

## Qué de los otros en la moral (humeana)

Carlos Longhini

El principal interés de Hume en su *Investigación sobre la moral* está centrado en investigar en dónde radica la fuente de nuestros juicios morales y para ello recurre a básicamente dos caminos que le permitan abordar alguna conclusión. Recurso al sentido común: nadie –a no ser algún “disputante deshonesto”– puede poner en duda la existencia de juicios morales; una vez reconocido esto, no se puede sostener que toda acción merezca la misma consideración desde el punto de vista moral, esto es, se pretende distinguir lo correcto de lo incorrecto

Con miras a avanzar en esta dirección, se orienta a esclarecer cuál es el papel de la razón y el de los sentimientos en orden a fundamentar los juicios morales. Como es sabido, el autor ya en el *Tratado de la naturaleza humana* (libro II, parte III) había sostenido una cierta primacía de las pasiones por sobre la razón, en el interior de un análisis más amplio que tenía como objetivo ver las influencias de la razón y de la pasión sobre la voluntad. Ya en el plano que corresponde estrictamente a su investigación sobre la moral, el autor reconoce que hay argumentos lo suficientemente fuertes tanto de un lado como del otro, inclinándose por reconocer una cierta cooperación entre ambos.

En las acciones vinculadas a la moralidad, es el sentimiento el que tiene un lugar preponderante tanto en su motorización (tópico desarrollado sobre todo en el *Tratado*) como en su papel de juzgar, aunque siempre necesitará del auxilio de la razón para indagar en todos aquellos elementos que están comprometidos en el acometimiento de una acción. La razón esta llamada al descubrimiento de las verdades pero estas son indiferentes y, por lo tanto, incapaces de producir deseo alguno –favorable o desfavorable– por lo que no pueden tener influencia sobre el comportamiento de los sujetos.

Sentimos como tales aquellas valoraciones morales que están presentes en nuestra vida cotidiana, como así también aquellas acciones que, aunque lejanas en el tiempo y en el espacio, sin embargo no se ven disminuidas en nuestra aprobación o rechazo (Hume es un pensador que no renuncia a la posibilidad de poder dar razones respecto de comportamientos que se consideren reprobables). Pero hay también otro recurso al que referirse y tiene que ver con una prioridad metodológica: abandonar como el único camino posible la operación deductiva que parte de principios abstractos del entendimiento, para desandar otro que, sin renunciar al papel que la razón debe desempeñar, sea más “adecuado a la imperfección de la naturaleza humana” y piense a la ética fundándose en los hechos y en la observación (que en el caso de Hume tendrá a las virtudes sociales e individuales como principal objetivo). De aquí en adelante, el “escenario de la vida humana” será el ámbito a partir del cual constatará que en toda discriminación moral están presentes —con funciones distintas— la razón y el sentimiento. La *benevolencia* sea quizás la virtud individual más analizada y de esto surge que la aprobación que recibe de la humanidad obedece a que “promueve los intereses de la especie”; el caso de la *justicia* (como virtud social), en cambio, está justificada por la utilidad que brinda a la sociedad, siendo a tal punto importante, que no es posible pensar en una sociedad humana que carezca de ella: es condición para la existencia de una sociedad (su utilidad pública la hace ser una virtud). Sin embargo, su carácter virtuoso no proviene solamente de su utilidad sino también del marcado agrado que suscita en cada uno de los individuos. Y es que, para Hume, habita en nosotros una fundamental capacidad para regocijarnos con la felicidad del otro y conmovemos por su desdicha: es el “carácter humanitario” de los sentimientos (*sentiment of humanity*) lo que confiere el carácter moral a una acción que resulta útil. Los “sentimientos humanitarios” tienen la especialidad de estar indestructiblemente grabados en el espíritu humano y, además, suponen un consustancial respeto e interés por los demás. Las acciones, para ser consideradas virtuosas deberán poder exhibir su utilidad integrada a la felicidad o a la desdicha humanas. El posicionamiento fuerte y de fondo es que la decisión final que declara aprobable o no una acción y que hace de la moralidad un

principio activo, descansa en “algún sentimiento o sentido interno que la naturaleza ha hecho universal en toda la especie”.

Estos “sentimientos de humanidad” no aparecen siempre ni tampoco con la misma intensidad: “[...] en nuestro corazón hay alguna benevolencia, por muy pequeña que sea, que en nuestra estructura conviven rasgos propios de la paloma junto con otros propios del lobo y de la serpiente. Por más débiles que supongamos a estos sentimientos, aunque sean insuficientes para mover siquiera una mano o un dedo de nuestro cuerpo, aun así deben dirigir las determinaciones de nuestro espíritu y, si todo lo demás es igual, deben producir una fría preferencia por lo que es útil y servicial a la humanidad frente a lo que es pernicioso y peligroso”<sup>1</sup>.

Es que no es posible noción de moral alguna si no es en referencia a algún sentimiento común a toda la humanidad que recomienda el mismo objeto a la aprobación general. Desde ya hay una gran cantidad de otras pasiones que también producen sentimientos muy poderosos pero no son sentidas tan en común ni son tan comprensivas: fundamentalmente se puede pensar en aquellas pasiones que están ligadas al “amor a sí mismo” (que sólo son comprensibles en tanto se advierta su dependencia de la circunstancia y de la situación del individuo), que expresan la aversión con respecto al interés propio y limitado al individuo (enemigo, rival, adversario, antagonista). La localidad de estos sentimientos (egoístas) supone una marcada indiferencia hacia la mayor parte de la humanidad, adquiriendo su intensidad de la cercanía del objeto y produciendo una concentración respecto de él que se establece en una perspectiva unilateral e incompatible, y que sólo se desarrolla dentro de una esfera cerrada.

Por el contrario, se utiliza una expresión enteramente distinta cuando se pretende articular sentimientos que se espera coincidan con los de los demás, para lo cual se debe adoptar un punto de vista que exceda el círculo individual y toque alguna fibra que posibilite la simpatía con el resto. En ese caso se podrá aludir al carácter pernicioso de una acción escogiendo un punto de vista común que refiera al carácter humanitario que coin-

---

<sup>1</sup> Hume, D., *Investigación sobre la moral*, Losada, Bs. As., 1945, traducción Juan Adolfo Vázquez, p. 138.

cide en todos los hombres (en este sentido hay, claramente una posición antropológica de Hume muy marcada: la constitución del ser humano no puede ser indiferente por completo al bien público ni tampoco insensible a las costumbres). Si bien esta afección de la humanidad no parece ser tan fuerte como las vistas anteriormente, sin embargo posee la fortaleza de estar presente en todos los hombres y comprende también a todos en el sentido de que sus conductas serán pasibles de aprobación o rechazo.

También, el autor refiere las ventajas que ofrece una teoría como la por él concebida; además de ser verdadera promueve efectivamente la virtud presentándola con sus mejores encantos. En este sentido se trata de un definitivo abandono de las posturas rigoristas y austeras en las que el sufrimiento y la abnegación formaban la matriz de los sistemas de la moral.

Nuestros sentimientos de humanidad compartidos son la base de ese reconocimiento universal exigible por la teoría humeana: en eso descansa la determinación moral de las acciones. El planteo de Hume supone el distanciamiento de varias de las teorías éticas vigentes en la filosofía; una cierta explicación escéptica atribuye el origen de las distinciones morales a la educación y a todos aquellos dispositivos orientados a controlar—sobre todo por la acción de la política— y a hacer dóciles a los seres humanos. Sin dudas, es reconocida la gran eficacia de la educación en orden a fortalecer o disminuir los sentimientos de aprobación o de rechazo, pero el autor se opone a que se considere que toda estimación moral tenga ese origen. La concepción “artificialista” de la moralidad es débil, además, porque es incapaz de dar cuenta de la inteligibilidad de los conceptos morales, sobre todo de la posibilidad de que sean comunicables tanto entre nosotros como respecto a culturas y tiempos pasados, lo que le sirve a Hume también para la postulación de una naturaleza humana común que posibilite la interpretación de tales conceptos morales: “Pero lo que nunca ha de ser reconocido por el investigador juicioso es que *toda* afección o repudio morales tienen ese origen. Si la naturaleza no hubiera hecho tal distinción basada en la constitución original del espíritu, las palabras honorable y vergonzoso, amable y odioso, noble y despreciable jamás habrían existido en el lenguaje; ni los políticos, en el caso que ellos hubieran inventado esos términos, podrían haberlos hecho inteligibles o

hacerlos portadores de idea alguna para aquellos que escuchan. De suerte que nada puede ser más superficial que esta paradoja de los escépticos...”<sup>2</sup>

Tampoco es satisfactoria –para Hume– una explicación de la moral que se base en el puro egoísmo (posición misantrópica): la mayoría de los elogios se suelen dirigir a acciones realizadas respecto de las cuales no se puede vincular ningún interés propio que pudiera ser satisfecho y, más aún: “Una acción generosa, noble y valiente, realizada por un adversario se impone a nuestra aprobación, mientras que podemos reconocer que sus consecuencias son perjudiciales para nuestros intereses particulares”<sup>3</sup>.

Como se ha visto, el criterio fuerte y definitivo de la moral esta dado por los *sentimientos de humanidad*; pero este criterio es más amplio (en el sentido de más abarcador) y más importante que cualesquier otro criterio que se haya ensayado: significa y marca el límite de lo que puede ser reconocido como una vida humana. Dicho de otro modo, todo aquel ejercicio de la vida –por extraño y exótico que parezca– si reconoce la presencia de los sentimientos de humanidad, entonces, es una forma de vida humana. La aprobación de comportamientos a la distancia en el tiempo y en circunstancias totalmente diferentes a las que reconocemos como propias, es una situación que se ve ejemplificada de diversas maneras por Hume y parecen ir dirigidas a los mismo: la prueba de que los otros no me son indiferentes. Esto conduce a otro gran principio en su teoría cual es el de la presencia e importancia de la simpatía o comunicación que consiste en la “conversión de una idea en impresión por medio de la fuerza de imaginación”. Compartimos una naturaleza humana en el interior de la diversidad, eso posibilita no ser indiferentes frente a lo que acontece aunque no concierna a nuestros intereses privados. La universalidad del sentimiento provee el fundamento necesario para poder ir más allá de las meras contingencias en las que se verían reducidas las diferencias generadas por intereses privados y egoístas.

Con el objetivo de desplegar más esa preocupación por lo que aconte

---

<sup>2</sup> *Ibíd.*, p. 77.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 79.

ce fuera de nosotros mismos, se puede señalar que, para Hume, no somos enteramente capaces de ser por completo indiferentes a la felicidad y a la desdicha ajenas, lo que repercutirá simpáticamente en experimentar placer o desasosiego. No sólo lo que le pasa a cada quien es fuente de preocupación para el hombre, sino que también lo que ocurre a los demás forma parte de nuestra felicidad o desdicha. Aquello que —en reiteradas ocasiones— es referido por el autor como un *criterio de humanidad*: quien carezca de la sensibilidad necesaria para ser afectado por lo que le ocurra a los demás, también será incapaz de distinguir el vicio de la virtud. Los principios humanitarios, además, tienen el poder de influir en nuestras acciones de manera tal que ejerzan “alguna autoridad sobre nuestros sentimientos y hacer que demos una aprobación general a lo que resulta útil a la sociedad y que censuremos lo que es inútil o pernicioso”.

Frente a la fuerza que se le reconoce a aquellas pasiones más definitivamente egoístas (envidia, ambición, vanidad, avaricia), Hume recurre al criterio de *universalizabilidad* y, entonces, esas actitudes claramente egoístas ocurren que no pueden gozar de aprobación universal y, por tanto, no son adecuadas para esclarecer ni fundamentar la noción de moral porque ésta implica algún tipo de sentimiento común con el resto de la humanidad que recomienda el mismo objeto a la aprobación general y hace que la mayoría de los hombres concuerden en alguna opinión. Además, como apoyo a lo dicho anteriormente, el autor sugiere revisar el uso distinto del lenguaje que se hace cuando se emite un juicio (positivo o negativo) sobre alguien a cuando se pretende llevar adelante un juicio moral: para esto implicamos a otros tomando distancia de la situación particular y privada y escogemos un punto de vista común a los demás. (Recordemos que el apático —“monstruo imaginario”— es el ser indiferente a lo que pueda sucederle a los otros, imperturbable frente a la desgracia o felicidad ajenas).

De aquí deriva Hume (sin algo de maniobra forzada) el hecho de la preocupación que los individuos tienen por la reputación propia pues sería, ante todo, una forma de conservar la reputación frente a sí mismo. La posición antropológica de Hume no es precisamente angelical: tiene la suficiente dosis de realismo como para reconocer que los sentimientos más fuertes son los egoístas, sin embargo el “hecho” de la sociedad, por

una parte, y el “hecho” de la comunidad de sentimientos por la otra, son los que le permiten avizorar un escenario de posibilidad moral. Parece que para el autor la importancia está puesta en que, aun cuando se prevea que haya ciertas calamidades propias de la naturaleza humana, es más fuerte este límite fijado a la ambición y al auto interés.

Claramente no es el beneficio *final* lo que califica a la acción si no es que detrás de ella se puede advertir la existencia de los buenos sentimientos (*sentimientos de humanidad*) que la fundamentan. Una conducta virtuosa contempla tanto la consecución de la felicidad propia cuanto la del resto y en eso consiste lo atractivo de la virtud. Pero, además, cumplir con los deberes morales es la mejor forma de alcanzar la felicidad y ésta, por tanto, nada tiene que ver con la idea de sufrimiento o de autonegación sino que es la mejor manera de no perder la alegría y el optimismo. En un último esfuerzo por encuadrar su exposición el autor sostendrá que “La íntima paz de espíritu, la conciencia de la integridad y un satisfactorio recuerdo de nuestra conducta son las circunstancias verdaderamente necesarias para la felicidad que han de ser apreciadas y cultivadas por todo hombre honesto que sienta su importancia. Una persona semejante tiene, además, la frecuente satisfacción de ver a los bribones –con todas sus pretendidas astucias y habilidades– traicionados por sus propios principios; mientras se proponen engañar con moderación y sigilo aparece una ocasión tentadora y, como la naturaleza es débil, caen en la trampa de donde no pueden salir sin perder totalmente la reputación y toda futura confianza y parte de la humanidad”<sup>4</sup>.

Hume está igualmente distante de una posición, que podríamos denominar “apática” –que en su obra se caracteriza como “egoísmo”, como también lo está de un enfoque misantrópico. Quizás el dato de cierta supervivencia de la sociedad y la tendencia socializadora sobre la más egoísta y misantrópica haya hecho que Hume, a pesar de haber observado como pocos la forma y el papel de las pasiones en los sujetos, y haber reconocido que son precisamente las más mezquinas las que parecen ser más fuertes, le de tamaña importancia a los sentimientos de humanidad como cimiento de la sociedad.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 151.

La “filantropía natural” humeana reconoce dos elementos en su composición: el reconocimiento de una simpatía comunicativa con los demás individuos en cuanto tales —y si bien su ensalzamiento de la benevolencia (no de la beneficencia) claramente indica la importancia que le concede al deseo de hacer el bien (preocupación por los demás) como un rasgo de humanidad, se presenta con particular intensidad el beneficio respecto de la sociedad: sólo en el escenario de la sociedad los hombres tienen la posibilidad de ser morales y pueden desarrollar aquello que son.

Este registro de consideración del lugar que ocupan los otros, y la estimación del valor que componen los sentimientos en el universo moral, también tiene incidencia y continuidad —entre muchas otras posibles— con uno de los elementos centrales de su filosofía de la historia, su evaluación crítica del progreso. Si bien Hume es considerado como un representante de tipo “optimista” dentro de la ilustración escocesa, esto suele eclipsar su gran preocupación por consolidar política y socialmente una alta “moralidad cívica”. Desde una perspectiva moral panorámica, la indisoluble relación entre hábito moral y seguridad política en el marco de la virtud artificial garantiza —aunque no de forma absoluta— la supremacía de las virtudes sociales. Podría decirse que el progreso social es susceptible de ser “medido” con base en el grado de benevolencia y simpatía con que una sociedad sea capaz de generar —o fortalecer, pues existe desde luego un “natural sentimiento de benevolencia” entre las personas— en medio de circunstancias que tienden a favorecer, más bien, el interés privado. Es cierto que hay un rasgo fuerte de optimismo en la imagen general que evoca la relación entre bonanza material y superioridad moral: aquel “nexo indisoluble” entre industria, conocimiento y humanidad. La idea más elaborada al respecto adquiere la siguiente forma: la estabilidad del progreso obtenido depende de la capacidad de gobiernos y ciudadanos para alentar y comprometerse con una vida de intenso intercambio material y social.

Sin embargo, la confianza en estos rasgos del progreso no significa para Hume renunciar a la creencia en el carácter más bien accidental y contingente de los esfuerzos humanos de asociación y convivencia políticas. Las instituciones son producto de la invención humana (artificios) y

el desarrollo de mejores artificios políticos representa una tarea que sólo puede asumirse desde una perspectiva estrictamente humana. Es incierto todo esfuerzo por superar las fuerzas que lo obstaculicen.

Esto se traduce —en gran medida— en el mentado “conservadurismo” que se le atribuye y que, con matices, la mayoría de sus intérpretes lo acepta ya que reconocen que Hume muestra una aproximación cauta y moderada a la política —que en todo caso no excluye el cambio progresivo, con tal que sea gradual— apoyada por una actitud escéptica hacia todos los proyectos grandiosos, erigidos sobre fundamentos racionalistas, para la reconstrucción social o política. Todo intento de reforma política debe tomar en cuenta la necesidad de mantener las condiciones necesarias para la convivencia civilizada y debe evitar caer en la tentación de sacrificar la estabilidad política al caos social en aras de ver cumplidos sueños de imposible cumplimiento.

Al margen de cuán conservador o liberal sea la visión humeana del progreso, parece ser acertada la interpretación que tiene en cuenta los supuestos escépticos moderados exhibidos por el autor y que le posibilita una aproximación objetiva y crítica a la trama de fuerzas e intereses que determinan el progreso humano. Su visión —orientada por un ideal científico de imparcialidad y moderación— en ningún momento pierde de vista que la historia humana, si bien muestra, por un lado, una tendencia natural a progresar de la “ignorancia al conocimiento”, por otro, dicha tendencia en modo alguno exhibe un patrón lineal y regular. Atrasos, retrocesos y pérdidas son tan comunes en la historia universal como los avances, ganancias y beneficios. En gran medida esta es la conclusión de un filósofo (historiador) que vio con claridad que “ningún partido, político o religioso, poseía un monopolio de la virtud política o intelectual”. En Hume, la creencia básica de la perfectibilidad humana no lo comprometió con la cómoda opción de aceptar algún tipo de determinismo o providencialismo histórico garante de su florecimiento en la sociedad.

Si bien es innegable la referencia a una cierta presencia universal de los “sentimientos de humanidad”, igualmente el autor está advertido de la particular diversidad reinante en las diferentes configuraciones humanas, a tal punto que sus esperanzas descansan parejamente tanto en la presen-

cia de una racionalidad común, como en el reconocimiento de una diversidad (riqueza) en la sensibilidad moral. El reconocimiento de la diversidad humana resulta ser un factor que abona tanto la perspectiva de una conformación identitaria más compleja, como también favorece una perspectiva teórica distinta de la comprensión de los otros.