

Páginas de Filosofía, Año III, N°1 (Julio de 1993)

LA BENEVOLENCIA ILUSTRADA EN LA MORAL SOCIAL DE HUME*

Margarita *COSTA*

Hume llama virtudes a ciertas cualidades, no de las acciones aisladas sino del carácter de quien las ejecuta, que despiertan en nosotros un sentimiento de aprobación. Esas cualidades pueden ser agradables o útiles a la persona que las posee, como la templanza, la sobriedad, la paciencia o el orden y pueden ser agradables o útiles a los demás, como el ingenio, la generosidad, la benevolencia o la justicia (Cfr. E, 226)⁽¹⁾. Las virtudes del primer tipo y las del segundo no son excluyentes, ya que una cualidad del carácter puede ser agradable o útil a nosotros mismos y a la vez a los demás. Pero el hecho de que se incluya entre las virtudes ciertas cualidades que sólo son agradables o útiles para quien las posee, demuestra que la aprobación moral se funda en un principio de comunicación de sentimientos, que es lo que Hume llama simpatía (Cfr. p. ej., T, 318, 320, 322). Sólo porque todos los seres humanos somos capaces de experimentar los mismos sentimientos, aprobamos cualidades que no nos conciernen ni benefician a nosotros mismos. Es decir, la aprobación moral es un sentimiento, pero no subjetivo ni parcial, en cuanto no surge de manera inmediata de mi propio placer, sino que aquello que lo provoca es considerado con independencia de mis propias circunstancias e intereses personales. La moral de Hume no se reduce a un mero hedonismo psicológico sino que presenta una dimensión social que discutiremos en lo que sigue.

En cuanto a la simpatía, ésta no es para Hume un mero contagio de sentimientos ni, como sostenía Adam Smith, un ponernos imaginariamente en

* Este trabajo es la versión castellana, con algunas modificaciones, de una comunicación en inglés leída en el Coloquio Hume celebrado en San Pablo, Brasil, en agosto de 1987.

¹ Todas las referencias entre paréntesis en el texto remiten a D. Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and the Principles of Morals*, reprinted from the 1977 edition with Introduction and Analytical Index by L.A. Selby-Bigge, Third Edition, with text revised and notes by P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1988, abr. E, seguido del número de pág., o a *A Treatise of Human Nature*, Edited with an Analytical Index by L.A. Selby-Bigge, Second Edition, with text revised and variant readings by P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1987, abr. T, seguido del número de pág.

el lugar del otro⁽²⁾, sino en un mecanismo bastante más sutil. De los gestos o palabras del otro infiero un sentimiento que éstos expresan, es decir, me formo una idea de él. Esta idea adquiere vivacidad y se transforma en el sentimiento mismo (impresión de la reflexión) (Cfr.T, 319), dado que la sola diferencia entre una impresión y una idea reside para Hume en su grado de vivacidad. Lo que da vivacidad a la idea del sentimiento ajeno debería ser, según señala Páll Ardal⁽³⁾, la impresión del propio yo, ya que sólo una impresión es capaz de avivar una idea. Sin embargo, en el pasaje en el cual describe la simpatía, Hume habla de la idea del yo. Esta idea sería muy viva y "siempre presente", en abierta contradicción con su teoría del yo como un haz de percepciones en perpetuo fluir, tal como aparece en el primer libro del Tratado. Pero podemos intentar comprender a Hume: aquí no es el epistemólogo o el metafísico escéptico quien nos habla, sino el moralista, que descubre en sí mismo sentimientos fuertemente ligados entre sí por el "cemento" del universo, término con el cual caracteriza en el Abstract⁽⁴⁾ a la asociación de ideas y que ha sido aplicado exclusivamente a la relación de causalidad a partir de la aparición del libro de Mackie sobre dicho tema⁽⁵⁾. No obstante, no es esa relación la que asocia sentimientos entre sí, pues las impresiones, nos dice Hume, "sólo [se asocian] por semejanza" (T, 283).

El "otro" también debe estar presente para que podamos experimentar la simpatía; de alguna manera somos siempre afectados por lo que afecta a los demás, cuando los tenemos ante nuestra vista o cuando el relato de sus vicisitudes es muy vivo. En primer lugar, entonces, la simpatía introduce en la moral de Hume una dimensión social de la que carece el mero hedonismo psicológico.

También podemos llamar privadas a las virtudes que sólo benefician a quien las posee y sociales cuando benefician a los demás. Prefiero aquí usar el término "sociales" y no "públicas", ya que no debe entenderse el beneficio o utilidad (término que Hume también emplea) como exclusivamente dependiente de la estructura civil o política de la sociedad, puesto que Hume

² Cfr. Adam Smith, "The Theory of Moral Sentiments", p. 778, en *British Moralists*, Selected and edited by D.D. Raphael, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc., 1991.

³ P. Ardal, *Passion and Value in Hume's Treatise*, Second Edition, Edinburgh University Press, 1989, p. 43.

⁴ *Abstract of a Treatise of Human Nature* (ed. J.M. Keynes and P. Sraffa), Cambridge University Press, 1938.

⁵ J.L.Mackie, *The Cement of the Universe, A Study of Causation*, Oxford, 1974.

admite también ciertas formas de sociedad natural, en las cuales se ejercen ya algunas virtudes sociales.

Hume introduce más adelante otra clasificación de las virtudes, en naturales y artificiales (Cfr.T, 475, 577). Las naturales son aquéllas que despiertan un placer inmediato. Muchas de ellas son sociales, como la benevolencia. Las artificiales son el producto de una convención y sólo en virtud de ella pueden producir placer, como por ejemplo la justicia. Según Hume, nadie es justo por naturaleza, ya que la justicia supone las instituciones y consiste sobre todo en la determinación artificial del derecho de propiedad sobre las posesiones que cada uno ha podido adquirir originariamente por su laboriosidad o buena fortuna y en el establecimiento de reglas que aseguren su estabilidad (Cfr.T, 502).

Este acento sobre la propiedad se debe, en Hume, a la postulación de un sentimiento que, como la aprobación o desaprobación morales, es exclusivo de la especie humana: "Esta ... avidez de adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros amigos más próximos, es insaciable, perpetua, universal y directamente destructiva de la sociedad" (T, 492). La propiedad se refiere exclusivamente a dichos bienes, a diferencia de la concepción de Locke, en quien el concepto de propiedad desempeña un papel mucho más importante, ya que se extiende no sólo a las posesiones materiales, sino también a la propia persona y a sus libertades o derechos.

Por otra parte, en el caso de las virtudes naturales, cada acto individual en que una de ellas se manifiesta, produce ese placer *sui generis* que Hume llama aprobación moral. Si se trata de una virtud social natural, percibiremos, pues, las consecuencias benéficas, o sea la utilidad, de cada acto individual. En el caso de las virtudes artificiales, en cambio, su utilidad no deriva de un acto particular (Cfr.E, 256), por estar cada uno de ellos sometido a un sistema de normas, que hace que un acto singular aparentemente no benéfico pueda redundar, en su integración con otros actos, en un beneficio público.

Pero acaso sólo la justicia permite la cohesión de una sociedad? Según Hume, si la sociedad es pequeña, como una familia o un clan, se sostendrá sobre la base del egoísmo y la benevolencia limitada. Observamos entonces, en segundo lugar, que a diferencia de otros moralistas británicos como Hobbes y Mandeville, Hume no considera que el hombre sea exclusivamente egoísta por naturaleza. Por el contrario, sostiene que "es raro encontrar alguno, en quien los sentimientos bondadosos, considerados en con-

junto, no superen a los egoístas" (T, 487). Pero esa benevolencia, en el estado natural de la humanidad, se ejerce sólo respecto de los más próximos y "en lugar de hacer a los hombres aptos para la vida en grandes sociedades, es casi tan contraria a ellas como el más estrecho egoísmo" (T, loc. cit.).

Después de esta introducción, me referiré brevemente a la interpretación de la moral social de Hume que quiero proponer. Muchos críticos la han interpretado como un egoísmo ilustrado⁽⁶⁾. Según dicha concepción, los hombres que comprenden que la justicia es útil para sí mismos -en el caso de Hume, también para su familia y amigos- deciden instaurarla al constituir el estado. Esos hombres son algunos ilustrados, que han encontrado la mejor fórmula para conservar pacíficamente sus bienes. La justicia se hará extensiva a los demás miembros de la sociedad, en primer lugar a todos los ilustrados, pero también a los no-ilustrados, quienes se encontrarán sometidos a normas a las que han dado su consentimiento, al menos implícitamente.

Pero sólo el egoísmo y la búsqueda de seguridad puede llevar a unos y otros a dicho consentimiento, en razón de lo cual es preciso admitir que el egoísmo es el rasgo fundamental de la naturaleza humana y el móvil de todas sus acciones, tanto privadas como públicas.

Hobbes, por ejemplo, sostenía que los hombres, egoístas por naturaleza, se someten a la ley sólo por "el poder de la espada", refiriéndose a una frase pronunciada por Carlos I antes de su ejecución. Bernard Mandeville, por su parte, consideraba que el egoísmo es la máxima virtud pública, ya que sólo gracias a él la sociedad progresa. Al perseguir sus propios intereses egoístas, el individuo fomenta la empresa económica y ésta es fuente de beneficios para la sociedad toda. El propio obispo Butler, a quien Hume profesaba admiración y respeto, sostuvo algo así como que los hombres son benévolos por egoísmo, pues si bien persiguen su propio placer, descubren que parte de él reside en hacer el bien a los demás.

Para Hume, por el contrario, la benevolencia no es, según hemos visto, reductible al egoísmo, ni tampoco comparte con Hutcheson y Shaftesbury un ingenuo optimismo antropológico, fácilmente refutable por la observación. Considera que la benevolencia, si bien limitada y comparable al egoísmo en sus efectos en cuanto se ejerce sólo respecto de los más

próximos, es, no obstante, una pasión implantada en la naturaleza humana. Por qué, entonces, entronizar al egoísmo y dejar de lado la benevolencia, que ya ha dado pruebas de su eficacia en las sociedades pre-civiles como la familia, el clan o la tribu?

En *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (Cfr. E, Section III, Part II), Hume parece sentar las bases del utilitarismo ético, más vinculado al egoísmo que a la benevolencia. Pero si bien la utilidad entra en la consideración de las virtudes artificiales, no puede hacerse a Hume el reproche que se les hizo a los utilitaristas posteriores, quienes consideran que una acción puede ser considerada moralmente buena sólo en función de sus resultados. Para Hume, la aprobación recae siempre en la persona, de modo que sus motivos, no las consecuencias fortuitas de sus acciones, son los que cuentan en nuestros juicios morales. Pero quizás esto valga sólo para la moral privada. Si la justicia es, como afirma Hume, el resultado de una convención, ya no se aplicaría el mismo criterio ético a las virtudes públicas en una sociedad civil. Las acciones justas serían aquellas que son útiles a la sociedad en su conjunto y no necesariamente serían buenas desde el punto de vista de la moral privada.

Pero creo que este tipo de crítica produce una cierta distorsión en los principios que Hume continuó manteniendo a lo largo de toda su obra sobre la moral. Que los resultados inmediatos de una acción puedan no parecer benéficos de modo inmediato, no significa que esa acción pueda ser aprobada públicamente y al mismo tiempo desaprobada en privado. Esto sería, en el sistema de Hume, una contradicción, ya que la aprobación moral no recae, según hemos visto, sobre las acciones, sino sobre los caracteres o las personas, y esto debe valer también para las virtudes artificiales, como la justicia. Tanto el que cumple la ley como el que la hace cumplir actúan justamente. Si quienes así actúan no fueran "virtuosos", Hume no habría llamado virtud a la justicia.

La interpretación que propongo se funda en la caracterización que hace Hume de la naturaleza humana, con su peculiar acento en la benevolencia limitada, semejante al egoísmo en sus consecuencias para la sociedad, pero como una cualidad totalmente distinta y separable de aquél. Es obvio que una convención no puede cambiar la naturaleza, pero Hume no niega que la educación y la costumbre puedan modificar la conducta de los hombres. Si recordamos, además, que los talentos también son para Hume virtudes, mientras que el egoísmo es un vicio, surge con toda evidencia la relación entre virtud e ilustración. La benevolencia puede "extenderse" por simpatía,

⁶ Traduzco por "egoísmo" las expresiones inglesas "self-interest" y "self-regard".

si bien no a la humanidad en general, dado que Hume, fiel a su empirismo, no admite que el objeto de un sentimiento pueda ser "abstracto", sí más allá de los límites de la familia o el clan.

La justicia -admitamos- no sería instaurada por todos, sino en principio por un grupo de hombres ilustrados, no mediante un contrato, sino por una especie de consentimiento progresivo e implícito, que se extendería a círculos cada vez más amplios en la medida en que un número cada vez mayor de hombres comprendiera las ventajas de la vida en una sociedad civil.

Paréce evidente que lo mejor para ésta sería que accedieran al gobierno aquéllos hombres en quienes la ilustración se vincula a los sentimientos positivos comunes a toda la humanidad, especialmente la benevolencia; ya que ellos estarían capacitados para concebir el bien común y los caminos que conducen a él. La virtud ilustrada no es perfecta, pero tampoco utópica: es el tan mentado "interés por el bien público" que ha dado al mundo sus mejores gobernantes.

Universidad de Buenos Aires