

# DEL “ES” AL “QUIERO”: LA FALACIA SENTIMENTALISTA.

JOSÉ M. BERMUDO

## RESUMEN

El emotivismo arraigado en gran parte de la filosofía moral de la postguerra se confiesa heredero de aquella lúcida denuncia, luego bautizada como falacia naturalista, que hiciera Hume a la filosofía que trataba de fundar los deberes en los hechos, la prescripción moral en la descripción científica. Esto ha permitido ver en Hume un pionero del sentimentalismo moral. En este artículo revisamos críticamente esta interpretación desde dos perspectivas: por un lado, situando a Hume y al empirismo en general, en la problemática teórica impuesta por la nueva ciencia, la Reforma y la filosofía cartesiana; por otro, rele-yendo y reinterpretando contextualmente los pasajes tópicos a los que suelen recurrir las distintas tradiciones hermenéuticas (*Is/Ought Passage*, *Great Divide Passage*, *Slave Passage*). El primer enfoque nos sirve para argumentar contra el tópico de su escepticismo moral y destacar sus esfuerzos por encontrar, si no un fundamento sí al menos una legitimación, de la moral; el segundo, para poner de relieve que la razón juega un papel importante en el escocés, que contradice las habituales tesis sobre su subjetivismo, irracionalismo y emotivismo.

## SUMMARY

The emotivism established in a great part of the moral philosophy in the postwar period acknowledges its debt to that lucid denounce, later known under the name of the naturalist phallacy, formulated by Hume against the philosophy which tried to base duties on facts, moral prescription on scientific description. This has allowed to present Hume as a forerunner of the moral sentimentalism. In this article we make a critical revision of this interpretation from two perspectives: on one hand, placing Hume and empirism in general in the theoretical context of the new science, the Reform and the cartesian philosophy; on the other hand, re-reading and contextually reinterpreting the topical passages the different hermeneutic traditions usually make reference to (*Is/Ought Passage*, *Great Divide Passage*, *Slave Passage*). The first approach serves us to argue against the topic of his moral scepticism and underline his efforts to find, if not an epistemological basis for morals, at least its pragmatism legitimation; the second, to emphasize the fact that reason plays an important role in the Scott, which questions the current thesis of his subjectivism, irrationalism and emotivism.

## 1. Falacias lógicas y carencias hermenéuticas.

“Quisiera comenzar con una observación que puede resultar de alguna importancia. En todo sistema moral de los que hasta ahora conozco, he observado siempre que el autor sigue habitualmente el modo de hablar ordinario para establecer la existencia de Dios o realizar observaciones sobre los asuntos humanos; pero, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que las cópulas habituales de las proposiciones, *es* y *no es*, cambian su uso para conectar proposiciones que normalmente habrían de estarlo por *quiero* o *no quiero*. Este cambio apenas es perceptible, pero resulta, sin embargo, de vital importancia. En efecto, en cuanto que este *quiero* o *no quiero* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que la misma fuera observada y explicada, y que simultáneamente se diera razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber, cómo es posible que esta nueva relación *quiero/no quiero* se sustituya por otra *es/no es* totalmente diferente. Como quiera que los autores no acostumbran a utilizar esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas usuales de moralidad, permitiéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón”.

Seguramente, tras leer esta cita, el lector introducido en la literatura filosófica se preguntará: “¿A qué me suena esto?”. Y si se trata de un estudioso de Hume, sin duda ya habrá descubierto el juego: hemos transcrito el “*Is/Ought Passage*”<sup>1</sup>, sustituyendo el “debe” por el “quiero”. En todo caso, hay que reconocer que la cita adulterada queda bien, que tiene sentido, incluso que es sugestiva.

Este famoso texto, que desde la publicación de los *Principia Ethica* (1903) de Moore se ha divulgado como formulación de la “**falacia naturalista**”, así manipulado pretende ejemplificar lo que, como reza el título de esta reflexión, hemos llamado “**falacia sentimentalista**”. En muchos casos la superación de la falacia naturalista simplemente ha abierto el camino a la falacia sentimentalista; el celo empleado contra la primera se convierte en permisividad para la segunda; el enterramiento definitivo del *debe* ha dado paso, solapadamente, el clandestino nacimiento del *quiero*. Como si ambos fueran hijos de la misma impostura, la impotencia de la razón para poner el deber se usó como excusa para ceder su lugar al deseo.

Bien mirado, la falacia sentimentalista denotaría el inapropiado paso del *quiero* oculto al *debe* explícito, habitual en las teorías morales sentimentalistas

---

1. *Treatise*, pág. 469-470 de la edición de L.A. Selby-Bigge.

expandidas desde los '60 de la mano del neopositivismo y la filosofía analítica, y que no se esconde en sus concreciones más agresivas, como el *emotivismo*. Pero el texto de Hume no da para más. Y aunque en el transfondo de esta reflexión se respire una crítica a las diversas versiones del irracionalismo moral, nuestro propósito oficial no es ése. Nos proponemos valorar la interpretación que estas filosofías morales hacen de Hume como un pionero sagrado del sentimentalismo. En especial, nos proponemos valorar críticamente esa actitud filosófica que con finura sabe encontrar en Hume lo que quiere ver: la denuncia de la razón por su empeño en poner el *debe*; y que con sospechosa ceguera no encuentra aquello que quiere ocultar: que la debilidad de la razón en moral no lleva inevitablemente a su entrega al *quiero*.

Por tanto, no atribuimos al título una función descriptiva, sino meramente retórica. Hemos pretendido, simplemente, un cierto golpe de efecto que centre de forma inequívoca nuestra pretensión de cuestionar, no tanto a quienes con más o menos voluntad o razones defienden una ética cupudínea, sino a cuantos obstinadamente buscan las fuentes del emotivismo contemporáneo en los *British moralists* del siglo XVIII, sea en la *moral sense school*, en la *moral sentiment theory*, en la *common-sense moral theory* o en cualquier otra variante, todas ellas, cuando no confundidas, calificadas indiscriminadamente de sentimentalismo moral. Y, en particular, a quienes incluyen a Hume como referente privilegiado de esta familia de teorías morales.

Un trabajo hermenéutico riguroso exigiría distinguir entre estas diversas teorías morales; la *moral sense school* y la *common sense moral theory* no son reducibles una a la otra; incluso sería necesario matizar mucho su inclusión entre las teorías sentimentalistas. De todas formas, cara a nuestra preocupación actual, usaremos el término "sentimentalismo" en sentido laxo, para denotar una familia de corrientes filosóficas que, de modos diversos e inconfundibles entre sí, coinciden en negar a la razón legitimidad en la fundamentación moral y en situar en la subjetividad la instancia de las distinciones morales. Incluiría, por tanto, desde aquellas teorías, como la hobbesiana, que reducen el sentimiento al desnudo deseo, a las que, como las de Shaftesbury o Rousseau, individualizan con metáforas estéticas y piadosas el sentimiento moral, que deviene un sentido o conciencia específico del alma bella<sup>2</sup>. En ambos extremos el sentimiento sirve de base al escepticis-

---

2. Sobre la moral en Hobbes recomendamos D.D. Raphael, *Hobbes, Morals and Politics*. Londres; 1977, y el ensayo clásico de A.E. Taylor, "The Ethical Doctrine of Hobbes", en *Philosophy*, XIII (1938). Entre la abundante y creciente bibliografía sobre la teoría del "moral sense" recomendamos dos obras clásicas: A.N. Prior, *Logic and the Basis of Ethics*. Oxford, Clarendon Press, 1949, y D.D. Raphael, *The Moral Sense*. Oxford U.P., 1947.

mo, al subjetivismo o al irracionalismo en moral. Para nuestro propósito, decimos, estas diferencias no son relevantes en cuanto no nos proponemos directamente una valoración de la moral emotivista, sino algo tan concreto como la crítica de la imagen sentimentalista que la historiografía humeana ha elaborado de su moral. Pretendemos argumentar que la filosofía moral de Hume tiene fuertes dosis de objetivismo, de racionalismo y de cognitivismo; y que, sobre todo, sus críticas al racionalismo moral, su críticas a la deducción del *debe* desde el *es*, no pueden interpretarse como una defensa por el escocés de cualquier forma de emotivismo.

Consideramos que esa interpretación de Hume encuentra su apoyo teórico, por un lado, en una imagen del escocés, y del empirismo clásico en general, tópica y desenfocada; por otro, en la selectiva antología de pasajes célebres, efectistas, de sus obras, insuficientemente contextualizados. En consecuencia, dividiremos nuestra reflexión en dos partes, respectivamente orientadas a la recontextualización histórico-filosófica de Hume y a la reinterpretación contextual de sus tesis; por ambas vías argumentaremos la poca base que tiene la extendida imagen de un Hume sentimentalista en moral.

## 2. Moral, empirismo y "Nueva Ciencia".

2.1. Incomprendiblemente sigue dominando una visión tópica y desenfocada de los *British moralists*<sup>3</sup>, como si hubieran sido los protagonistas de una crisis de la moral y los iniciadores de una filosofía moral autónoma, liberada de la metafísica y de la tradición, e incluso de la naturaleza mala y de la razón. Reconocemos que fueron los iniciadores de un nuevo discurso sobre la moral, pero no los responsables de la crisis de la moral dogmática cristiana. Al acentuar en ellos el elemento de ruptura, en sentido subjetivista e individualista, se tiende a hacerles copartícipes de todos los objetivos y efectos de la modernidad; es decir, se acaba por reconocerles el carácter de ideología moral orgánica, con lo cual se fuerza una orientada lectura de sus textos.

Es habitual la interpretación de estas filosofías (del *moral sense*, del *moral sentiment*, del *moral common sense*) en estrecha relación con los efectos metafísicos, epistemológicos y psicoantropológicos del empirismo y con los efectos individualistas e intimistas del cristianismo de la Reforma. Esta perspectiva en sí no es incorrecta: el empirismo es el contexto filosófico que une a los *British moralists* con el horizonte metafísico y epistemológico de

---

3. Para entrar en el complejo debate sobre los "British Moralists" contamos con ediciones de sus textos tan reconocidas como la de L.A. Selby-Bigge (*British Moralists: Being Selections from Writers Principally of the Eighteenth, 2 vols.*, Nueva York, Bobbs-Merrill, 1964) o de D.D. Raphael, *British Moralists, 1650-1800, 2 vols.*, Oxford U.P., 1969.

la nueva ciencia; y el aislamiento y la soledad del individuo frente a Dios y frente al Estado constituyen su contexto cultural e ideológico. Ahora bien, la legitimación del subjetivismo y del escepticismo, efectos del empirismo y del intimismo religioso, no puede reducirse a tópicos, por muy larga que sea la tradición que los ha acuñado.

No podemos entrar en los problemas hermenéuticos más particulares; pero uno puede servirnos de ejemplo. Cualquiera familiarizado con el vocabulario filosófico de la época sabe la dificultad de traducir al presente términos como "sense", "sentiment" o "feeling"<sup>4</sup>, todos ellos usados con ambigüedad y laxitud, e incluso con frivolidad, por autores como Hume. Si estas consideraciones no se tienen en cuenta, se acaba interpretando "sentiment" con el contenido antifilosófico de su herencia tradicional, el sentimiento como lo otro de la razón logocéntrica o epistémica, de la objetividad, de la universalidad, e incluso de la moral en sentido fuerte.

Pero volvamos a nuestros lugares. Decíamos que no se han valorado ni correcta ni suficientemente los efectos de la Revolución científica, de la nueva ciencia, en el pensamiento moral. La nueva ciencia, la expansión del paradigma mecanicista por la tierra y los cielos, obligó a pensar un universo infinito, uniforme y homogéneo, indiferente en sus partes y lugares, desantropomorfizado; una representación abierta del mundo que rompe con el cosmos cerrado, cualitativo, antropocéntrico y moral de los griegos, y que se prolonga a través de la Edad Media. El modelo cosmológico de la ciencia copernicana-galileana-newtoniana-laplaceana acabó también con la jerarquía natural intrínseca y con el *telos* de las cosas, con los lugares naturales, con las sustancias como sustrato y como cualidades, con todo lo que parecía garantizar el ser de las cosas. La ciencia y la filosofía de los modernos, con Descartes de referente, declaró oficialmente real las relaciones matemáticas e irreal las cualidades secundarias (meros nombres de afectaciones subjetivas); y, de forma oficiosa y sin estruendo, al romper el esquema escolástico de perfecta correspondencia hecho-valor, que garantizaba la objetividad de las cualidades morales, reduciéndolas a *afecciones* de la mente, extendía esta irrealidad a las distinciones morales (bien, mal, vicio, virtud). Los libertinos<sup>5</sup> orquestaron la implicación; los moralistas<sup>6</sup> declararon

---

4. La ambigüedad del término "sentiment" entre los ilustrados franceses es semejante. En Condillac oscila entre "sensación", "capacidad de sentir", "opinión", etc.

5. Ver René Pintard, *Le libertinage érudit*. Paris-Genève, Slatkine, 1983; y A. Adam, *Les libertins au XVII<sup>e</sup>. siècle*. Paris, Buchet/Chastel, 1964.

6. R. Mousnier, *Les idées politiques de Fénelon*. Número especial del *Bulletin de la Société d'Etudes du XVII<sup>e</sup>. siècle*, 1952. Louis Cognet, *Crépuscule des mystiques: le conflit Fénelon-Bossuet*. Paris, Desclée, 1958.

el estado de alarma. El dualismo cartesiano hace verdaderos estragos: Hobbes y Mandeville reducen la moral al deseo, y éste a *impetus*, a movimiento vital; Spinoza, ya se sabe, fracasó en su proyecto racionalista y hubo de reconocer que la evidencia de la verdad no garantiza el deseo de la misma; Vico, en su distancia, intuía los desastres del "método de los modernos" en las humanidades (retórica, moral, derecho, historia...) y se esforzaba en salvar lo salvable: *il verosimile, il certo*<sup>7</sup>.

Es en este contexto en el que, a nuestro juicio, debe situarse a los empiristas y a los *British moralists*. Desde el mismo se comprende mejor la tesis que defendemos: es el racionalismo mecanicista el que condena lo moral a cualidad secundaria, el que priva de fundamento y subjetiviza la moral y, en general, todas las disciplinas de la *humanitas* clásica. Ellos no inician la subjetivización de la moral; en particular, Hume no es el pionero del escepticismo, ni metafísico ni moral, sino un filósofo que afronta esa situación, la asume y busca a partir de ese contexto teórico los caminos que aún le quedan a la filosofía.

2.2. Como hemos dicho, el Hume moral suele ser construido desde el Hume epistemólogo; y esto no sería trascendente si se interpretara bien el empirismo de Hume, el empirismo clásico en general. En esta corriente filosófica suele verse, de forma esquemática, a nivel epistemológico, la reivindicación de la experiencia frente a la especulación racionalista; y en su perspectiva ontológica, la liquidación de la metafísica del ser o de la sustancia y su sustitución por la del sujeto o la conciencia. Esta caracterización es aceptable, aunque trivial y poco individualizadora: desde Descartes y Galileo ya se aspiraba a leer en el gran libro del mundo y la filosofía ya se había trasladado del ser al percibir. En rigor, es el racionalismo cartesiano el que exige hablar del ser desde las condiciones del percibir; lo que ocurre es que la percepción racionalista de Descartes tiene poco que ver con la percepción empirista del escocés. Lo que resulta desenfocado, aunque sea tópico, es esa visión del empirismo como una teoría de la experiencia ajena y aun contraria a la razón; y esa obstinación en interpretar la crítica a la metafísica como declaración de un subjetivismo ontológico y gnoseológico.

Esta descripción del origen de la modernidad como rebelión del empirismo frente al racionalismo es muy parcial. Hay que ir más lejos en la reinterpretación y señalar que lo que realmente estaba en juego y dividía a los modernos era el lugar donde establecer la división entre el ser racional, abs-

---

7. Hemos abordado este problema en "Vico: Del *verum-factum* al *verum-certum*", en *Convivium*, 1 y 2 (1990 y 1991): 79-104 y 29-58; "Vico '1994'", en *Cuadernos sobre Vico* 4 (Junio 1994): 9-27.

tracto, matemático, mero concepto o nombre, y el ser sensible, concreto, empírico, mera imagen. Descartes instauró estos dos dominios, y aspiraba a ganar para la razón el mundo de lo inerte, para lo cual debía matematizarlo y privarlo de toda cualidad. Vico aceptó el reto, comenzando por reivindicar la legitimidad de lo verosímil, para acabar, gracias a su criterio del *verum-factum*, metiendo la historia (que incluía la moral y el derecho) en el reino del *vero*, igualando su verdad a la de las matemáticas. Todos los modernos, cada cual a su manera, busca una salida para el conocimiento, del mundo físico o del moral.

Los *British moralists* ejemplifican modélicamente esta misma preocupación. El *moral sense* de Lord Shaftesbury<sup>8</sup> es una respuesta en claves empiristas al problema del conocimiento moral: un sentido específico para unas afecciones específicas. Los colores o sonidos, aun siendo subjetivos en tanto que no trascendentes, son objetivos en cuanto no caprichosos, arbitrarios o espontáneos; son conocimiento de la existencia de la cosa que es su causa, aunque no sean cualidades de la misma. En suma, lo moral, como los colores, se percibe como signo de un correlato objetivo. Hay una *human nature* (“*a kind of intellectual instinct*”, “*an instinctive faculty*”), como hay un *animal nature*, con sus afecciones y propensiones específicas. Es posible una percepción de los objetos morales, como es posible una percepción estética, ambas análogas a la percepción sensible. Y esta analogía lleva a reconocer un papel de la razón en esos ámbitos: no crea las percepciones, pero opera con ellas, las combina y compara, las controla y regula.

También el pensamiento de Hutcheson, que usa con más frecuencia el término “*sentiment*”, se resiste al sentimentalismo. El sentimiento moral no se deja reducir al deseo egoísta o hedonista; pero tampoco es la sede del alma bella y cándida, una instancia específica y autónoma de la naturaleza humana ajena a la razón y a la objetividad. Toda su filosofía gira en torno a dos tesis: a) El hombre es capaz del conocimiento moral, pero no por la razón, sino a través del sentimiento o estado afectivo, perceptible en la introspección, y que es signo de una realidad objetiva; y b) El conocimiento moral del hombre está garantizado por ser producto de un *moral sense* instintivo y natural, semejante a los demás sentidos y especialmente al que percibe la belleza, y cuya garantía reside en la benevolencia de Dios que así nos ha creado. Su rechazo de la razón es, en empirista, en cuanto al origen, a las percepciones; pero le concede el mismo papel que juega en el conocimiento del mundo empírico. En todo caso, sus dos tesis permiten afirmar

---

8. Un reprint de *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, de Shaftesbury, se encuentra en Nueva York, Bobbs-Merril, 1964.

de forma inequívoca que Hutcheson no es ni subjetivista ni escéptico en moral<sup>9</sup>. Sea cual fuere el papel que otorgue a la razón, el conocimiento -sensible, estético y moral- está garantizado.

2.3. ¿Podemos alinear a Hume con esta lectura de la *moral sense school*? Aunque para nuestra tesis aquí y ahora sería un argumento favorable, y aunque es fácil acumular semejanzas y afinidades de diversa índole, hemos de afirmar, y de asumir, la diferencia específica de la posición humeana y la problemática especial que presenta su filosofía moral. Esta diferencia viene determinada por la especificidad del empirismo humeano<sup>10</sup>. Ha sido Hume quien más radicalmente ha declarado la guerra a la *sustancia*, incluso a la sustancia espiritual; ha sido el filósofo escocés quien de forma inconfundible ha limitado el campo de conocimiento a las ideas en la mente, al dominio de la representación; ha sido él quien ha sometido a la más dura crítica las pretensiones de la razón en el conocimiento y en la moral; y quien ha puesto el sentimiento como lugar del vicio y de la virtud, quien ha afirmado con fuerza que las "distinciones morales se derivan de un sentimiento moral"<sup>11</sup>. En este sentido se comprende que Hume pase por ser uno de los filósofos más sospechosos de sentimentalismo del siglo XVIII.

Ahora bien, en línea con la interpretación que hemos hecho del empirismo, podríamos interpretar que el objetivo de Hume era el de, aceptando los efectos de la filosofía de los modernos, intentar salvar lo que se pudiera. En el conocimiento, salvar lo que se pueda de los demoleedores efectos de la crisis pirrónica, extendida por Montaigne, Bayle y amplios sectores de las iglesias de la Reforma. En la metafísica, en lugar de resaltar en el escocés el intento de diluir las cosas, e incluso el *yo*, en flujos de sensaciones, podemos verlo como quien, aceptando la crisis de la sustancia como efecto inevitable de la nueva filosofía, busca alguna forma de consistencia e identidad de lo real y de la subjetividad. Sin menospreciar la dimensión negativa y deconstructiva de su filosofía, sobradamente resaltada, proponemos resaltar su actitud constructiva, de buscar una nueva estabilidad ontológica, una nueva base cognitiva, un nuevo orden moral, que evite el vértigo de los

---

9. Un reprint de *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, de Hutcheson, se encuentra en Farnborough, Gregg International Publishers, 1969. Investigaciones sobre Hutcheson en la línea que hemos apuntado son las de Henning Jensen, *Motivation and the Moral Sense in Francis Hutcheson's Moral Theory*, 2 vols. La Haya, Martinus Nijhoff, 1972; y D.F. Norton, "Hutcheson's Moral Sense Theory Reconsidered", en *Dialogue*, 13 (1974).

10. Ver nuestro trabajo *El Empirismo*. Barcelona, Montesinos, 1985.

11. Ver *Treatise*, 470-476.

efectos antimetafísicos y escépticos de la nueva filosofía, cuyos presupuestos no pueden ya ser dogmáticamente censurados. En rigor, tanto en el plano del conocimiento como en el de la moral y la política, nos parece que Hume busca un *fundamento débil*, pero pragmáticamente suficiente y aceptable razonablemente, una vez que ha aceptado, sin retorno, la crisis del fundamento absoluto y definitivo, o sea, la impotencia de la razón cuando sale de su dominio, las relaciones formales entre ideas, y pretende ser *organon* en el mundo real, empírico o moral.

Hume, rehuendo cualquier subterfugio o falacia, acepta las consecuencias del dualismo cartesiano y lleva al límite sus implicaciones: la razón no puede hacer nada por fundamentar los juicios empíricos ni los juicios morales. Quien aspire a esa fundamentación, a la ciencia en el sentido clásico de saber universal y necesario, racionalmente fundado, está condenado a la melancolía. El filósofo escocés insiste en que -y es éste el aspecto que nosotros queremos destacar- esa pasión de absoluto no responde a una necesidad de la vida práctica: la naturaleza se ha encargado de no dejar en manos de la veleidad de la razón aquellas cosas importantes para la vida. La creencia sustituye con éxito pragmático a la evidencia racional. Respecto al uso de la ciencia todo seguirá igual; el cambio se da en nuestra conciencia: vemos la ciencia como creencia y no como verdad. Pero eso es indiferente para su uso práctico.

Si trasladamos esta actitud epistemológica al plano de la moral, el sentimiento, en todo homólogo a la creencia, sustituirá con éxito pragmático a la intuición racional. El sentimiento moral es una forma de creer en la bondad de una acción. La misma naturaleza que nos obliga a creer en la existencia de ciertas cosas, aunque la misma sea racionalmente imposible de demostrar, nos obliga a sentir el deber de cumplir ciertas normas o hábitos, cuya necesidad tampoco está al alcance de la razón. Pero en uno y otro caso la creencia y el sentimiento se nos imponen, son compartidos, resumen una experiencia histórica, son la experiencia consolidada en verdades y normas, en hábitos que resumen las formas exitosas de relacionarse el hombre con el mundo.

En resumen, si vemos el empirismo como posición filosófica en la que, asumidos los efectos de la nueva ciencia (especialmente los relativos a la devaluación ontológica del mundo, al escepticismo respecto al mundo empírico y al subjetivismo en lo moral), se intenta mostrar que las cosas siguen siendo cosas, aunque su ser y su identidad se base en un fundamento débil como las leyes de asociación; que el conocimiento de las cosas sigue siendo conocimiento, sin el sello de la necesidad y la univesalidad racionales, pero con la consistencia de la articulación de las ideas propia de la experiencia; si adoptamos este enfoque, decimos, podremos entender que en la proyección de esta filosofía a lo moral se renuncia a un fundamento absoluto de la virtud y el bien morales pero se busca un fundamento con suficiente consistencia para que la

melancolía filosófica no afecte a la vida práctica. El sentimiento moral humano tiene grandes dosis de objetividad, de experiencia, de conocimiento, porque no es innato, sino artificial. Y si él lo llama "natural" es en tanto que no es producto de la razón abstracta, sino generado e incorporado a la naturaleza humana en la génesis social, sometida a la necesidad y, por tanto, de forma natural. Los hábitos son en Hume una auténtica segunda naturaleza, la verdadera y específicamente humana, resultado de la dialéctica de las pasiones, de la autorregulación de las pasiones y del conocimiento empírico. Nos empujan a creer y a sentir de forma determinada: no con fuerza absoluta, pero sí con la suficiente para garantizar una vida práctica que no sea puro capricho, arbitrariedad o delirio.

### 3. Paisajes áureos y miradas cortas.

3.1. Abandonemos el contexto y vayamos a los textos. Nos limitaremos al *Treatise*, obra donde Hume se muestra más sentimentalista. Lo hacemos tanto por no obviar los problemas cuanto porque estamos convencidos de la mayor fecundidad de este texto humeano. En el mismo se hallan lugares tan famosos como el *Is/Ought Passage*, donde se describe de forma explícita la falacia naturalista, para muchos el punto de arranque de una ética autónoma, antinaturalista, y que Warnock<sup>12</sup> relativiza; o el llamado por Flew *Great Divide Passage*<sup>13</sup>, que también Kemp Smith<sup>14</sup> sacraliza como declaración antirracionalista; y el *Slave Passage*<sup>15</sup>, para muchos el lema de su posición (a)moral. Estos pasajes suelen interpretarse como los lugares más claros y duros de la posición antirracionalista y antimetafísica. En el *Treatise* se encuentran, por tanto, los argumentos claves de cuantos alinean a Hume con el sentimentalismo moral. Pero nosotros pensamos, en primer lugar, que dichos textos, leídos matizada y contextualizadamente, pueden ser interpretados de forma diferenciada; segundo, que en el *Treatise* también se puede encontrar, aunque con expresiones literarias más discretas e indirectas, un rechazo de la falacia sentimentalista, a la

---

12. *Contemporary Moral Theory*, Londres, Macmillan, 1967, y *The Object of Morality*. Londres, Methuen, 1971.

13. *Treatise*, 413. La denominación "The Great Divide" es de A. Flew, en *Hume's Philosophy of Belief*. Londres, Routledge and Keegan Paul, 1961, cap. 3.

14. N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*. Londres, Macmillan, 1941. Una visión menos subjetivista de Hume se encuentra en R.D. Broiles, *The Moral Philosophy of David Hume*. La Haya, M. Nijhoff, 1969; P.S. Ardal, *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edinburgh U.P., 1966. Posiciones diversas se encuentran en el colectivo *Hume* (Nueva York, Doubleday, 1966), editado por U.C. Chappell.

15. "La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas" (*Treatise*, II, iii, 3, 415).

subrepticia sustitución del *quiero* por el *es* y por el *debe*. En el *Treatise* encontramos cuanto necesitamos: una dura crítica a la razón y un recurso matizado a la misma; una apuesta por el sentimiento y una explicación racional y social del mismo; y una larga reflexión sobre la justicia como virtud convencional y artificial, o sea, social y racional, que nos será muy útil para reconstruir otro Hume desde sus textos.

3.2. Como ya hemos indicado, buena parte de la polémica sobre la filosofía moral de Hume se centra en unas cuantas citas célebres. De hecho, las claves de su teoría se exponen en unos cuantos capítulos, relativamente breves, de indudable fuerza retórica y llenos de audacia teórica y provocación moral. En este sentido destacan, en primer lugar, la Parte I del Libro III, dedicada a *De la virtud y el vicio en general*, cuyas dos muy breves secciones, *Las distinciones morales no se derivan de la razón*, y *Las distinciones morales se derivan de un sentimiento moral*, son lugares emblemáticos y almacén de referencias. En segundo lugar, tres secciones de la Parte III del Libro II, genéricamente dedicada a *De la voluntad y las pasiones directas*. Estas tres secciones (*La libertad y la necesidad*, *Continuación del mismo asunto* y *Motivos que influyen en la voluntad*) se dedican a mostrar la impotencia de la razón para determinar la voluntad; su textura es más filosófica y en proporción es menos citada, por lo cual centraremos en ellos nuestra reflexión<sup>16</sup>.

El carácter selectivo de los textos consagrados es una deficiencia a superar por dos razones. Primera, porque Hume no es muy cuidadoso con sus expresiones y el sentido de su filosofía no debe extraerse de sus expresiones más brillantes; segunda, porque dejando de lado textos como *De los efectos de la costumbre*<sup>17</sup>, o *Influencia de la imaginación en las pasiones*<sup>18</sup>, o todo su largo análisis de las pasiones indirectas, se renuncia a una comprensión ponderada, equilibrada y global. De todas formas, incluso los textos tópicos pueden leerse de forma menos sesgada, evidenciando en ellos dos tipos de tensiones.

Una tensión entre su tesis y su argumentación. Es decir, su tesis toma a veces acento sentimentalista, al sustituir la razón por el sentimiento como instrumento del conocimiento moral; mientras que su argumento de la misma ofrece un exquisito, e incluso sofisticado, aspecto racionalista. Aunque aquí no será abordada, esta tensión sirve para mostrar el talante de Hume y ayuda a valorar algunas de sus expresiones retóricas. Argumentos como "La razón es

---

16. Y también para no repetir los argumentos de otros escritos, pues los textos del Libro III han sido objeto de análisis en nuestros trabajos "David Hume, la justicia templada" (1998), y "David Hume, entre el sentimentalismo y la utilidad" (1999).

17. *Treatise*, 422-424.

18. *Ibid.*, 424-427.

absolutamente inactiva; un principio activo nunca puede ser fundado en uno inactivo; como es obvio que la moral influye en nuestras acciones y afecciones, y por tanto es activa, se sigue que la moral nunca podrá derivarse de la razón”<sup>19</sup>; o este otro, derivado de la *gran división*: “La verdad y el error no admiten grados, mientras que lo moral (virtud, vicio, culpa...) es cuantificable..., por tanto, la moral no es racional”; o cuando dice: “como nuestras pasiones y deseos son cuestiones de hecho, realidades originales, es imposible que puedan ser consideradas verdaderas o falsas, conformes o contrarias a la razón. Las acciones pueden ser laudables o censurables, pero no razonables o irrazonables”<sup>20</sup>; en todos estos casos la argumentación es de indudable elegancia racionalista. El racionalismo de Hume a este nivel es más obvio si se considera el Libro I del *Treatise*. Todo este texto se monta sobre el principio por el cual sólo es lo que puede ser percibido y es en la forma en que puede ser percibido. Este principio es exquisitamente racionalista, literalmente cartesiano, si bien Hume tiene una idea de percepción (imagen en la mente) muy distinta de la de Descartes (concepto o forma del pensar)<sup>21</sup>.

La segunda tensión aludida se manifiesta, dentro de la misma tesis, en la vacilación o forcejeo entre la razón y el deseo disputándose la hegemonía. Por muchas veces que Hume declare los límites prácticos de la razón frente a la pasión, otras tantas reconoce el papel de aquella en la constitución del *moral sense* y del *moral sentiment*. Si enuncia la gran división, también declara artificiales a la mayoría de las virtudes, lo que conlleva la intervención de la razón; si declara a la razón esclava de las pasiones, también establece el efecto de los hábitos, condensación de la experiencia histórica, en las pasiones. Esta tensión -aunque sin olvidar la primera- centrará nuestro análisis; en ella se decide la posición humeana en moral y, en realidad, la posición filosófica del escocés.

3.3. Un momento álgido del antirracionalismo moral de Hume se expresa en la sección titulada *De los motivos que influyen en la voluntad*<sup>22</sup>. Hume sitúa la reflexión en el escenario habitual del problema moral: la tópica discusión sobre el combate entre pasión y razón y el tópico diagnóstico del mismo otorgando ventajas a esta última, en base a la no menos tópica creencia en que los hombres son virtuosos únicamente en cuanto que se conforman a los dictados de la razón<sup>23</sup>. Es el escenario de la moral racionalista y ascética habitualmente, que piensa la moral como autocontrol y violencia contra el cuerpo, como cons-

19. *Ibid.*, 457.

20. *Ibid.*, 458.

21. La línea Descartes-Hume, o sea, el empirismo como “heredero” del cartesianismo, la hemos argumentado en *El empirismo*, ed. cit.

22. *Treatise*, 413-418.

23. *Ibid.*, 413.

tante esfuerzo del hombre por imponer la razón a sus instintos, gustos y deseos.

En ese contexto formula una doble tesis que configura su proyecto: “A fin de mostrar la falacia de toda esta filosofía, intentaré probar, *primero*: que la razón no puede ser nunca motivo de una acción de la voluntad; *segundo*: que la razón no puede oponerse nunca a la pasión en lo concerniente a la dirección de la voluntad”<sup>24</sup>. Se trata, por tanto, de demostrar la inutilidad práctica de la razón. En esta *doble tesis* se ha visto la más radical negación de la visión clásica del hombre moral como lucha entre la razón y la pasión, al declarar que no hay ni puede haber tal lucha porque la razón y la pasión, cual atributos spinozianos, no se tocan. Es decir, se entiende que Hume no se limita a poner límites al poder práctico de la razón, sino la inhabilita para el dominio moral.

La tesis A) se interpreta como la definitiva separación del dominio de las ideas y sus relaciones, objeto de la razón, respecto al dominio de la acción, reino de la voluntad. A favor de esta posición parece estar el modo de argumentación de Hume, que efectivamente parece aspirar a mostrar la inutilidad intrínseca de la razón en el dominio moral. Pues esta argumentación es el ya mencionado *Great Divide Passage*: “El entendimiento se ejerce de dos formas diferentes: en cuanto que juzga por demostración, o por probabilidad; esto es, en cuanto que considera las relaciones abstractas de nuestras ideas, o aquellas otras relaciones de objetos de que sólo la experiencia nos proporciona información”<sup>25</sup>. Dado que los juicios morales nos empujan a la acción, no tienen nada que ver con la razón, que se ocupa de la verdad o falsedad y cuyos juicios, analíticos o sintéticos, son puramente descriptivos o contemplativos. Hume pone el mundo de las ideas como ámbito de la razón; y asigna a la voluntad el dominio de la realidad; en tal escenario es obvio que “la demostración y la volición parecen por ello destruirse por completo”<sup>26</sup>. La contraposición, pues, parece sin fisuras.

No obstante, bien contextualizado el pasaje pierde un poco de su dramatismo. Hume está convencido de lo que literalmente dice; pero del texto, y del espíritu del mismo, no se deduce el mandato de no usar la razón; ni siquiera se cuestiona su utilidad. Porque esta razón formal y abstracta, cuyo modelo es la

24. *Ibid.*, 413.

25. *Ibid.*, 413. La división humeana entre “relaciones de ideas” y “cuestiones de hecho” protagoniza la *Enquiry I*. La tesis aparece reiteradamente: “La verdad es de dos clases, y consiste, o bien en el descubrimiento de las proposiciones de ideas, consideradas en cuanto tales, o en la conformidad de nuestras ideas de objetos con la real existencia de éstos” (*Treatise*, 448); “La razón consiste en el descubrimiento de la verdad o la falsedad. La verdad o la falsedad consiste a su vez en un acuerdo o desacuerdo con relaciones *reales* de ideas, o con la existencia y los hechos *reales*. Por consiguiente, todo lo que no sea susceptible de tal acuerdo o desacuerdo es incapaz de ser verdadero o falso” (*Treatise*, 458).

26. *Treatise*, 413.

racionalidad matemática, es útil “en casi todo oficio y profesión”. El comerciante no puede decidir su estrategia sin previamente saber las cuentas y sus saldos. Hume insistirá, sin duda con razón, en que el perfecto cálculo del estado de cuentas y de las probabilidades de éxito no es suficiente para determinar la voluntad; en cambio, parece creíble que se puedan tomar decisiones en ese sentido sin el menor conocimiento. Por tanto, la decisión, la acción, tiene un origen no racional; pero la razón, en un uso instrumental, contribuyendo a configurar el paisaje de determinaciones que mueven a la voluntad, no es estéril. No mueve a la voluntad, pero ayuda a su movimiento.

Creemos que, con más o menos ambigüedad, Hume está diciendo que, como ya advirtiera Hobbes, la razón que intente oponerse a la naturaleza acabará siendo arrastrada por ésta. Este es su sentido, y equivale a decir que la moralidad no puede ser inculcada, ni con muchas y buenas leyes y maestros, si antes no hay una inclinación natural a ser influenciado. Por tanto, sólo implica poner un límite a la razón, pero no su rechazo. Además, como por inclinación natural Hume no entiende una tendencia psicobiológica orgánica, una determinación naturalista, sino que admite la génesis de tendencias, hábitos, sentimientos y pasiones histórico-culturalmente determinados, la razón tiene aquí otra gran puerta de intervención. Hume, en el fondo, está recogiendo las tesis de Spinoza, según las cuales una pasión sólo puede ser contrarrestada con otra pasión<sup>27</sup>; o sea, que la razón no actúa directamente sobre el deseo, pero puede actuar indirectamente si logra crear otro deseo que lo limite o sustituya.

La verdad es que el mismo Hume nos ofrece datos para esta interpretación. Comentando que “es obvio que cuando esperamos de algún objeto dolor o placer sentimos una emoción consiguiente de aversión o inclinación”, enseguida añadirá que “igualmente es obvio que esta emoción no se limita a esto, sino que, haciéndonos volver la vista en todas direcciones, percibe qué objetos están conectados con el original mediante la relación causa y efecto”<sup>28</sup>. Y con su habitual lucidez concluye: “Aquí, pues, tiene lugar el razonamiento para descubrir esta relación; y, según varíe nuestro razonamiento, recibirán nuestras acciones una subsiguiente variación”<sup>29</sup>. Queda, pues, reconocido el papel de la razón en la determinación de la acción. Y ello sin entrar en contradicción con las tesis radicales anteriores, pues Hume puede añadir: “Pero en este caso es

---

27. Ver proposiciones VI a XVIII de la Parte IV de la *Ética*. En particular: “Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario y más fuerte que el que ha de ser reprimido” (*Prop. VII*); “El conocimiento verdadero del bien y del mal no puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino sólo en la medida en que es considerado él mismo como un afecto” (*Prop. XIV*).

28. *Treatise*, 414.

29. *Ibid.*, 414.

evidente que el impulso no surge de la razón, sino que es únicamente dirigido por ella. De donde surge la aversión o inclinación hacia un objeto es de la perspectiva de dolor o placer”<sup>30</sup>.

O sea, hablando en términos escolásticos, Hume niega a la razón el estatus de causa real de la acción, reservándole el de causa ocasional. La razón nunca puede ser origen, en sentido fuerte, causal, de un deseo; por tanto, nunca puede ser origen causal de una acción; este es el límite que Hume pone en coherencia con su tesis de que las pasiones y los sentimientos son impresiones. Es decir, que de la misma manera que en el Libro I defendía que no estaba al alcance del entendimiento crear ninguna impresión, siendo su papel la combinación de las mismas, ahora, ante los sentimientos morales, aplica la misma tesis: niega a la razón su pretensión de *organon*, pero le reconoce su papel de *canon*. E incluso parece ampliar el poder de la razón, dado que puede determinar la intensidad del deseo e incluso dar ocasión al mismo, ya que no se desea o rechaza aquello cuya existencia es desconocida, o lo que se cree imposible, y se desea de distinta forma según los objetos se crean cercanos, asequibles o inexistentes. Podríamos decir, de forma gráfica, que en la filosofía moral de Hume la razón pierde la soberanía pero conserva el poder.

3.4. La Tesis B) lleva directamente al famoso *Slave Passage*, que tanto impresionara a N. Kemp Smith<sup>31</sup> y tanto ruido filosófico ha causado. Pero al mismo se llega con una argumentación que hemos de recoger para su contextualización teórica. La razón, nos dice el escocés, “no puede producir una acción o dar origen a la volición”; es su límite metafísico; y de aquí deduce que “esta misma facultad es tan incapaz de impedir la volición como de disputarle la preferencia a una pasión o emoción”; y señala que esta consecuencia es inevitable”<sup>32</sup>. La razón no puede crear *impresiones*, ni sensibles ni estéticas ni morales, de acuerdo con la tesis clave de su empirismo; ahora deducirá, racionalmente por cierto, que no puede neutralizar las pasiones.

Efectivamente, su tesis de la incapacidad de la razón para neutralizar una pasión se apoya en una reflexión exquisitamente racionalista: “es imposible que la razón pueda tener este último efecto de impedir la volición sino dando un impulso en dirección contraria a nuestra pasión; y si tal impulso hubiera actuado sólo, debería haber sido capaz de producir la volición”<sup>33</sup>. Desde esta visión mecánica de las pasiones, neutralizar una equivale a crear otra igual, de la misma dirección y sentido opuesto; y este poder es el que se ha negado

---

30. *Ibid.*, 414.

31. N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*. Ed. cit., “Prefacio” y págs. 155 ss.

32. *Treatise*, 415.

33. *Ibid.*, 415.

en la tesis A). En consecuencia, como la razón no puede determinar directamente la voluntad, no tiene "influencia originaria alguna" sobre ella, no es moralmente eficiente. El viejo escenario de la moralidad como lucha entre la razón y la pasión es ilusorio, una manera de hablar impropia y "no filosófica". El desenlace final, el conocido y anteriormente citado *Slave Passage*, resalta su tesis de forma retórica: "La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas"<sup>34</sup>.

El *Slave Passage* ha sido interpretado de mil maneras, pero, a nuestro juicio, no se ha ligado suficientemente a la filosofía general de Hume, cosa que permitiría apreciar sus límites y sentido. El pasaje no finaliza la sección. Como es habitual en Hume, tras el enunciado provocativo viene la ilustración del mismo, una especie de verificación de su pertinencia. Enseguida dice que "una pasión es una existencia original o, si se quiere, una modificación de existencia". Quiere decir que una pasión es una *impresión*, aunque sea de *reflexión*<sup>35</sup>. Es un dato real primario, como la sed o la estatura. Por tanto, la verdad no tiene nada que ver con ella. La pasión no puede oponerse a la verdad; sólo un juicio u opinión sobre la pasión puede ser verdadero o falso. Por tanto, "sólo en dos sentidos puede decirse que una afección es irracional. En primer lugar, cuando una pasión, sea la esperanza o el miedo, la tristeza o la alegría, la desesperación o la confianza, está basada en la suposición de la existencia de objetos que en realidad no existen. En segundo lugar, cuando al poner en acto alguna pasión elegimos medios insuficientes para el fin previsto, y nos engañamos nosotros mismos en nuestro juicio de causas y efectos"<sup>36</sup>.

O sea, de nuevo Hume, tras negar radicalmente el poder de la razón para crear y controlar las pasiones, reconoce una vía indirecta de entrada en la moral: los juicios de existencia y de estrategia<sup>37</sup>. Con ellos, unas veces verdaderos, otras falsos, la razón puede manipular fuertemente las pasiones: "En el momento mismo en que percibimos la falsedad de una suposición o la insuficiencia de los medios, nuestras pasiones se someten a nuestra razón sin oposición alguna"<sup>38</sup>. Las cosas quedan así esclarecidas. La pasión, como dato empírico, no tiene relación con la verdad ni con la razón; o sea, en términos

---

34. *Ibid.*, 415.

35. *Ibid.*, 416.

36. *Ibid.*, 416.

37. Hume es recurrente en esta idea, consciente de su importancia para sus objetivos: "Ya se ha señalado que, en sentido estricto y filosófico, la razón puede tener influencia sobre nuestra conducta únicamente de dos maneras: excitando una pasión al informarnos de la existencia de algo que resulta un objeto adecuado para aquélla, o descubriendo la conexión de causas y efectos, de modo que nos proporcione los medios de satisfacer una pasión" (*Ibid.*, 459).

38. *Ibid.*, 416.

más clásicos, la verdad o la racionalidad no se predicán de la realidad, sino de los juicios sobre la realidad. Esto es todo lo que Hume defiende.

Así se comprende también su tesis, según la cual “si una pasión no está fundada en falsos supuestos, ni elige medios insuficientes para cumplir su fin, el entendimiento no puede ni justificarla ni condenarla”<sup>39</sup>. Efectivamente, dado que la razón no se pronuncia sobre la pasión, sino sobre los juicios (de existencia y de estrategia) que la estimulan o la neutralizan, si éstos son “racionales”, ¿que podría decir moralmente la razón?

Igual ocurre con otras tesis tan provocativas como “No es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo”; o “No es contrario a la razón que yo prefiera mi ruina total con tal de evitar el menor sufrimiento a un *indio* o a cualquier persona totalmente desconocida”; o “Tampoco es contrario a la razón el preferir un bien pequeño, aunque lo reconozca menor, a otro mayor, y tener una afección más ardiente por el primero que por el segundo”<sup>40</sup>. Podemos hacer interpretaciones despiadadas de estas tesis; pero el sentido que tienen en el texto de Hume es contundente: la razón no tiene legitimidad para pronunciarse sobre los hechos, y sólo puede hacerlo sobre los “juicios” que acompañan a dichos hechos. Lo dice con claridad: “una pasión deberá estar acompañada de algún falso juicio para ser irracional; e incluso, para hablar con propiedad, no es la pasión lo irrazonable, sino el juicio”<sup>41</sup>.

De esta manera no se rechaza una ética racionalista por otra sentimentalista. A nuestro entender, así se justifica una ética exquisitamente racional al servicio de la vida y no de la salvación; una ética que pone la razón al servicio de pasiones humanas en vez de ponerla al servicio de pasiones divinas; una ética, en definitiva, que se corresponde con una nueva visión del mundo en la cual la razón es un instrumento al servicio del hombre, de sus pasiones y de sus convenciones, de sus sentimientos y de sus hábitos. ¿Puede identificarse esta posición con el emotivismo moral? La subordinación de la razón al sentimiento es cosa distinta de la consideración del sentimiento como racionalidad; la definición de la moral en los límites de la pasión es cosa distinta de convertir la pasión en instancia moral; y, desde luego, la separación de la moral de un fundamento racionalista es cosa distinta tanto de la indiferencia racional de la moral cuanto de la indiferencia moral de la razón.

J.M. Bermudo

*Universidad de Barcelona*

---

39. *Ibid.*, 416.

40. *Ibid.*, 416.

41. *Ibid.*, 416.