podemos valorar esta teoría moral? ¿Qué problemas presenta? Y, sobre todo, ¿qué tiene que decirnos en relación a esa diversidad de valoraciones morales que constituía nuestro punto de partida? En cuanto al valor de su teoría Hume piensa que en la vida normal el principio que defiende (que el mérito personal consiste enteramente en la posesión de cualidades mentales útiles o inmediatamente agradables para la misma persona o para los demás) se mantiene siempre de forma incondicional; y que “cuando realizamos algún

---

<sup>18</sup> Véase *Treatise*, III, III, I, p. 575.

<sup>19</sup> *Treatise*, III, III, III, p. 604. Uno no puede sino recordar las brillantes palabras de Kant al comienzo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: “El entendimiento, el ingenio, la capacidad de juzgar, y como quiera que se llamen por lo demás los *talentos* del espíritu, o el buen ánimo, la decisión, la perseverancia en las intenciones, como propiedades del *temperamento*, son, sin duda, en diversos respectos, buenos y deseables, pero también pueden llegar a ser en extremo malos y nocivos si la voluntad que ha de hacer uso de estos dones naturales, y cuya peculiar constitución se llama por eso *carácter*, no es buena.” Immanuel Kant: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edición bilingüe y traducción de José Mardomingo. Ed. Ariel, Barcelona, 1996, p. 117.

panegírico o alguna sátira, cuando aplaudimos o censuramos una conducta o acción humana, no se recurre nunca a ninguna otra consideración de alabanza o censura.”<sup>20</sup> Y la verdad es que parece difícil poner alguna objeción a esta observación. Otra cosa es que no presente dificultades, y que se trate, además, de dificultades que al hacer más compleja la teoría hasta ahora presentada la hacen tomar conciencia del problema de la diversidad cultural. Analicemos, pues, esas dificultades.

Habíamos visto que para elaborar un catálogo de cualidades positivas (es decir, virtudes) Hume nos proponía que recurriéramos, por una parte, a la propia naturaleza del lenguaje y, por otra parte, a la introspección, ¿qué cualidades me gustaría que los demás me atribuyeran?<sup>21</sup> Pues bien, cada uno de estos procedimientos plantea un problema del que Hume es muy consciente. En cuanto al recurso a los elementos valorativos presentes en el mismo lenguaje, puede muy bien que no alcancen a especificar el contenido concreto de aquello que aplaudimos. Para aclarar esto nada mejor que ceder la palabra al propio Hume, pues en su ensayo ya citado “De la norma del gusto” afirma:

“Quienes fundan la moral en el sentimiento, más que en la razón, se inclinan a ... mantener que en todas las cuestiones referentes a la conducta y a las costumbres, la diferencia entre los hombres es realmente más grande que lo que aparece a primera vista. Es obvio, sin duda, que escritores de todas las naciones y todas las épocas coinciden en aplaudir la justicia, la humanidad, la magnanimidad, la prudencia, la veracidad; y en censurar las cualidades opuestas. Incluso se encuentra que los poetas y otros autores, cuyas composiciones están calculadas principalmente para complacer a la imaginación, desde HOMERO hasta FENELON, inculcan los mismos preceptos morales, y conceden su aplauso y censura a las mismas virtudes y vicios. Esta gran unanimidad se atribuye usualmente a la influencia de la simple razón; que en todos estos casos, mantiene sentimientos similares en todos los hombres y evita esas controversias a las que las ciencias abstractas están tan expuestas. En tanto que la unanimidad sea real, esta explicación puede admitirse como satisfactoria. Pero también debemos admitir que una parte de la aparente armonía en la moral puede explicarse a partir de la misma

---

<sup>20</sup> IPM, IX, p. 141.

<sup>21</sup> Es importante destacar que Hume *no* dice que se trate de cualidades que me gustaría poseer, sino de cualidades que me gustaría que los demás pensaran que poseo, lo que es completamente distinto. A lo mejor yo no tengo ningún deseo de ser honrado, justo o sincero; y de hecho no me importa no serlo siempre que me beneficie; pero sin duda preferiré que los demás me atribuyan esas cualidades.

naturaleza del lenguaje. La palabra *virtud*, con su equivalente en todas las lenguas, implica elogio; igual que la palabra *vicio* implica censura. Y nadie, sin caer en la impropiedad más obvia y grande, podría fijar un valor de reproche a un término que en la aceptación general se comprende en un buen sentido; o conceder aplauso donde el idioma requiere desaprobación. Los preceptos generales de HOMERO, en tanto que los proporciona, nunca serán objeto de controversia; pero es obvio que cuando representa escenas particulares de conducta, y representa el heroísmo en AQUILES y la prudencia en ULISES, entremezcla un grado mucho mayor de ferocidad en el primero y de astucia y fraude en la segunda de lo que FENELON admitiría. El sagaz ULISES del poeta GRIEGO parece deleitarse en mentiras y ficciones, y a menudo las emplea sin ninguna necesidad o incluso beneficio. Pero su más escrupuloso hijo, en el escritor EPICO francés, se expone a sí mismo a los peligros más inminentes antes que alejarse de la línea más precisa de la verdad y la veracidad.

Los admiradores y seguidores del CORAN insisten en los preceptos morales excelentes intercalados a lo largo de toda esta obra absurda y disparatada. Pero hay que suponer que las palabras ARABES que corresponden a las INGLESAS equidad, justicia, temperancia, mansedumbre, caridad, son tales que en función de su uso constante en esa lengua, deben siempre tomarse en un buen sentido, y sería considerado como la mayor ignorancia, no de la moral, sino del lenguaje, haberlas mencionado con cualquier epíteto además de los de aplauso y aprobación. Pero, ¿podríamos saber si el supuesto profeta había obtenido realmente un sentimiento justo de la moral? Atendamos a su narración; y pronto encontraremos que alaba a tales casos de traición, inhumanidad, crueldad, venganza, y fanatismo, que son completamente incompatibles con una sociedad civilizada. No parece que se atienda allí a ninguna norma fija de justicia; y cada acción es elogiada o censurada sólo en tanto que resulta beneficiosa o perjudicial para los verdaderos creyentes.

El mérito de proporcionar preceptos generales verdaderos en la ética es de hecho muy pequeño. Quienquiera que recomienda una virtud moral, no hace más que lo que está implicado en los mismos términos.”<sup>22</sup>

Podemos ya obtener, por consiguiente, una primera conclusión. El análisis del lenguaje no nos ayuda tanto como parecía prometer a la hora de encontrar nuestro catálogo de virtudes, y lo que es más, puede esconder diferencias profundas de valoración. La unanimidad moral que parecen transmitirnos las lenguas puede ser más aparente que real.

Que el otro recurso, acudir a la introspección y preguntarnos qué cualidades nos gustaría que los demás nos atribuyeran también tiene algo de insatisfactorio puede apreciarse muy bien en función de un mero ejemplo. Muchas personas a lo largo de la

---

<sup>22</sup> *Essays*, pp. 227-229.; y véase IPM, VII, p. 126.

Historia y en el propio momento en el que Hume estaba escribiendo habrían colocado a la piedad como la virtud más importante que desearían que se les atribuyera. ¿No deberíamos entonces preguntarnos cómo es que Hume no la incluye en su catálogo de virtudes? Lo cierto es que en ese catálogo están ausente de forma notable lo que podemos denominar las virtudes típicas de la religión: el ayuno, el celibato, la mortificación, etc... Hume, por supuesto, era plenamente consciente de esta ausencia; pero, ¿qué justificación puede ofrecer de la misma?<sup>23</sup> ¿No habíamos quedado en que nuestro punto de partida iba a ser atenernos a la experiencia, a lo que las personas quisieran que se les atribuyera? Podríamos reformular esta misma pregunta de otra forma: el hombre de Hume que se pregunta qué virtudes le gustaría que los demás pensarán que tiene, ¿es cualquier hombre real, ya condicionado socialmente por unas pautas culturales y unas creencias asumidas? Si este es el caso, no parece que pueda haber muchas dudas de que las virtudes religiosas habrían de ocupar una parte muy importante de nuestro catálogo. Luego el procedimiento que Hume nos propone sólo funciona si quien se hace esa pregunta es un hombre no condicionado por falsas creencias o percepciones, un hombre en muchos sentidos más ideal que real. El procedimiento de Hume no es, por lo tanto, meramente descriptivo; sino que ya presenta evaluaciones desde su mismo comienzo. Descarta las opiniones de algunas personas, y estaría dispuesto a aceptar otras. ¿No será, en suma, un procedimiento circular? Alasdair MacIntyre está apuntando en la misma dirección cuando escribe: “hubo un período del siglo XVIII en que fue un hecho común hacer constar – tanto en lápidas sepulcrales como en obras filosóficas- que las virtudes no eran más que aquellas cualidades que generalmente encontramos placenteras o útiles. La singularidad de esta sugerencia radica en el hecho de que lo que encontramos por lo general placentero o útil dependerá generalmente de qué virtudes se posean y cultiven en nuestra comunidad. De ahí que las virtudes no puedan definirse o identificarse en términos de lo placentero o lo útil.”<sup>24</sup> En cierta medida esta crítica es correcta. Ya William James había destacado que completamente al margen del placer inmediato que una experiencia sensible pueda proporcionarnos, nuestra actitud moral

---

<sup>23</sup> Para un análisis de la contraposición entre la concepción de Hume de la virtud y las virtudes religiosas véanse las pp. 19-23 de mi Introducción a la edición de IPM que estamos citando.

<sup>24</sup> A. MacIntyre: *Tras la virtud*. Traducción castellana de Amelia Valcárcel. Ed. Crítica, Barcelona, 1987, p. 202. En la p. 289 MacIntyre escribe que la lápida en memoria del capitán Cook, erigida por Sir Hugh Palliser en 1780 en su propia tierra, habla de Cook como poseedor de <<toda cualidad útil y amable>>”

general al procurarnos o sufrir la experiencia trae consigo una satisfacción o desagrado de carácter secundario<sup>25</sup>. Uno puede experimentar el placer de fumar y el profundo desagrado de no tener la fuerza de voluntad suficiente para dejar ese hábito que considera nocivo. Y se nos ocurre pensar que en el ámbito de la sexualidad el sentido de culpa por lo que uno está haciendo puede destruir el placer primario. Hemos de concluir, por consiguiente, que lo que yo encuentre agradable dependerá en un grado considerable de mi educación. El placer de jugar al ajedrez se adquiere. Igual que el placer de participar en una peregrinación religiosa. Hume debería reconocer que se encuentra ahora en una situación intelectualmente bastante incómoda. Resulta que no podemos definir la virtud a partir de lo útil y lo inmediatamente agradable, porque es según las virtudes (o la educación) que poseamos que encontraremos útiles o agradables unas acciones u otras. MacIntyre imagina una posible respuesta a esta crítica: “A esto puede replicarse que seguramente existen cualidades que son útiles y placenteras para los seres humanos *quaniembros* de una especie biológica concreta en su medio ambiente particular. La medida de utilidad o placer la siente el hombre *quanimal*, el hombre previo a cualquier cultura.” Pero su respuesta es tajante: “el hombre sin cultura es un mito. Ciertamente nuestra naturaleza biológica pone límites a toda posibilidad cultural; pero el hombre que no tiene más que naturaleza biológica es una criatura de la que nada sabemos”<sup>26</sup>.

¿Qué podría decir Hume en este contexto? ¿Cómo podría salir del atolladero teórico al que parece habernos conducido? De momento, habría que recalcar que apelar a la biología, a la naturaleza no es un absurdo. La mayoría de los hombres prefieren el bienestar y el confort al hambre y la miseria. No está de más recordar que las migraciones se producen de países pobres a países ricos. No parece muy de temer el que las masas europeas descubran de pronto los atractivos de vivir en la actual Liberia. En general preferimos que nuestra vida sea larga a que sea corta, y por eso podemos definir como virtuoso aquello que tiende a prolongar y hacer más segura y agradable nuestra vida (la del conjunto) sobre la Tierra. Luego apelar a una naturaleza humana a la que la cultura sirve de instrumento no es algo descabellado. Por lo menos como forma de evaluar nuestras

---

<sup>25</sup> Vease W. James: *The Varieties of Religious Experience*. Edited with an Introduction by Martin E. Marty. Penguin, Harmondsworth, 1985, p. 298.

<sup>26</sup> A. MacIntyre: *loc. cit.*

construcciones culturales. Y, desde luego, en Hume hay un intento de descubrir una naturaleza humana común. Visto desde esta perspectiva, el procedimiento que Hume nos propone habría de verse como un círculo que se va refinando a cada vuelta del mismo (surgiendo así una espiral). En este caso, estaríamos ante un punto de partida que puede conducirnos a puntos de vista equivocados (como admitir la piedad religiosa en nuestro catálogo de virtudes), pero que nos da la capacidad de iniciar una investigación con el suficiente impulso y capacidad de progreso como para que a su debido tiempo podamos corregir los errores del primer momento. Así, la reflexión corrige nuestro aprecio por la piedad religiosa cuando nos convencemos –como piensa Hume que debiéramos hacer– de que no hay ningún fundamento racional para creer en la existencia de una divinidad. Empieza ya a apuntar aquí el papel de la razón y la idea de que existe el progreso moral. La razón, al proporcionarnos una visión más real del universo en el que vivimos y del resultado de nuestras acciones en el mismo (en el mundo natural y en el social), es decir, de la utilidad de nuestros comportamientos, nos obliga a reelaborar nuestros juicios morales sobre estos.

Pero con la respuesta anterior todavía no nos enfrentamos de manera radical al relativismo o a un subjetivismo extremo. A la idea de que cada persona o sociedad puede encontrar utilidad y agrado en cualidades muy distintas; luego sería perfectamente legítima la existencia de catálogos alternativos de virtudes. Para enfrentarse a este problema en el pensamiento de Hume hay que recurrir a su “Un diálogo”. Sin atender a este escrito difícilmente podrán entenderse todos los recursos de su filosofía moral a la hora de abordar las complejidades de lo que podemos llamar el pluralismo moral. El contenido de un “Diálogo” ya estaba en cierto sentido anunciado (por lo menos, la necesidad del mismo) en la *Investigación sobre el entendimiento humano*. Allí Hume declaraba:

“Es universalmente admitido que hay una gran uniformidad en las acciones de los hombres de todas las naciones y edades, y que la naturaleza humana permanece la misma en lo que respecta a sus principios y operaciones. Los mismos motivos han producido siempre las mismas acciones; los mismos acontecimientos se siguen de las mismas causas. La ambición, la avaricia, el amor propio, la vanidad, la amistad, la generosidad, el espíritu cívico: estas pasiones, mezcladas en diferentes combinaciones y repartidas por la sociedad, han sido desde el principio del mundo, y siguen siendo, la fuente de toda acción y empresa que haya podido observarse en la humanidad. ¿Se desean conocer los sentimientos, las inclinaciones y el modo de

vida de los griegos y de los romanos? Estúdiense bien el temperamento y las acciones de los franceses y de los ingleses. No puede uno andar muy descaminado al proyectar sobre los primeros la *mayoría* de las observaciones realizadas a propósito de los últimos. Hasta tal punto la humanidad es la misma en todo momento y lugar que, en este sentido, la historia no nos da a conocer nada nuevo o extraño. Su principal utilidad es tan sólo descubrir los principios universales y constantes de la naturaleza humana, al mostrarnos al hombre en toda suerte de situaciones y circunstancias, y suministrarnos los materiales con los que podemos hacer nuestras observaciones y familiarizarnos con las fuentes usuales de la acción y del comportamiento humanos. Estas crónicas de guerras, intrigas, facciones y revoluciones son otras tantas colecciones de experiencias (*experiments*) con las que el político o el filósofo moral fijan los principios de su ciencia, de la misma manera que el físico o filósofo natural se familiariza con la naturaleza de las plantas, minerales y otros objetos externos, por los experimentos que hace de ellos. La tierra, el mar y los otros elementos estudiados por Aristóteles e Hipócrates no son más semejantes a los que, en la actualidad, están bajo nuestra observación, que los hombres descritos por Polibio y Tácito lo son a quienes ahora gobiernan el mundo.”<sup>27</sup>

Este texto no parece llevarnos muy lejos. Todo lo contrario. Nos está hablando de una naturaleza humana permanente, de una humanidad idéntica en todo momento y lugar, y de que, por lo tanto, la historia no puede enseñarnos nada nuevo. Aquí estaría la justificación de quienes han pensado que Hume tendría una visión ahistórica del hombre, por ejemplo R. G. Collingwood y F. Meinecke<sup>28</sup>. Desde luego, desde este planteamiento difícilmente podría abordarse la variedad de opciones morales que la historia *sí* nos proporciona. Es más, cabría el peligro de que desde esa concepción de la naturaleza humana -obtenida, por ejemplo, a partir de generalizaciones sobre el comportamiento de una clase social del siglo XVIII, aquella con la que Hume más se relacionaba- se rechazaran como increíbles los testimonios que nos hablan de comportamientos diferentes. Que el peligro es real puede apreciarse por cómo continúa Hume el pasaje anterior:

“Si un viajero, al volver de un país lejano, nos trajera información de hombres totalmente distintos de cualquiera de los que hemos tratado, hombres que

---

<sup>27</sup> *Investigación sobre el conocimiento ...*, ed. cit., sec. 8, pp. 107-108.

<sup>28</sup> Para la opinión de estos autores y para una defensa del planteamiento de Hume véase el capítulo titulado “Social experience and the uniformity of human nature” de Duncan Forbes: *Hume's Philosophical Politics*. Cambridge University Press, Cambridge, 1975, pp. 102-121.

carecen totalmente de avaricia, ambición, deseo de venganza, que no conocen más placer que la amistad, la generosidad y el espíritu cívico, inmediatamente reconoceríamos la falsedad de sus afirmaciones a partir de estos hechos y demostraríamos que era un mentiroso, con la misma seguridad que si hubiera llenado su relato de centauros y dragones, milagros y prodigios. Si queremos revelar una falsedad histórica cualquiera, no podemos emplear argumento más convincente que demostrar que las acciones de cualquier persona son totalmente contrarias al curso de la naturaleza y que, en esas circunstancias concretas, no existen motivos que induzcan a una conducta semejante. Debe sospecharse de la veracidad de Quinto Curcio tanto cuando describe el valor sobrenatural de Alejandro, que le llevaba a acometer individualmente a multitudes, como cuando describe la fuerza y actividad sobrenaturales por las que pudo resistirlas. Tan fácilmente reconocemos una uniformidad en las motivaciones y acciones humanas, como en las operaciones del cuerpo.”<sup>29</sup>

A un lector poco precavido podría parecerle que es como si Hume estuviera profundizando en el mismo error. No se estaría dando cuenta de que las motivaciones y las acciones humanas tienen mucho de simbólicas, y que por eso son diferentes de las operaciones del cuerpo. En suma, una parte muy importante de nuestro comportamiento constituye un lenguaje, y por tanto es convencional. Sólo puede ser entendido atendiendo a una historia, a un contexto cultural, en suma. Por eso, Hume se apresura a matizar sus declaraciones anteriores. Quería dejar bien claro que se propone construir una ciencia del hombre -y para eso necesitaba un objeto estable y uniforme-, pero por otra parte tiene que reconocer, pues es un dato que nos proporciona la experiencia, la propia diversidad humana. Las afirmaciones anteriores son complementadas, entonces, de la siguiente manera:

“no debemos suponer que esta uniformidad de las acciones humanas se realiza hasta el punto de que todo hombre, en las mismas circunstancias, obrará exactamente de la misma manera, sin contar con la diversidad de caracteres, prejuicios y opiniones. En ningún ámbito de la naturaleza se encuentra uniformidad en todos los detalles. Por el contrario, con la observación de la diversidad de conducta en distintos hombres, podemos formar una mayor variedad de principios que, sin embargo, suponen cierto grado de uniformidad y regularidad.

¿Son distintas las costumbres de los hombres en diferentes épocas y países? Este hecho nos enseña la gran fuerza de la costumbre y de la educación que

---

<sup>29</sup> loc. cit.

conforman la mente humana desde la infancia y le moldean un carácter fijo y establecido.”<sup>30</sup>

Luego, parece que hemos llegado a uno de los principios estables de la naturaleza humana (que es lo que Hume afirmaba buscar al principio del párrafo que estamos citando): una de las cosas en las que los hombres son verdaderamente uniformes es en la influencia que sobre ellos ejerce la costumbre y la educación. En su ensayo “Sobre el comercio” afirma claramente su postura: “El hombre es un ser muy variable, y susceptible de opiniones, principios y reglas de conducta muy diferentes. Lo que puede ser verdadero mientras que se adhiere a una forma de pensar se encontrará que es falso cuando ha abrazado un conjunto opuesto de costumbres y opiniones.”<sup>31</sup> Ahora bien, decir esto es muy poco, al menos mientras no bajemos a un terreno más concreto y nos preguntemos, entre otras cosas, por los límites de esta variabilidad, si es que los hay<sup>32</sup>. Este es el lugar que dentro del conjunto de la obra de Hume ocupa su “Un diálogo”. Si hace un momento se nos decía que no deberíamos creer a “un viajero que, al volver de un país lejano, nos trajera información de hombres totalmente distintos de cualquiera de los que hemos tratado”, Hume necesitará complementar esta tesis con la discusión de cuándo sí deberíamos aceptar el testimonio de un viajero, aunque lo que nos diga pueda resultarnos a primera vista increíble.

En “Un diálogo” Hume nos presenta a un tal Palamedes, quien relata que ha pasado una parte considerable de su vida en Fourli, una nación a cuyos habitantes encontró en su mayor parte “extremadamente civilizados e inteligentes”. Lo destacable es que sus opiniones morales resultaban “diametralmente opuestas a las nuestras” (se supone que a las opiniones de la Gran Bretaña del momento). Palamedes explica que a su llegada encontró que tenía que someterse a un doble esfuerzo: no sólo aprender el significado de los términos del lenguaje hablado en Fourli; sino también “conocer el sentido de estos términos

---

<sup>30</sup> loc. cit.

<sup>31</sup> *Essays*, pp. 255-256.

<sup>32</sup> Y puede que al final no estemos en condiciones de responder a esta pregunta. En su ensayo “De la libertad civil” Hume reconoce que: “No sabemos con seguridad de qué grado de refinamiento en la virtud o en el vicio es susceptible la naturaleza humana, ni qué puede esperarse de la humanidad a partir de una gran revolución en su educación, costumbres y principios.” *Essays*, pp. 87-88.

y el elogio o la censura unidos a ellos.” Dirá: “Después que una palabra me había sido explicada, y se me había descrito el carácter que expresaba, yo concluía que tal epíteto debía ser de forma necesaria el reproche más grande del mundo”, pero la experiencia le mostraba inevitablemente que sus conclusiones estaban equivocadas<sup>33</sup>. Luego, parece quedar claro que uno de los procedimientos que Hume había propuesto que utilizáramos para elaborar el catálogo de las virtudes lo que nos muestra son las virtudes de *nuestra* sociedad, de la cultura que nuestro lenguaje expresa. En Fourli, destacará Palamedes, los amores homosexuales son aprobados y aceptados con plena normalidad, el suicidio es admirado en tanto que forma de evitar el sufrimiento que conlleva la enfermedad. La moderación en algunos casos se lleva a un extremo que resultaría incompatible con nuestro sentido de la dignidad (por ejemplo, dejarse golpear con tal de poder concluir de forma exitosa un proyecto importante), y el asesinato y el parricidio no parece que despierten ningún horror. La respuesta del interlocutor de Palamedes (al que podemos identificar con Hume) es afirmar que “Costumbres tan bárbaras y salvajes no son sólo incompatibles con un pueblo inteligente y civilizado, como dijiste que eran; sino que apenas son compatibles con la naturaleza humana.”<sup>34</sup> Pero Palamedes va a revelar que todo el rato, bajo nombres imaginarios, ha estado hablando de los atenienses del mundo antiguo. Ha intentado poner de relieve que “un ATENIENSE de mérito podía ser un hombre al que entre nosotros se le consideraría incestuoso, parricida, asesino, un traidor ingrato, perjuro, ... Y habiendo vivido de esta manera, su muerte podría ser enteramente consecuente. Podría concluir la escena con un acto desesperado de suicidio ... Y, a pesar de todo esto, tendría estatuas, si no altares, erigidas en su memoria”<sup>35</sup>.

La respuesta de Hume es una descripción de las costumbres de la Francia del momento. ¿Cómo reaccionarían los atenienses ante la información de que existe un país en el que el adulterio goza de la mayor boga y estima, en el que todo hombre educado escoge como amante a una mujer casada, la esposa quizá de un amigo, y en donde al mismo tiempo se enorgullece de su aceptación y complacencia con respecto a su propia esposa, a la que utiliza para promover sus intereses animándola a prostituir sus encantos? ¿Qué

---

<sup>33</sup> Véase IPM, “Un diálogo”, p. 202.

<sup>34</sup> IPM, “Un diálogo”, p. 206.

<sup>35</sup> IPM, “Un diálogo”, p. 208.

pensarían de los duelos, del hecho de que los franceses estén dispuestos a batirse a muerte, aunque sea con un amigo, por cualquier burla, pero que nunca desenvainen la espada para acabar con su propia vida, librándose así de la miseria y el dolor? Como escribe Hume: “Un hombre de rango, remaría en las galeras, mendigaría su pan, se pudriría en una prisión, sufriría cualquier tortura y, a pesar de todo, conservaría su miserable vida. Antes que escapar de sus enemigos mediante un noble desprecio de la muerte, recibiría de forma infame la misma muerte de sus enemigos, agravada por sus triunfantes insultos y por los sufrimientos más intensos.”<sup>36</sup>

Por otra parte, si los atenienses se enorgullecían de su libertad, ¿no parecen complacerse los franceses en la tiranía, en amar, servir y obedecer a su rey, e incluso en morir por su satisfacción más pequeña? ¿No sería inevitable que los griegos pensaran que les estábamos hablando de una especie inferior? Y, ¿qué pensarían de los conventos y los monasterios, en donde acaban encerrados unos hijos para que otro pueda disfrutar de toda la fortuna familiar y revolcarse en medio de los placeres que el mundo puede ofrecer?

A Palamedes no le preocupa esta disparidad de valoraciones, porque se apresura a aclarar que no pretendía ensalzar a los modernos sobre los antiguos o a la inversa. Por el contrario: “Sólo pretendía representar la incertidumbre de todos estos juicios sobre caracteres; y convenceste de que la moda, la usanza, la costumbre y la ley son el principal fundamento en todas las determinaciones morales. Los ATENIENSES eran ciertamente un pueblo inteligente y civilizado; si alguna vez hubo uno; y, sin embargo, a su hombre de mérito se lo podría considerar con horror y abominación en esta época. Los FRANCESES son también, sin duda, un pueblo muy civilizado e inteligente y, sin embargo, su hombre de mérito podría, con los ATENIENSES, ser objeto del mayor desprecio y ridículo, e incluso aborrecimiento.”<sup>37</sup> La conclusión no puede ser más clara. El escepticismo, la idea de que es imposible fijar una norma moral, es la única postura coherente.

Este es el razonamiento que Hume va a intentar combatir. Una comparación le sirve para mostrar la estrategia que a tal efecto va a utilizar: el Rin corre hacia el norte, el Ródano hacia el sur; sin embargo, ambos parten de la misma montaña y en sus direcciones opuestas obedecen a la misma ley de la gravedad. ¿No podría haber principios universales

---

<sup>36</sup> IPM, “Un diálogo”, p. 210.

<sup>37</sup> IPM, “Un diálogo”, p. 211.

en la moral que al operar bajo circunstancias diferentes producen comportamientos morales contrapuestos? Hume vuelve a insistir aquí en su teoría moral: “Parece que nunca hubo una cualidad que alguien recomendara como una virtud o excelencia moral sino en razón de resultar *útil o agradable* al *mismo* hombre o a *otros*. Porque, ¿qué otra razón puede darse para el elogio o la aprobación? O ¿qué sentido tendría ensalzar un *buen* carácter o una *buen*a acción que al mismo tiempo se admite que *no son buenas para nada*? Por lo tanto, todas las diferencias en la moral pueden reducirse a este único fundamento general, y se las puede explicar por los puntos de vista diferentes que la gente tiene de estas circunstancias.”<sup>38</sup>

Vamos a dejar que el lector intente explicar por sí mismo las diferencias descritas entre los atenienses y los franceses buscando la utilidad y el placer particulares que cada conducta diferente pueda proporcionar (por supuesto, Hume ofrece su propia explicación, pero no tenemos tiempo de exponer su análisis). Lo importante es el método que aquí se nos está ofreciendo. Algunas diferencias se explican atendiendo a cómo una misma naturaleza humana responde a circunstancias diferentes. Nuestro autor ya había observado que la memoria era más importante en el mundo antiguo que en el moderno. En este último no son tan importantes los elegantes discursos sin apuntes, y existe la confianza en los documentos escritos. Luego, al variar la utilidad varía la consideración de la virtud<sup>39</sup>. Lo mismo ocurre con la valentía, no es lo mismo su utilidad en una sociedad guerrera que en una sociedad que disfruta de una paz estable. En esta última, un espíritu emprendedor y atento a las necesidades del comercio resultará mucho más útil que el valor físico, y obtendrá por lo tanto mayor atención y consideración.

Otras veces ocurre que conclusiones más acertadas de nuestra razón, basadas en una experiencia mucho más amplia de los efectos de una conducta o una cualidad, alteran la

---

<sup>38</sup> IMP, “Un diálogo”, p. 215. En una de sus cartas Hume escribirá con razón: “Sólo debo quejarme un poco porque me atribuye las opiniones que he puesto en boca del escéptico en el Diálogo. He intentado sin duda refutar al escéptico con toda la fuerza de que dispongo, y debe reconocerse que mi refutación es sincera, porque se ha obtenido de los principios esenciales de mi sistema. Pero usted me imputa tanto las opiniones del escéptico como las de su antagonista. Algo que no puedo admitir. En todo diálogo nada más que una persona puede suponerse que representa al autor.” David Hume: *The Letters of David Hume*. Edited by J. Y. T Greig. 2 volumes. Oxford University Press, Oxford, 1932. Vol. I, p 173.

<sup>39</sup> Véase IPM, VI, pp. 109-110.

consideración de la misma como viciosa o virtuosa. En la sección II de la *Investigación sobre los principios de la moral* Hume ya había destacado el progreso moral que esto implica: “Si se encuentra que ha prevalecido una opinión errónea, abrazada a partir de apariencias; tan pronto como una experiencia más amplia y un razonamiento más sólido nos proporcionan nociones más adecuadas de los asuntos humanos, nos retractamos de nuestra primera opinión y ajustamos de nuevo los límites del bien y el mal morales.”<sup>40</sup> Veamos un ejemplo que Hume nos propone: “Durante mucho tiempo se consideró al lujo, o cierto refinamiento en los placeres y comodidades de la vida, como la fuente de toda corrupción en el gobierno y la causa principal del surgimiento de facciones, sediciones, guerras civiles, y la pérdida total de la libertad. Por esta razón se lo juzgó universalmente como un vicio y se convirtió en un tema de declamación para todos los autores satíricos y los moralistas severos. Aquellos que prueban, o que intentan probar, que tales refinamientos tienden más bien al incremento de la laboriosidad, de la civilización y de las artes, regulan de nuevo tanto nuestros sentimientos *morales* como *políticos*, y representan como laudable o inocente lo que anteriormente se había considerado como pernicioso y censurable.”<sup>41</sup> Otro ejemplo parecido es el del heroísmo y la gloria militar. Podemos sentirnos extraordinariamente impresionados por comportamientos de este tipo, y ello hasta el punto de que consideremos su búsqueda como el mérito más importante al que podemos aspirar. Pero una reflexión serena sobre la experiencia histórica de sus consecuencias puede llevarnos a tomar conciencia de los numerosos males que las guerras y los enfrentamientos provocan. Cuando ante nuestros ojos (real o imaginativamente) están presentes la devastación de una provincia o el saqueo de una ciudad, escribe Hume, podemos sentirnos más inclinados a odiar que a admirar la ambición de los héroes<sup>42</sup>. Aquí vemos cómo un

---

<sup>40</sup> IPM, II, p. 44.

<sup>41</sup> IPM, II, p. 45; y véase su escrito “Del refinamiento en las artes”, *Essays*, pp. 268-280. Para la historia de la transformación de la preocupación por el lujo de viciosa en virtuosa puede verse el excelente estudio de Thomas A. Horne: *El pensamiento social de Bernard Mandeville. Virtud y comercio en la Inglaterra de principios del siglo XVIII*. Traducción de Celia Aidé Paschevo. F.C.E., México, 1982. Otros ejemplos que pone Hume de acciones que en un determinado momento han sido consideradas virtuosas, pero que luego han llegado a verse como teniendo resultados negativos (con lo que se ha cambiado la valoración moral de las mismas) son la práctica de dar limosnas, el tiranicidio, y la liberalidad de los príncipes. Véase IPM, pp. 44-45.

<sup>42</sup> Véase *Treatise*, III, III, II, pp. 600-601; pero es importante tomar en consideración cómo continúa Hume su reflexión.

sentimiento es controlado y transformado por otro; y es la razón la que puede muy bien habernos proporcionado la ocasión de experimentar el segundo. La reflexión nos permite percibir las consecuencias nefastas de una acción o de una tendencia que hasta ese momento valorábamos positivamente.

Un caso especialmente importante en el que la razón interviene es el de las virtudes religiosas. Para Hume estas son el producto de creencias metafísicas que él considera injustificadas; específicamente, de la creencia en la existencia de otra vida tras la muerte y en un Dios que decidirá nuestro destino recompensándonos o castigándonos en función del grado de adoración y respeto hacia el mismo de que hayamos dado muestra. El hombre religioso sabe perfectamente que buscando lo útil y lo agradable no se diferencia en nada de quienes no tienen ninguna perspectiva sobrenatural. Ha de comprometerse, entonces, con algo especial, con algo que sólo tenga sentido a partir de la asunción de que existe una divinidad; y es así cómo acabará valorando lo inútil (al menos desde la perspectiva mundana) y lo desagradable; cosas como el ayuno, el celibato, y el gusto por la humildad y la humillación de uno mismo. Pero una vez que nos convencemos de que no hay pruebas de la existencia de un ser superior, y que lo más probable es que seamos criaturas finitas (si todo a nuestro alrededor nace, se desarrolla y perece, ¿por qué habríamos de ser una excepción?), habría llegado el momento de abandonar tales supuestas virtudes y afirmarnos en lo único que puede hacernos felices: nuestras disposiciones naturales.

Por otra parte, para explicar la diversidad de valoraciones morales en muchos casos hay que acudir –como ya hemos mencionado en otro momento- a la educación. Esta, al dar un sesgo temprano a la mente, puede producir una propensión hacia un tipo de cualidades, y no hacia otras. Es más, esto se ve facilitado por la existencia de cuatro fuentes del sentimiento moral (como ya sabemos: lo agradable a uno mismo, lo agradable a los demás, lo útil a uno mismo, lo útil para los demás), algo que permite combinaciones muy diferentes. De hecho, todas las virtudes de que nos habla Hume pueden ser muy difíciles de unificar en un solo carácter. Es decir, puede que no resulten muy compatibles entre sí: “Debemos sacrificar algo de lo *útil* si estamos muy deseosos de obtener todas las cualidades *agradables* y no podemos esperar alcanzar por igual todas las clases de ventajas.”<sup>43</sup> Es verdad que Hume nos ofrece un diálogo en el que se retrata el carácter de un individuo de

---

<sup>43</sup> IPM, “Un diálogo”, p. 218.

nombre Cleantes como “un modelo de virtud perfecta”. Se trata de una persona que posee justicia, amabilidad, aplicación al estudio, conocimiento, galantería, buenos modales, ingenio, buen humor, serenidad y tranquilidad de espíritu, etc... En suma, posee toda la gama de virtudes que Hume ha analizado, tanto las útiles como las inmediatamente agradables. Pero esto se presenta como un hecho que despierta la sorpresa de quienes dialogan (lo que no deja de ser significativo) y se aclara que es un modelo que sobrepasa los de Gracián o Castiglione<sup>44</sup>. Luego lo más probable es que desde una perspectiva realista tengamos que admitir que la elección de una virtud nos está cerrando el camino para otras. Pero, en todo caso, diferentes y contrapuestos estilos de vida podrían ser igualmente morales. La búsqueda de la universalidad moral no tendría que llevar a la uniformidad de ideales y estilos de vida. La naturaleza humana tiene las suficientes dimensiones como para que pueda desarrollarse por caminos muy distintos. Aunque sólo fuera por este reconocimiento, que nos hace más tolerantes para con los demás, merece la pena que sigamos reflexionando sobre la teoría moral que Hume nos propone. En esto, como en tantas otras cosas, sigue siendo nuestro contemporáneo.

Publicado en Gerardo LOPEZ SASTRE (Coord.): David Hume. Nuevas perspectivas sobre su obra. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2005, pp. 87-112.

---

<sup>44</sup> Véase IPM, IX, pp. 141-142.