

EL PLURALISMO MORAL DE DAVID HUME

AGUSTÍN ARRIETA

Universidad del País Vasco, UPV-EHU

agustin.arrieta@ehu.es

AGUSTÍN VICENTE

Ikerbasque: Basque Foundation for Science, Bilbao

agustin_vicente@ehu.es

RESUMEN: En este trabajo se propone una interpretación del pensamiento moral de David Hume y se argumenta a favor de un *pluralismo objetivista*. En una primera aproximación se aborda la distinción pluralismo/relativismo en el ámbito de la estética. A continuación, ya en el ámbito de la moral, se exponen las razones que permiten justificar que Hume sea considerado, en primera instancia, un pluralista normativo y, en última, un pluralista objetivista. Nuestro argumento hace uso de la idea humeana de que hay cuatro fuentes de valor, y del concepto de vida/moral artificial.

PALABRAS CLAVE: pluralismo objetivista, relativismo, moral artificial/natural, fuentes de valor, relativismo estético

SUMMARY: In this paper, we argue for an *objectivist pluralist* interpretation of Hume's moral philosophy. We begin by approaching the pluralist/relativist distinction in aesthetics. Then we move to ethics, and present some reasons which justify considering Hume a normative pluralist, and, in particular, an objectivist pluralist. Our argument will make use of Hume's idea that there are four sources of value, and of his notion of artificial lives/moralities.

KEY WORDS: objectivist pluralism, relativism, artificial/natural morality, sources of value, aesthetic relativism

En este trabajo proponemos una interpretación creemos que original del pensamiento moral de David Hume, en particular en lo que toca a su carácter relativista, pluralista u objetivista. Vamos a defender que Hume, más que un relativista moral, es un pluralista. Además, por razones que se expondrán más adelante, calificaremos dicho pluralismo como *pluralismo objetivista*.

Aunque Hume, en sus grandes obras, no aborda explícitamente el problema del relativismo moral, en *Un diálogo* se ocupa de la cuestión con cierto detalle. Por lo general, el supuesto relativismo o no relativismo moral de Hume se ha derivado a partir del pensamiento moral desarrollado en sus grandes obras, y *Un diálogo* se ha utilizado, casi meramente, como apoyo.¹ Nosotros defendemos que

¹ Véanse las referencias bibliográficas incluidas en la nota 1 de Abramson 1999. Para una primera aproximación al relativismo de Hume, consúltese Arrieta 2010.

Un diálogo y las grandes obras del filósofo escocés (especialmente, la segunda *Investigación*) conforman en su conjunto una visión de la moral que no es relativista, sino pluralista y objetivista.

Es verdad que el pensamiento moral de Hume ha sido interpretado de muchas maneras: subjetivista, expresivista, proyeccionista, disposicionalista, sentimentalista, o como partidario de alguna versión de la teoría del error masivo o de alguna versión del observador general y estable.² Algunas de estas interpretaciones alimentan claramente la atribución de cierto relativismo a su pensamiento moral. Por ejemplo, si se concede la interpretación subjetivista o algunas versiones del sentimentalismo, el relativismo se obtiene prácticamente como una conclusión inmediata. Sin embargo, parece difícil interpretar a Hume como un relativista si tenemos en cuenta las ideas más explícitamente expresadas en *Un diálogo*. La consecuencia que se sigue de tomar seriamente en cuenta *Un diálogo* es que las interpretaciones que hacen de Hume un relativista moral (p.ej., la subjetivista) van mal encaminadas.

En este trabajo no vamos a defender una interpretación específica de las ideas de Hume acerca de la moral. Hay varias interpretaciones de sus ideas compatibles con el pluralismo objetivista que, a nuestro entender, defendió. Como decimos, resolver la cuestión del carácter relativista o no de las propuestas de Hume tan sólo excluye algunas interpretaciones: las que lo convierten en relativista.

1. *Relativismo y pluralismos*

Gowans (2008) distingue entre el relativismo moral descriptivo y el relativismo moral metaético. El relativismo moral descriptivo se limita a aceptar la existencia *de facto* de desacuerdos morales entre distintos grupos (culturas, naciones, etnias, estados, comunidades, . . .): hay *de facto* una pluralidad de códigos morales. El relativismo moral metaético da un paso más y afirma que además de haber desacuerdos morales entre distintos grupos, esos desacuerdos morales son racionalmente irresolubles. Entendemos que son desacuerdos en los que no cabe atribuir ningún tipo de error o de fallo a ninguno de los contendientes; es decir, son *faultless disagreements* (Kölbel 2005). Según Gowans, es el relativismo metaético el que ha generado los debates más sustanciales. En cierta medida, y chocando un tanto con el vínculo que habitualmente se establece entre tolerancia y relativismo, el relativista moral hace una llamada al pesimismo con respecto a la

² Se puede encontrar una breve descripción de todas estas interpretaciones en, por ejemplo, Slote 2010, p. 48.

posibilidad de un diálogo fructífero entre grupos o individuos moralmente discrepantes. El relativismo moral llama o apela, digámoslo gráficamente, al atrincheramiento.

Basándonos en las ideas de Gowans, proponemos las siguientes distinciones:

1. Pluralismo descriptivo o pluralismo *de facto*: hay pluralidad de códigos morales.

2. Pluralismo normativo: es explicable (desde el punto de vista moral) que haya tal pluralidad o, si se prefiere, cabe dar un tipo de explicación de dicha pluralidad en virtud de diferentes criterios o principios, todos ellos aceptables desde una reflexión de carácter moral. Es decir, la pluralidad *de facto* no es eliminable.

Distinguimos estas dos tesis ya que se podría aceptar el pluralismo descriptivo, sin comprometerse con el pluralismo normativo. Alguien podría argumentar que, aun habiendo una pluralidad *de facto*, dicha pluralidad se iría (o debería irse) reduciendo y eliminando progresivamente en virtud de un único principio (por ejemplo, utilitarista). El pluralista normativo se opone a esta visión absolutista o monista. El fenómeno moral es constitutivamente plural: el fenómeno moral está constituido por una pluralidad irreducible de principios morales. Tanto el relativismo como el pluralismo objetivista emanan de la aceptación del pluralismo *de facto* y del pluralismo normativo.

3. Relativismo: el relativista, además de aceptar el pluralismo descriptivo y normativo, proclama que *en algunos casos* no cabe resolver de manera racional los desacuerdos existentes, esto es, en dichos casos no es posible reconocer que alguna de las partes haya cometido un error o algún tipo de fallo: en ocasiones, no hay forma racional ni de explicar el fenómeno plural ni de resolver desacuerdos *genuinos*. En el mejor de los casos, sería posible dar una explicación de carácter genealógico de cada uno de los códigos morales discrepantes.

Se tiende a pensar que el pluralismo normativo implica el relativismo. Sin embargo, el pluralismo normativo es compatible con otra postura: el pluralismo objetivista.

4. Pluralismo objetivista: el defensor de esta posición, además de aceptar los pluralismos de *facto* y normativo, considera que no hay casos como los que el relativista sugiere: no hay casos de desacuerdo sin error. No los hay por dos razones: en ocasiones los desacuerdos son más bien aparentes, no son genuinos, y se resuelven en una suerte de ambivalencia moral que sanciona que hay más de una forma de

actuar correcta.³ En el resto de los casos, es decir, cuando realmente hay desacuerdos genuinos, una de las partes ha cometido algún tipo de error o fallo. En estos casos donde se produce algún tipo de error, especialmente en los casos en los que el error es más bien moral que factual, sólo cabe algún tipo de explicación psicosociológica del fenómeno (una genealogía del error). En definitiva, según el pluralista objetivista, y a diferencia del relativista, no hay casos de desacuerdo sin error o *faultless disagreement*.

Nuestro objetivo en este trabajo es mostrar que Hume es un pluralista objetivista. Hume acepta el hecho de que haya una pluralidad de códigos morales, y además recurre a una pluralidad de principios que explican dicha pluralidad, sin verse abocado a aceptar el relativismo.

En la siguiente sección nos ocuparemos de este debate entre relativismo y pluralismo objetivista, pero centrándonos en el ámbito estético. Nuestro objetivo es mostrar que ya en dicho ámbito el pluralismo objetivista nos brinda una interpretación verosímil de las ideas de David Hume.

2. David Hume y el relativismo estético

Es más que probable que Hume, aun no habiendo desarrollado la cuestión en detalle, aceptara un relativismo con respecto a determinadas áreas. Hume no desdeñaría una posición que proclamara que los juicios acerca de la belleza de los colores tienen una naturaleza relativa. Asimismo podría ser relativista en cuanto a juicios que conciernan a qué es divertido y qué no lo es. En esos ámbitos son posibles los desacuerdos sin error.⁴ Sin embargo, las dudas comienzan ya dentro del ámbito estético. Al respecto, Hume escribió una

³ Sobre ambivalencia moral, véase Wong 2006. Wong construye buena parte de su teoría metaética sobre el fenómeno de la ambivalencia, un fenómeno que hasta la fecha había pasado inadvertido. La idea de Wong es que un mismo sujeto puede evaluar como correctos dos cursos de acción incluso antagónicos. Sus ejemplos típicos implican códigos morales de diferentes culturas, x e y , que dan como resultado prescripciones diferentes, pero tal que individuos pertenecientes sea a x o a y estiman que son correctas (aunque tiendan a preferir las prescripciones de sus propios códigos morales). Wong, sin embargo, insiste en que la ambivalencia moral puede ser un fenómeno *intracultural*. Creemos que un dilema moral como el planteado por Sartre (2007), en el que un joven ha de elegir entre cuidar de su anciana madre o sumarse a la resistencia, es un ejemplo de situación en la que se experimenta una intensa ambivalencia moral.

⁴ Algunas críticas (p.ej., la de Iacona 2008) sostienen que la noción de desacuerdo sin error no tiene sentido: o hay desacuerdo, y entonces uno de los contendientes está en un error, o no hay error, y entonces tampoco hay desacuerdo. Nos mantendremos al margen de esta disputa y concederemos, por mor del argumento, que, como

obra con un título significativo *The Standard of Taste* (*La norma del gusto*). En dicha obra, Hume subraya el *pluralismo descriptivo estético* imperante (*Norma*, §§1, 2).⁵ A pesar de ello, toda esa obra contiene un esfuerzo para justificar la existencia de reglas en las evaluaciones estéticas. Hume habla en ocasiones de *reglas generales del arte*, en otras se refiere a las *reglas generales de composición*, y también utiliza las expresiones *reglas de la crítica* o *reglas de lo bello* (*Norma*, §§9, 10, 16).

Creemos que, fundamentalmente, hay dos interpretaciones posibles de las ideas metaestéticas de Hume. La primera es compatible con cierto relativismo, mientras que la segunda es pluralista objetivista. Empezaremos por la primera. Como se ha dicho, Hume rechaza el relativismo subjetivista: la valoración de las obras de arte no depende del sujeto que efectúa la evaluación. Lo anterior significa que la verdad o falsedad de un juicio estético no se relativiza a sujetos. Hume es muy explícito en este punto: si alguien pretende decir que la obra de Ogilby es igual de buena que la de Milton, según él, está cometiendo un error del mismo orden que si alguien compara la altura del Teide con el de una topera. Hume no niega el hecho de que, para algunas personas, Ogilby sea mejor autor que Milton. Sin embargo, Hume lo considera un error.

Ahora bien, por otra parte, Hume parece sostener que existe cierto relativismo en la evaluación estética. Esta idea puede fundamentarse apelando al controvertido comentario sobre Ovidio, Horacio y Tácito (*Norma*, §29). Hume considera que es inútil lanzarse a discutir sobre cuál de los tres autores es el mejor (estéticamente hablando). Considera que los tres autores son excelentes, si bien responden a principios e intereses distintos. Ovidio es el preferido de los más jóvenes, Tácito es autor de madurez, y entre ambos se encuentra Horacio. La explicación es que, dependiendo de la edad, se valoran más unos rasgos que otros: “Una persona joven, cuyas pasiones son más intensas, se verá mucho más afectada por imágenes de amor y ternura que una persona de edad avanzada, que disfruta con las reflexiones prudentes y filosóficas respecto a la conducta y a la moderación de las pasiones” (*Norma*, §29).

A partir de este comentario, cabe pensar que Hume defiende que la verdad de los juicios estéticos es irremediablemente dependiente de una perspectiva, o de un punto de evaluación: en particular,

sostiene Kölbel (2005) entre otros, la marca del relativismo es la existencia de desacuerdos sin error.

⁵ Seguimos la numeración de párrafos de la edición de Theodore Gracyk. La traducción de las citas de esta obra es nuestra.

es dependiente del grupo de edad. Una vez que los juicios están parametrizados en relación con grupos de edad, entonces hay objetividad: unos autores son buenos y otros no lo son. Pero no es una objetividad *tout court*, porque la verdad de los juicios depende de la edad de los sujetos evaluadores.

La segunda interpretación del caso Ovidio/Horacio/Tácito es la siguiente: Hume reconoce que efectivamente hay un pluralismo descriptivo en el ámbito estético. Además, este pluralismo es normativo. Es decir, pueden ser varios los principios estéticos que generan dicha pluralidad, todos ellos legítimos desde un punto de vista estético, e irreducibles. En la cita anterior, Hume habla de varios factores que intervienen en la formación del juicio: imágenes amorosas y tiernas, reflexiones sabias y moderación de las pasiones. El lector joven es más sensible a los primeros factores, mientras que al entrado en años le mueven especialmente los segundos. Esto hace que Ovidio sea más apreciado por los jóvenes y Tácito lo sea por los de más edad. No obstante, ambos son igualmente buenos. No es posible sostener fundadamente que Tácito es mejor que Ovidio, por ejemplo. Esta interpretación hace de Hume un pluralista objetivista: Ovidio y Tácito, siendo estéticamente muy diferentes, son ambos igualmente buenos.

La diferencia entre ambas interpretaciones repercute sobre la cuestión de si los desacuerdos entre partidarios de Ovidio por un lado, y de Tácito por el otro, son efectivamente desacuerdos (aunque sin falta), o más bien son sólo desacuerdos aparentes. La interpretación relativista diría que el defensor de Ovidio está en desacuerdo con el defensor de Tácito (*i.e.*, que el joven está en desacuerdo con el de más edad). No obstante, ninguno de los dos se equivoca, por cuanto “Ovidio es mejor que Tácito” es verdadero con respecto al rango de edad inferior y “Tácito es mejor que Ovidio” es verdadero con respecto al rango de edad superior. La interpretación objetivista, en contraste, mantiene que, en realidad, no existe desacuerdo entre los dos: Ovidio y Tácito son igualmente buenos escritores, aunque en cada uno de ellos predominen ciertos rasgos que lo hacen más amable para ciertos rangos de edad. “Ovidio es bueno” y “Tácito es bueno” son verdaderas independientemente de la perspectiva. Los lectores que cumplen los requisitos que Hume impone sobre el buen lector tienen que llegar a un acuerdo.

Nuestra idea es que Hume considera que, efectivamente, tanto Ovidio como Tácito son buenos escritores. Que Ovidio explote recursos que lo hacen más apreciado por los jóvenes que por los mayores no quiere decir que su grandeza sólo sea predicable con acierto desde

la franja de edad más joven.⁶ Desde esta interpretación, Hume se aleja del relativismo por dos vías: o estamos ante casos donde hay desacuerdo pero también hay error (caso Ogilby/Milton) —y, por lo tanto, el relativismo subjetivista es falso— o estamos ante casos de desacuerdo aparente o no genuino (caso Ovidio/Horacio/Tácito) —y el relativismo más moderado e interesante, que cabría llamar “de edades”, es también falso—. Si nuestra interpretación es correcta, Hume no deja sitio al relativismo en este ámbito.

En definitiva, ya en el ámbito estético, cabe interpretar que Hume defiende, frente al relativismo, un pluralismo de carácter objetivista. No es nuestro objetivo insistir en esta controvertida cuestión. Se trata más bien de una primera aproximación antes de afrontar el problema del relativismo en el ámbito de la moral. En cualquier caso, en este último ámbito, a nuestro parecer, la situación es aún más clara.

3. *Una presentación esquemática del pensamiento moral de Hume*

Nuestro objetivo en esta sección es presentar de forma esquemática la epistemología y la metafísica de los juicios y valores morales en el marco del pensamiento de Hume. Este esquema resulta compatible con algunas de las interpretaciones de dicho pensamiento, y no con otras.

Hume propone cierta analogía entre los valores morales y las cualidades secundarias lockeanas: calor, colores, sonidos. Cualquier descripción de la epistemología y de la metafísica de dichos valores pasa necesariamente por consideraciones acerca de los sentimientos del observador de la acción (rasgo, carácter o persona) que sea objeto de evaluación. La incorporación de esos aspectos relacionados con los sentimientos del observador ha hecho que, de forma bastante natural, se interprete que Hume es un relativista, ya que, supuestamente, el universo de los sentimientos es de tal naturaleza. Sin embargo, más allá de esta primera e ingenua aproximación, hay numerosos aspectos que invitan a una interpretación más objetivista. De hecho este trabajo, en su totalidad, proporciona un nuevo argumento a favor de una interpretación objetivista.

⁶ Pensemos en lo siguiente: supongamos que *Siddharta*, de Hermann Hesse, nos parece un buen libro para jóvenes en el sentido de que recomendaríamos su lectura a un joven: sabemos que los jóvenes tienden a valorarlo. Sin embargo, no pensamos que sea un buen libro. En este caso, nuestra actitud sería relativista: “*Siddharta* es un buen libro” es verdad únicamente cuando quien efectúa la valoración es un joven. No parece que Hume tenga esa actitud con respecto a Ovidio: para Hume, Ovidio es un buen autor.

Hume describe el proceso de acceso a los valores morales básicamente en torno a dos etapas. Ese proceso delimita la epistemología y la metafísica de los valores. En la primera etapa, el concepto central es el de simpatía. Hume es un filósofo de la simpatía (también lo fue su gran amigo Adam Smith).⁷ La simpatía es un mecanismo (una disposición) natural que posibilita la comunicación y el transvase de sentimientos de un individuo a otro. La simpatía es la raíz natural de la moral. Cuando observamos a otro ser humano, obtenemos una idea de sus sentimientos a partir de sus palabras, acciones y gestos. Adquirimos, por ejemplo, una idea de su sentimiento de dolor. Esta idea es la base a partir de la cual se gesta una impresión (secundaria). Hume describe esta etapa que discurre desde la idea que adquiere el observador, y cuyo contenido es el dolor que siente el “observado”, hasta el sentimiento de dolor que padece el propio observador.

Pero, ¿cómo se relaciona la simpatía con los valores? La idea es la siguiente. Cuando una acción, por ejemplo, provoca sentimientos favorables en otras personas, el observador, por simpatía, también siente favorablemente, y es ese sentimiento del observador el que activa o el que está en la base de su aprobación moral.

Para Hume, sin capacidad para simpatizar no hay acceso a los sentimientos morales de los que dependen nuestras evaluaciones morales. La simpatía nos proporciona el camino natural hacia la moral. Sin embargo, aunque la simpatía es una condición necesaria para acceder al mundo de los valores, no resulta suficiente. El proceso de simpatía es muy sensible con respecto a la proximidad del objeto o persona con los que simpatizamos. Por ejemplo, simpatizamos con el dolor de otro de forma más intensa si se trata de un íntimo amigo. Obviamente estas oscilaciones resultan poco adecuadas con respecto a las evaluaciones morales. Tenemos la intuición de que la evaluación moral no puede estar sometida a las mismas oscilaciones que la simpatía. Parece una norma asociada con los juicios morales que estos

⁷ En realidad deberíamos decir *empatía*, si bien el término utilizado por Hume es *sympathy*. Se trata en definitiva de una disposición natural que permite, por decirlo así, el contagio de los sentimientos. Como señala Slote, la empatía es el cemento del universo moral. Sobre la distinción entre empatía y simpatía, véase Slote 2010, cap. 1. Slote, por ejemplo, aboga por un sentimiento moral por parte del observador que consiste en una especie de *empatía de segundo orden* acerca del sentimiento empático del agente. En realidad, las diferentes interpretaciones acerca del pensamiento moral de Hume giran en torno a cómo entender este sentimiento moral. Nosotros, en este trabajo, no necesitamos tomar partido con respecto a este debate. Sin embargo, el trabajo en su totalidad constituirá una defensa de las interpretaciones más objetivistas de dicho sentimiento moral.

deben gozar de cierta estabilidad y neutralidad. Por ejemplo, no podemos evaluar de forma moralmente distinta acciones análogas de dos jóvenes, por el simple hecho de que uno sea nuestro hijo y el otro un desconocido ante el que la capacidad de simpatizar se debilita. No obstante, si la simpatía fuera suficiente para constituir las evaluaciones morales, bien podría ocurrir que las evaluaciones morales en lo que atañe a las acciones de los dos jóvenes fueran distintas. Esto va contra nuestras intuiciones al respecto.

Por todo ello, Hume introduce un segundo factor determinante para nuestras evaluaciones morales: el sentimiento moral que está en la base de nuestras evaluaciones morales debe gozar de cierta estabilidad. Es controvertido cómo se debe interpretar esta estabilidad, pero Hume es explícito acerca de su necesidad. Cuando se evalúa una acción moralmente, lo hacemos desde un punto de vista que va más allá del punto de vista particular. De esta forma, las acciones de los dos jóvenes antes mencionados serán evaluadas similarmente, por tratarse de acciones similares.

En definitiva, una acción es buena, moralmente hablando, si genera un sentimiento moral favorable en el observador. Dicho sentimiento moral se genera por simpatía y tiene un componente corrector que lo dota de cierta estabilidad. Los valores dependen, pues, de cómo sentimos los seres humanos (en unas circunstancias especiales). Los valores dependen de las respuestas sentimentales.

Podemos ahora retomar la analogía entre los valores y las cualidades secundarias lockeanas.⁸ Entre dichas cualidades secundarias,

⁸ *Tratado*, p. 633. Véanse también *Investigación*, apéndice 1, p. 176, p. 179, p. 180, p. 182 y *El escéptico*.

La paginación corresponde a las traducciones en castellano a las que se hace referencia en la bibliografía.

Compartimos la opinión de Beauchamp en el sentido de que la comparación con las propiedades secundarias es central en el pensamiento de Hume (Beauchamp 2008, p. 499). Este paralelismo entre los valores y las cualidades secundarias dota al pensamiento moral de Hume de sus características esenciales. Recordemos algunas de ellas. El pensamiento moral de Hume es crítico con los planteamientos racionalistas, tan importantes en su época. Samuel Clarke y William Wollaston son dos representantes de esta corriente. Por lo general, en el planteamiento racionalista se ignora la dimensión sentimental (la dependencia de respuesta) que Hume asocia con los valores y que es intrínseca al paralelismo señalado. Por otro lado, dicho paralelismo entronca el pensamiento moral de Hume en la tradición del *sentido moral* (A.A. Shaftesbury y F. Hutcheson): nuestras valoraciones de las acciones están ligadas a las respuestas que damos ante dichas acciones (dependencia de respuesta), en virtud del *sentido moral* o *sentido interno*. Además, el paralelismo entre los valores y las cualidades secundarias muestra la dependencia existente entre dichos valores y la naturaleza humana. El planteamiento humeano se aleja de enfoques que consideran

Hume menciona explícitamente el calor y el color (los colores). Sin embargo, el conjunto de las cualidades secundarias no tiene la homogeneidad que la presentación de Hume parece otorgarle. Debido, principalmente, a la influencia de Kripke (1981) en los debates contemporáneos se han propuesto distinciones importantes entre las cualidades secundarias *clásicas*. Se distinguen entre ellas propiedades (dependientes de respuesta) rígidas y flexibles (Vallentyne 1996), e incluso se pone en duda el carácter secundario de algunas *cualidades secundarias clásicas*. Estas distinciones, no presentes en la obra de Hume, pueden aportar cierta luz o pueden permitir la introducción de algunos matices de interés dentro de su concepción acerca de los valores. Por ejemplo, consideremos las diferencias existentes entre el caso-calor y el caso-color.⁹

A pesar de las apariencias, tendemos a creer que *calor* no es una propiedad (o fenómeno natural) dependiente de respuesta, es decir, si bien la respuesta (sentir calor) que, por lo general, los seres humanos damos ante el calor sirve para identificar la propiedad *calor*, dicha propiedad sólo se vincula contingentemente con tal respuesta: es posible que haya calor sin sensación alguna de calor. El calor es sólo aparentemente un fenómeno natural dependiente de respuesta.

Así pues, la vinculación entre los valores y las denominadas *cualidades secundarias* podría llevarnos a una visión totalmente *objetivista* de los valores. Metafísicamente hablando, y siguiendo el modelo *calor*, lo bueno sería aquello que genera contingentemente un sentimiento favorable en los seres humanos. Por ejemplo, esta interpretación podría llevarnos a una perspectiva tan objetivista como es el utilitarismo. Podemos suponer que una acción es buena por el mero hecho de resultar útil, y el sentimiento favorable que la utilidad genera en los humanos no sería más que un indicador falible. La utilidad, como el calor, podría definirse sin mencionar la respuesta que dicha característica genera en el observador, y su valoración podría hacerse sin tener en cuenta dicha respuesta.

Pero puede haber otra interpretación. En este caso tenemos en cuenta el modelo *color*. El color rojo, por ejemplo, sí estaría cons-

la moral una cuestión puramente educacional (Bernard de Mandeville), cultural o, en términos de Hume, artificial.

⁹ La descripción que hacemos del caso-calor se ajusta a las tesis defendidas por Kripke (1980). Con respecto al caso-color, Kripke 1980 no es tan explícito. Como nuestro objetivo es contraponer los dos casos —el caso-calor y el caso-color—, hacemos una interpretación disposicionalista del caso-color. En un trabajo reciente, Gómez-Torrente (2012) argumenta, basándose fundamentalmente en trabajos no publicados de Kripke, que éste se opone a la concepción disposicionalista de los colores.

titutivamente vinculado con la sensación de rojo: rojo sería aquella propiedad que causa en nosotros (en condiciones normales) la sensación de rojo. En este caso, no cabe hablar de la propiedad *rojo* con independencia de dicha sensación.

Hume relaciona los valores (por ejemplo, el hecho de que una acción se califique como moralmente buena o virtuosa) con la respuesta (sentimiento favorable) que dicha acción provoca en los seres humanos. Podríamos hacernos la siguiente pregunta: ¿estamos ante un caso análogo al del *calor*, o quizá el modelo es el del *color*? Obviamente según el modelo que se siga, las opciones del relativismo crecerán (caso-*color*) o disminuirán (caso-*calor*). Dicho de otra forma: el modelo del calor nos llevaría a concluir que los valores están relacionados contingentemente con los sentimientos y que, por lo tanto, sería posible una descripción objetiva de los valores. ¿Hay opciones intermedias entre los modelos propuestos?¹⁰

Resumamos. Se evalúa una acción como virtuosa en función del motivo que ha llevado al agente a dicha acción. Son los motivos de la acción los que se evalúan, si es el caso, como virtuosos. A su vez, esos motivos, en la perspectiva de Hume, son rasgos del carácter del agente. En cualquier caso, si el observador (con el parámetro corrector antes señalado) tiene un sentimiento (llamado *moral*) favorable ante los motivos de una acción, la acción es virtuosa. ¿Cabe calificar una acción como virtuosa independientemente de ese sentimiento del observador? En el caso del calor nos podemos valer (aunque no es esencial) de la sensación de calor para aprehender el fenómeno natural del calor, si bien luego ese fenómeno puede estudiarse con total independencia de la sensación de calor. Es posible interpretar a Hume

¹⁰ Por ejemplo Slote hace una propuesta de inspiración kripkeana, que parece situarse entre dos aguas. Busca un modelo próximo a nuestro caso-calor (y a otros casos propuestos en Kripke 1980, como los relacionados con términos de géneros naturales), pero trata de marcar diferencias con respecto a él. En sus propias palabras: “En todo caso, nuestra versión explica los términos morales usando la noción de fijación de la referencia y en esa medida es semejante al enfoque kripkeano de los términos de clase natural. Pero también difiere de él porque usa un fijador de la referencia mucho más sustancioso que aquel que a Kripke le pareció apropiado para los términos que le interesaban. Se trata de una teoría que nos permite sostener que afirmaciones como ‘las acciones empáticamente solidarias son correctas’ son tanto a priori como metafísicamente necesarias” (Slote 2010, p. 64).

Independientemente de los detalles y de lo convincente que resulte la propuesta de Slote, vemos en ella un intento de inserción de las ideas de Hume en un marco conceptual contemporáneo como es el kripkeano. En trabajos futuros este proyecto de inserción puede resultar conceptualmente fructífero en relación con los debates que nos ocupan.

de forma análoga. Esto es, una vez determinado que (la acción) *A* es moralmente buena, podemos delimitar las características objetivas de *A*, e independientemente del sentimiento del observador ideal, podemos decir en qué consiste el valor de *A*. A partir de ahí toda acción análoga a *A* (en lo que a las características objetivas se refiere) pasará a ser moralmente buena. Ya no hace falta el sentimiento moral del observador: basta con las características objetivas (por ejemplo, la utilidad) de *A*. Si esta interpretación fuera correcta, la ética de Hume se guiaría por el *modelo del calor*.

Sin embargo, como veremos en la sección siguiente, una de las fuentes de valor que Hume distingue es la agradabilidad. En este caso, parece que el *modelo del color* se ajustaría mejor a la tesis humeana: lo agradable está constitutivamente vinculado a un sentimiento. Además, Hume afirma con frecuencia que los juicios morales son motivadores: cuando valoramos una acción favorablemente estamos motivados a actuar de esa manera. Una posible explicación de esta característica pasa por el carácter imprescindible del sentimiento moral. Podría tratarse de una razón más a favor del *modelo color*. En general, creemos que Hume defiende una posición que sigue el modelo del color.

Sin embargo, no parece que Hume sea consciente de estos matices y de las posibles implicaciones de los mismos. Como hemos señalado, incluye tanto el calor como el color en el mismo grupo. También plantea fuentes de valor heterogéneas, como son la utilidad y la agradabilidad. Una de las vías para determinar si Hume fue un relativista moral, o no lo fue, consistiría en determinar cuál es la interpretación más convincente en el marco del debate que acabamos de describir brevemente, y determinar si de ella se sigue el relativismo. No es ésta nuestra opción. Seguiremos una senda más indirecta. Partiremos de una idea que Hume hace explícita en distintos momentos a lo largo de su obra, y que aparece con gran fuerza y de forma explícita en *Investigación sobre los principios de la moral*: la idea de que hay cuatro fuentes o principios de valor moral.

Partiendo de esta idea, Hume presenta una noción que resulta clave en el desarrollo de nuestra reflexión. Nos referimos a la noción de vida (y moral) artificial. Como veremos, en este contexto el término “artificial” tiene una connotación claramente negativa: la vida y moral artificial está fundada en cierto tipo de error. El rechazo a la vida y moral artificial abrirá las puertas a una interpretación objetivista del pensamiento humeano.

4. Las cuatro fuentes de valor. El pluralismo normativo de Hume

Hume da el paso del pluralismo descriptivo al pluralismo normativo cuando acepta dentro de su concepción de la moral cuatro fuentes o principios de valor moral.¹¹ Esta idea está presente tanto en el *Tratado* como en la segunda *Investigación*:

Así, y resumiendo en general la hipótesis que venimos sosteniendo, diremos que toda cualidad mental es denominada virtuosa cuando su mera contemplación causa placer y que toda cualidad que ocasiona dolor es considerada viciosa. *Estos sentimientos de placer y dolor pueden derivarse de cuatro fuentes distintas.* En efecto, obtenemos placer de la contemplación de un carácter cuando éste es naturalmente apto para ser útil a otras personas o a quien lo posee, o cuando agrada a otras personas o a quien lo posee. (*Tratado*, pp. 783–84; las cursivas son nuestras.)

¹¹ Ha habido y sigue habiendo debate en torno al carácter normativo de las cuatro fuentes de valor. En el *Tratado* y en la segunda *Investigación*, sin ningún género de dudas Hume desarrolla lo que podríamos denominar una *psicología moral* de carácter descriptivo. Sin embargo, especialmente en la segunda *Investigación*, Hume es explícito acerca del carácter normativo de dichas fuentes: no es sólo que normalmente, de hecho, los humanos nos acojamos a las cuatro fuentes de valor, sino que además debemos hacerlo: “Habiendo explicado la aprobación moral que acompaña al mérito o virtud, sólo nos queda considerar brevemente nuestra interesada obligación hacia ella, e investigar si todo hombre que tenga algún interés en su propia felicidad y bienestar, no encontrará el mejor camino para ello en la práctica de todos los deberes morales. Si esto puede ser claramente deducido de la anterior teoría, tendríamos la satisfacción de haber propuesto unos principios que no sólo, según espero, resistirán la prueba del razonamiento y la investigación, sino que también *podrán contribuir a que los hombres enmienden sus virtudes y mejoren en lo tocante a moralidad y virtud social*” (*Investigación*, Conclusión, parte II, p. 163; las cursivas son nuestras.)

Hume propone, o tiene la intención de proponer, una teoría moral de carácter normativo. Podríamos resumir el carácter normativo de la moral humeana recurriendo a esta norma con cierto sabor consecuencialista (que no utilitarista): “Actúa por motivos que produzcan utilidad y placer o agradabilidad (en sus dos vertientes).” Véase Fieser 1989.

Cohon 2008, siguiendo la interpretación de Korsgaard, propone un modelo *reflexivo* de justificación de la normatividad de la moral de Hume. La idea básica es que una *reflexión* sobre la tabla de virtudes establecida en el proceso psicológico-moral descrito por David Hume nos lleva a una aprobación del proceso y de la tabla misma, lo cual dota a todo ello de un carácter normativo. Creemos que este modelo reflexivo también está presente en la propuesta de Beauchamp 2008.

En definitiva, hay distintas vías e interpretaciones que justifican el carácter normativo de la moral tal como la entiende David Hume. No es nuestro objetivo profundizar más en el debate acerca de cuál es la vía correcta.

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. (*Un diálogo*, p. 470)

Así, Hume afirma que hay dos tipos de cualidades que provocan sentimientos favorables en el espectador: lo útil y lo agradable. Cada tipo de cualidad, además, admite dos variantes, según sea el carácter útil o agradable de un rasgo para la persona que posee dicho rasgo o para otras personas.

Hume considera propio de la naturaleza humana elogiar lo útil. En la segunda *Investigación*, sus ejemplos son de lo más variado. En primer lugar menciona las llamadas virtudes sociales (el carácter benevolente, generoso, sociable, compasivo, agradecido, ...). Estos rasgos se valoran positivamente, según Hume, porque son beneficiosos y útiles. Más adelante habla de plantas, máquinas, ornamentos, vestidos, construcciones que se valoran positivamente cuando es patente su utilidad: lo útil produce sentimientos favorables en virtud precisamente de su utilidad (de sus efectos beneficiosos) y por ello alcanza una valoración positiva.

Como hemos señalado, Hume distingue dos variantes dentro de lo útil: los rasgos que son útiles para uno mismo y los rasgos que son útiles para otros. Entre los primeros se encuentran la discreción, el cuidado, el espíritu de iniciativa, la laboriosidad, la asiduidad, la frugalidad, la economía, el buen sentido, la prudencia, el discernimiento, la templanza la sobriedad, la paciencia, la constancia, la perseverancia, la previsión, la consideración, la discreción, el orden, el tacto, la cortesía, la presencia de ánimo, la rapidez de concepción y la facilidad de expresión. Entre los rasgos que son útiles no sólo para uno mismo, sino también para otros están la justicia, el cumplimiento de promesas, la fidelidad, el honor, la lealtad y la benevolencia.

También considera natural elogiar lo agradable. Por ejemplo, hace un elogio del buen humor. Es el primer ejemplo de rasgo agradable, independientemente de su utilidad:

Quienquiera que haya pasado una tarde con gente seria y melancólica, y haya observado la prontitud con que se animaba la conversación, y la alegría que se difundía sobre el rostro, la charla y la conducta de cada uno de los presentes con la llegada de un contertulio simpático y vivaz, admitirá sin dificultad que el buen humor lleva consigo un gran mérito, y se gana la aprobación de la humanidad. (*Investigación*, sección 7, p. 127)

Hume distingue lo que es agradable para uno mismo y lo que es agradable para los demás. Para ilustrar el primer caso narra historias sobre personas con actitudes plenas de dignidad, por ejemplo, ante la muerte, ante su ejecución (Sócrates), ante el linchamiento. Pone ejemplos de acciones que aun siendo poco útiles e incluso perjudiciales desde el punto de vista de la utilidad generan nuestra admiración en cierto grado. También da ejemplos de rasgos inmediatamente agradables para otros: la agudeza, la ingeniosidad, la elocuencia, la decencia, los buenos modales, etc. Hume considera que todos ellos son rasgos agradables que no tienen por qué ser útiles o que, por lo menos en primera instancia, no se valoran por su utilidad sino por una especie de agradabilidad intrínseca.

Hume va un paso más allá y afirma que esas cuatro fuentes de valor dan lugar a sistemas morales diversos. Parece razonable pensar que para Hume las morales que responden a las fuentes mencionadas son morales naturales, en la medida en que se fundan en características de *la naturaleza humana*. Evidentemente, estos códigos morales naturales incluyen, siguiendo la distinción de Hume en el *Tratado*, tanto virtudes naturales como artificiales (o convencionales). Hay que identificar distintos usos del término “natural” en la filosofía de Hume.

La razón de que surjan distintos sistemas morales estriba en que las prioridades relativas de las diferentes fuentes, o las formas de combinarse las mismas, pueden variar en función de las circunstancias y de aspectos contingentes:

Las costumbres diferentes, igual que las utilidades diferentes, tienen también alguna influencia; y al dar un sesgo temprano a la mente pueden producir una propensión superior hacia las cualidades útiles o hacia las agradables: hacia las que consideran el yo o hacia las que abarcan a la sociedad. Estas cuatro fuentes del sentimiento moral subsisten todavía; pero los accidentes particulares pueden hacer que cualquiera de ellas mane en cierto momento con más abundancia que en otro. (*Un diálogo*, p. 471)

Refiriéndose a los franceses, se afirma que han optado por “preferir un estado relajado, la libertad y un comercio abierto, frente a la fidelidad y constancia estrictas. Ambos fines son buenos pero resulta algo difícil reconciliarlos; y no tenemos que sorprendernos si las costumbres de las naciones se inclinan algunas veces demasiado hacia un lado y otras hacia el opuesto” (*Un diálogo*, p. 468).

En este último pasaje se reconoce cuál ha sido la opción francesa, pero se afirma que bien podría haber sido otra la opción tomada.

Lo interesante del asunto es que, para Hume, ambas opciones son buenas. En realidad, siempre que un sistema moral emane de las fuentes de valor que Hume identifica, nos encontramos ante un sistema natural y/o admisible. En general, para Hume no hay auténtico desacuerdo entre dichos sistemas. Todos estos sistemas emanan de los mismos principios y fuentes. Lo que ocurre es que las circunstancias se imponen, y generan sistemas distintos. Por ejemplo, Hume considera que en algunos países la lealtad a los mandatarios es la gran virtud, mientras que en otros se opta por el respeto a las leyes. Sin embargo, ambos sistemas responden a los mismos principios y fuentes, y las circunstancias explican las divergencias existentes:

La adhesión más inviolable a las leyes de nuestro país se reconoce en todas partes como una virtud esencial; y donde la gente no tiene la fortuna de poseer una asamblea legislativa, sino que tiene una única persona, la lealtad más estricta es en este caso el patriotismo más verdadero. (*Un diálogo*, p. 468)

En definitiva, existen distintas morales naturales que siguen los mismos principios:

El Rin corre hacia el norte, el Ródano hacia el sur; sin embargo, ambos nacen de la misma montaña y se mueven en direcciones opuestas por el mismo principio de gravedad. Las diferentes inclinaciones del terreno sobre las que discurren causan toda la diferencia de sus cursos. (*Un diálogo*, p. 467)

[L]os principios en base a los que razonan los hombres en la moral son siempre los mismos, aunque las conclusiones que obtienen a menudo son muy diferentes. (*Un diálogo*, p. 469)

A nuestro parecer el esquema argumentativo de Hume en el caso Ovidio/Horacio/Tácito es exactamente el mismo: se trata de un caso donde los sistemas de valoración varían en función de las circunstancias, a pesar de responder a la misma pluralidad de principios y fuentes. Las circunstancias hacen que se dé más peso a unos principios que a otros.

En una obra reciente Wong (2006) propone un escenario que guarda ciertas similitudes estructurales con la interpretación de Hume que estamos proponiendo. Wong habla explícitamente de una pluralidad de morales naturales. Una moral se califica como *natural* si cumple con una doble función —interpersonal e intrapersonal— y si se ajusta a la naturaleza humana. Pero más allá de esta caracterización de lo

natural, Wong considera que los distintos sistemas morales naturales comparten los mismos principios y fuentes de valor. En su caso, a título orientativo, propone cinco fuentes de valor, en virtud de una propuesta de Nagel (1979). La pluralidad de sistemas o códigos morales emana de las diferentes prioridades o proporciones relativas entre las diversas fuentes de valor en función de las circunstancias. Más allá de los detalles, es interesante recalcar la semejanza estructural de ambos escenarios, el de Wong y el de Hume.¹²

Si bien se puede hablar de desacuerdo entre los distintos códigos morales naturales, difícilmente cabe hablar de desacuerdo genuino. Boghossian lo expresa en los siguientes términos:

Yo sé que mi afirmación es verdadera con respecto a mis estándares, y que la tuya también lo es con respecto a los tuyos. Reconozco que tus estándares son tan correctos como los míos. . . En la medida en la cual cada uno de nosotros ha afirmado algo que es verdadero con respecto a estándares entre los que no cabe decir cuál es más correcto, puede afirmarse que cada uno de nosotros ha hablado correctamente. Además, cada uno de nosotros sabe que esto es así.

Así surge la cuestión: ¿cómo es posible que alguien considere que estamos ante un desacuerdo genuino? (Boghossian 2011, p. 66)

Efectivamente, si como Hume y Wong afirman, las morales naturales son todas igualmente correctas, y si no se comete ningún error, ¿en qué sentido podemos decir, en el ejemplo de Hume, que los franceses y los ingleses están en desacuerdo?¹³ No están en desacuerdo en un sentido, digamos, preocupante. En realidad, el francés entiende perfectamente al inglés y *viceversa*, ya que comparten, por decirlo así, el mismo suelo moral. Lo que no comparten son las “circunstancias”.

Sin embargo, Wong se autoproclama relativista. Teniendo en cuenta la semejanza existente entre las propuestas de Wong y las de Hume, ¿es Hume un relativista moral?

¹² Véase Wong 2006, cap. 1. Sobre la propuesta de Nagel, véase la sección 1.1 de dicho capítulo 1.

¹³ Wong pone en evidencia esta ausencia de desacuerdo genuino cuando desarrolla el concepto de ambivalencia moral. Podemos decir que la ambivalencia moral pone sobre el tapete la falta de desacuerdo genuino, ya que un agente situado en el escenario descrito por Hume y Wong puede tener ante sí una pluralidad de opciones igualmente aceptables a la hora de actuar. De ahí que el agente sienta ambivalencia. Nos ocupamos del pluralismo/relativismo de Wong y del concepto de ambivalencia en Vicente y Arrieta (inédito).

5. *El pluralismo objetivista de Hume*

Como hemos señalado arriba, el salto del pluralismo normativo al relativismo viene dado por la existencia de casos de desacuerdo moral sin error. Hasta el momento no hemos encontrado dichos casos. Hasta el momento sólo hemos tenido en cuenta, si se quiere, casos de desacuerdo débil o aparente. Por lo tanto, no son casos que alimenten la tesis relativista.

Hume, no se puede negar, propone numerosos ejemplos de desacuerdos morales genuinos. Hume plantea, por ejemplo, que algunos (en la época antigua) elogian el tiranicidio, mientras que otros (los modernos) lo rechazan:

El tiranicidio, o asesinato de príncipes usurpadores y opresores, fue altamente elogiado en la época antigua, pues servía para que la humanidad se librase de muchos de estos monstruos, y parece que también para atemorizar a otros que no podían ser alcanzados por la espada o el puñal. Pero hoy la historia ha llegado a convencernos de que esta práctica aumenta el recelo y la crueldad de los príncipes. Un Timoleón o un Bruto, aunque se los trate con indulgencia según el criterio de los tiempos, son hoy considerados como modelos que sería inapropiado imitar. (*Investigación*, pp. 44–45)

En este pasaje, Hume ya nos está señalando que los antiguos habían caído en un error al no percatarse de los problemas que genera dicha práctica; es decir, desde el punto de vista de la utilidad estaban equivocados. Por lo tanto, hay desacuerdo entre antiguos y modernos pero, en este caso, los antiguos han cometido un error de *cálculo utilitarista*. En el mismo sentido se manifiesta en el siguiente pasaje: “No puedes replicar nada, salvo mostrar los graves inconvenientes del asesinato: y cualquiera que se los hubiese demostrado claramente a los antiguos hubiera reformado sus opiniones sobre este particular” (*Un diálogo*, p. 468).

De forma similar se puede interpretar la reflexión de Hume acerca de la práctica de duelo (combate entre dos) tan admirada por los franceses. Hume la califica de absurda y bárbara, a pesar de que los franceses asocian dicha práctica con valores tan positivos como el coraje, el sentido del honor, la amistad o la fidelidad. Puede interpretarse que, como en casos anteriores, Hume considera que los franceses están equivocados acerca de las consecuencias de tal práctica.

En definitiva, en estos casos sí hay desacuerdo, pero también error, por lo que seguimos careciendo de un argumento a favor del relativismo.¹⁴ Cabría hacer reflexiones análogas, aunque no concernientes a la utilidad si entre las creencias que respaldan la acción de un individuo existen creencias falsas. Por ejemplo, alguien podría oponerse a algunos derechos reclamados por las personas homosexuales, alegando que la homosexualidad es un tipo de enfermedad (mental o física). De hecho, hasta 1972 la homosexualidad figuraba en el catálogo de enfermedades mentales de Estados Unidos (*The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*; DSM). Sobre esa creencia podríamos imaginar un escenario con desacuerdo moral acerca de la homosexualidad. Sin embargo, también sería un desacuerdo con error por una de las partes. Seguiríamos sin llegar al escenario relativista.

Quizá el caso más importante de desacuerdo moral se produce con las morales que llamaremos *artificiales*, por estar vinculadas a lo que Hume califica como *vida artificial*: “¿Qué entiendes por costumbres y vidas artificiales?” (*Un diálogo*, p. 475).

Para Hume, una vida es artificial cuando está adherida a la práctica de la religión no verdadera. Hume distingue entre diferentes tipos de religiones. La religión no verdadera, repudiada por Hume, se equipara con la superstición: “Pero proporcional a mi veneración por la verdadera religión es mi repulsa por las supersticiones vulgares” (*Los diálogos*, p. 177).

La verdadera religión va de la mano de los valores naturales (en el sentido descrito antes), por ello pasa desapercibida:

El oficio propio de la religión es regular el corazón del hombre, humanizar su conducta, infundirle el espíritu de templanza, orden y obediencia: y, como su obra es silenciosa y limitada a reforzar los motivos de la moralidad y la justicia, corre el peligro de pasar desapercibida y ser confundida con estos otros motivos. (*Los diálogos*, p. 178)

Contrariamente, la religión no verdadera genera a su alrededor un tipo de vida regida por otros principios. Constituye una desviación de lo natural. De ahí el calificativo de “artificial”, que además —a diferencia de lo que ocurre en el caso “virtud artificial”— tiene

¹⁴ Llama la atención el lenguaje utilitarista que Hume plantea con respecto al caso del asesinato y, en particular, para el caso del tiranicidio. Su perspectiva parece estar muy lejos del planteamiento kantiano. Sin embargo, el lenguaje humeano se ha impuesto recientemente cuando se ha abordado, por ejemplo, el asesinato de Muamar al Gadafi, aunque en ocasiones, en contra de Hume, se haya llegado a la conclusión de que la muerte del tirano era útil.

una clara connotación negativa que describiremos a lo largo de esta sección: “Cuando [a diferencia de la religión verdadera] se hace notar y actúa sobre los hombres como un principio independiente, se ha alejado de su esfera más propia [...]” (*Los diálogos*, p. 178).

Hume reconoce que en ocasiones se proponen códigos o sistemas morales que giran en torno a esas vidas artificiales. Esas morales artificiales están en desacuerdo con la pluralidad de morales que hemos descrito en la sección anterior: “Cuando los hombres se apartan de las máximas de la razón común y muestran una preferencia por esas vidas artificiales, como tú las llamas, nadie puede responder acerca de lo que les complacerá o les desagradará” (*Un diálogo*, pp. 476–477).

Parece evidente que estos códigos morales generan desacuerdos y desviaciones de la *razón común*. Hume, como veremos, se está refiriendo a *morales religiosas* y, en particular, en las morales que se asocian con las religiones más conocidas en Occidente.

A la pluralidad de modalidades que surgen de las cuatro fuentes de valor, ahora hay que añadir estas otras ligadas a las vidas artificiales. Dentro de esa nueva pluralidad, ¿hay casos de desacuerdo sin error? ¿Estamos en un escenario relativista? El escenario relativista contemplaría una pluralidad de sistemas morales donde en ocasiones se producirían desacuerdos sin error entre algunos sistemas morales.

Creemos que hay razones más que fundadas para interpretar que Hume no consideraría tal escenario como un escenario relativista por la sencilla razón de que las morales religiosas descansan sobre cimientos erróneos. En general, Hume es un crítico, incluso feroz, de las morales artificiales, una actitud que dista mucho de la actitud relativista. Veámoslo.

Estos códigos morales artificiales siguen, por decirlo así, unos principios alejados de los principios naturales que hemos descrito anteriormente. El desacuerdo, pues, es un hecho:

Su lugar lo ocupa ahora la religión moderna, que inspecciona toda nuestra conducta y prescribe una regla universal para nuestras acciones, nuestras palabras, nuestros mismos pensamientos e inclinaciones; una regla tanto más austera cuanto que está guardada por recompensas y castigos infinitos, aunque distantes; y ninguna violación de la misma puede ocultarse o disfrazarse jamás. (*Un diálogo*, p. 475)

Una razón que explica el desacuerdo estriba en el hecho de que esas morales artificiales propias de las religiones monoteístas giran en torno a la figura de un Dios infinitamente superior al ser humano en

lo que a sus cualidades se refiere. Este hecho genera una desproporción en dichos códigos o sistemas:

Allí donde la deidad es representada como algo infinitamente superior al género humano, esa creencia, a pesar de ser acertada, puede causar, cuando va unida a terrores supersticiosos, que el alma humana caiga en la mayor sumisión y bajeza. Y puede representar las virtudes monacales de la mortificación, la penitencia, la humildad y la aceptación del sufrimiento como las únicas cualidades que agradan a Dios. (*Historia*, p. 63)

El resultado, pues, es un código moral cuya versión más modélica viene representada por las llamadas virtudes monacales. Hume se ocupa de las virtudes monacales en distintas obras, y siempre lo hace de una forma muy crítica: considera que las virtudes monacales constituyen una especie de error moral. Es obvio que su actitud ante este tipo de desacuerdos dista mucho de su actitud con respecto a los desacuerdos analizados en la sección anterior.

En ocasiones, Hume en lugar de utilizar la expresión *vida artificial*, utiliza términos con connotaciones claramente negativas: superstición y fanatismo:

Pero incluso aunque la superstición o el fanatismo no se opusieran directamente a la moralidad, la simple desviación de la atención, el cultivo de una nueva y frívola especie de mérito, la absurda distribución que hacen del elogio y la censura han de acarrear las más perniciosas consecuencias y debilitar enormemente el apego de los hombres a los motivos naturales de justicia y humanidad. (*Los diálogos*, p. 181)

En este pasaje, Hume considera que estas desviaciones de la moral natural¹⁵ generan una distribución del elogio y de la censura (distribución que es el objetivo de la moral) que el filósofo califica de absurda. Obviamente, Hume considera que aun habiendo desacuerdo, una de las partes comete un error:

¹⁵ Hay que señalar que para Hume las morales artificiales no siempre son efectivas, y que en muchas ocasiones no afectan más que de palabra (*Los diálogos*, p. 179). Es decir, lo natural se impone. También puede ocurrir, como todos sabemos, que las morales artificiales no sean más que morales parásitas de las morales naturales. En este caso no hay desacuerdo genuino; en este caso, lo artificial y lo natural van de la mano. Sin embargo, el férreo adoctrinamiento y otras estrategias de carácter impositivo pueden hacer que lo artificial se imponga, y se genere desacuerdo. Es éste el caso que estamos analizando.

La conducta virtuosa es estimada nada más que como un deber que tenemos para con la sociedad y para con nosotros mismos. En todo esto, un hombre supersticioso no encontrará nada que haya sido hecho especialmente para beneficio de su deidad, o que pueda servirle a él de recomendación especial para obtener el favor y la protección divinas. (*Historia*, p. 107)

Es decir, en la moral artificial, lo moralmente relevante deja de serlo, resulta insatisfactorio. Pero, además, se impulsa una perversión de los valores:

Si este hombre devuelve un dinero que le han prestado o paga una deuda, pensará que su divinidad es completamente indiferente para con él; pues estas acciones de justicia son algo que él estaría obligado a realizar aunque no hubiese dios alguno en el universo. Pero, si este mismo hombre ayuna un día o se propina a sí mismo una buena tanda de disciplinazos, estas cosas, en su opinión, referirán directamente al servicio de Dios. Ningún otro motivo podría llevarlo a practicar estas mortificaciones. Mediante estos distinguidos signos de devoción, adquiere, pues, el favor divino, y puede esperar, como recompensa, protección y seguridad en este mundo, y eterna felicidad en el venidero. (*Historia*, pp. 107–108)

El final del proceso puede ser incluso *moralmente reprobable*:

De esta actitud proviene el que, en muchas ocasiones, los crímenes más horribles hayan sido estimados compatibles con una piedad y una devoción supersticiosas; de ahí proviene también el que no podamos, sin grave riesgo de errar, sacar la conclusión de que un hombre que practica con fervor y sacrificio sus ejercicios religiosos, aunque sinceramente crea en ellos, sea por eso una persona de alta moralidad. (*Historia*, p. 108)

Recapitulemos. Hume acepta el hecho de que hay una pluralidad de sistemas o códigos morales. También da razones que justifican que, además de haberlos, tiene que haberlos. Ésta es una actitud pluralista normativa. Dicho brevemente, dadas las circunstancias, algunos códigos priorizan valores hedonistas y otros códigos, por el contrario, priorizan valores más utilitaristas, si bien el hedonismo y el utilitarismo están presentes en todos ellos. Estos balanceos están justificados y no constituyen casos de desacuerdo moral genuino. Sin embargo, Hume analiza ejemplos particulares que constituyen desviaciones de este escenario. Hemos visto que algunos de estos casos se

han generado en virtud de algún tipo de error: error en el cálculo de las consecuencias, error en creencias básicas, etc. También es conocido que las religiones (esas de las que Hume se ocupa) son fuente de discurso moral. Hume reconoce que estas morales artificiales están en desacuerdo con las morales que hemos llamado naturales. Pero su actitud es crítica. Dicho de una forma muy vívida: las morales artificiales, cuando conllevan desacuerdo moral, son auténticas perversiones morales. En ningún caso nos encontramos con desacuerdos genuinos sin error, en ningún caso nos encontramos con un Hume relativista. A su posición la hemos llamado *pluralismo objetivista*, ya que, siendo pluralista, incorpora un parámetro vinculado a la corrección de un sistema o código moral: hay sistemas correctos o admisibles y sistemas que no lo son. El escenario que vemos ante nuestros ojos es análogo al que se nos presenta cuando intentamos describir una situación, y consideramos que hay descripciones objetivamente correctas y otras que no lo son, si bien dentro de lo correcto o admisible cabe un abanico de distintas opciones. En eso consiste el objetivismo moral de Hume.

6. Conclusiones

Hemos dado razones para pensar que Hume no es un relativista moral: no contempla escenario alguno donde reine el desacuerdo moral sin error o falla alguna. Contrariamente, el escenario moral contempla una variedad de códigos o sistemas morales admisibles y Hume además describe qué códigos morales, aquellos ligados a “vidas artificiales”, quedan fuera de dicha pluralidad. Esta distinción entre lo admisible y lo no admisible otorga al pluralismo de Hume su carácter *objetivista*. Se da la circunstancia de que los códigos inadmisibles están relacionados con las religiones de mayor peso en el ámbito occidental.

En cualquier caso, conviene distinguir entre el carácter naturalista y el carácter objetivista de la moral de Hume. Consideramos que el pluralismo de Hume es naturalista en el sentido de que las cuatro fuentes de valor moral están vinculadas a la naturaleza humana. En contraposición a lo natural, lo artificial no tiene por qué tener una connotación negativa. Piénsese, por ejemplo, en la distinción entre virtudes naturales y artificiales. Sin embargo, Hume, en el contexto del que nos ocupamos, entiende “artificial” con una connotación claramente negativa. La razón es que para Hume las morales artificiales son, por decirlo así, erróneas. Por eso, además de natural, el pluralismo de Hume es objetivista. Si las morales artificiales, por lo que

fuere, no conllevaran algún tipo de error, entonces podríamos hablar del pluralismo normativo de Hume, pero difícilmente podríamos hablar de objetivismo: estaríamos en un escenario relativista.

Para Hume, las morales artificiales son inadmisibles. Hume, además, identifica una inadmisibilidad moral más básica todavía. En ocasiones hay seres humanos que son ajenos al cemento del universo moral, ajenos a la simpatía (empatía) y ajenos a los principios más básicos de la moral. En estos casos, y ante la posibilidad de reconducción hacia la admisibilidad, Hume es pesimista hasta el extremo. Aquí, obviamente, existe desacuerdo moral con estos individuos, pero es un desacuerdo generado por el hecho de que son víctimas de un error o una falla de carácter básico. La descripción que Hume hace de estos casos no es propia de un relativista:

Por otro lado, cuando una persona nace con una estructura mental tan perversa como para no disfrutar con la virtud y humanidad, con una disposición tan cruel e insensible como para no tener simpatía hacia sus semejantes ni desear su aprecio y aplauso, puede que sea totalmente incurable y la filosofía no puede remediar esta situación. No obtiene satisfacción más que de objetos mezquinos y sensuales o de la satisfacción de pasiones malignas, no siente remordimiento como para controlar sus inclinaciones viciosas, no tiene si quiera ese sentido del gusto que es necesario para desear un buen carácter. Por mi parte, no sé cómo dirigirme a alguien así o con qué argumentos intentar reformarle. (*El escéptico*, p. 205)

Estamos, valga la expresión, ante una enfermedad moral. Si hay enfermedad, probablemente es porque hay umbrales de normalidad o admisibilidad, aunque esta normalidad pueda desplegarse en una pluralidad de estados diferentes, en una pluralidad de morales diferentes.

En definitiva, hemos tomado un camino que nos ha llevado a caracterizar a Hume como un pluralista objetivista. Si esto fuera así, cualquier interpretación del pensamiento moral que llevara a la conclusión de que Hume era un relativista, tendría un problema. Así pues, de forma indirecta hemos argumentado a favor de las interpretaciones del pensamiento moral de Hume que, dentro de un pluralismo, tengan un tono más objetivista.¹⁶

¹⁶ Queremos expresar nuestra gratitud a nuestro compañero Antonio Casado da Rocha, con quien pusimos en marcha un seminario sobre relativismo moral a tres bandas. La idea del pluralismo objetivista se debe en buena parte a su ejemplo del dilema moral sartreano. Agradecemos también los valiosos comentarios de dos

BIBLIOGRAFÍA

Obras citadas de David Hume

- Tratado*, 1739–1740: *A Treatise of Human Nature*. Versión en castellano: *Tratado de la naturaleza humana*, trad. F. Duque, Tecnos, Madrid, 1992.
- Superstición*, 1741: “Of Superstition and Enthusiasm”. Versión en castellano: “Sobre la superstición y el fanatismo”, en D. Hume, *Ensayos morales y literarios*, trad. E. Trincado; Tecnos, Madrid, 2008, pp. 117–123.
- El escéptico*, 1742: “The Skeptic”. Versión en castellano: “El escéptico”, en D. Hume, *Ensayos morales y literarios*, trad. E. Trincado; Tecnos, Madrid, 2008, pp. 195–215.
- Investigación*, 1751a: *Enquiries Concerning the Principles of Morals*. Versión en castellano: *Investigación sobre los principios de la moral*, trad. C. Mellizo, Alianza, Madrid, 1993.
- Un diálogo*, 1751b: “A Dialogue”. Versión en castellano: “Un diálogo”, en D. Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano. Investigación sobre los principios de la moral*, trad. G. López. Tecnos, Madrid, 2007, pp. 457–477.
- Historia*, 1757a: *The Natural History of Religion*. Versión en castellano: *Historia natural de la religión*, trad. C. Mellizo. Tecnos, Madrid, 1992.
- Norma*, 1757b: “Of the Standard of Taste”, ed. Theodore Gracyk, 2002, disponible en: <[http://web.mnstate.edu/gracyk/courses/phil %20of %20art /hume %20on %20taste.htm](http://web.mnstate.edu/gracyk/courses/phil%20of%20art/hume%20on%20taste.htm)> [última consulta: 25/06/2013].
- Los diálogos*, 1779: *Dialogues Concerning Natural Religion*. Versión en castellano: *Diálogos sobre la religión natural*, trad. C. García-Trevijano, Tecnos, Madrid, 1994.

Otras obras

- Abramson, K., 1999, “Hume on Cultural Conflicts of Values”, *Philosophical Studies*, vol. 94, pp. 173–187.
- Arrieta, A., 2010, “¿En qué sentido es relativista David Hume?”, *Contrastes*, 2010, vol. 15, pp. 7–24.
- Beauchamp, T., 2008, “The Sources of Normativity in Hume’s Moral Theory”, en E.S. Radcliffe (comp.), *A Companion to Hume*, Blackwell, Oxford, pp. 493–512.
- Boghossian, P., 2011, “Three Kinds of Relativism”, en S.D. Hales (comp.), *A Companion to Relativism*, Wiley-Blackwell, Oxford, pp. 53–69.
- Cohon, R., 2008, *Hume’s Morality. Feeling and Fabrication*, Oxford University Press, Oxford.

evaluadores anónimos, así como el siempre ejemplar trabajo editorial de *Crítica*. El trabajo aquí presentado se inscribe en los siguientes proyectos financiados por el gobierno español: FF12010–20118 (Agustín Arrieta) y FF12010–15717 y FF12011–30074–C02–02 (Agustín Vicente).

- Costelloe, T.M., 2007, *Aesthetics and Morals in the Philosophy of David Hume*, Routledge, Nueva York.
- Fieser, J., 1989, "Is Hume a Moral Skeptic?", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1989, vol. 50, pp. 89–106.
- Gómez-Torrente, M., 2011, "Kripke on Color Words and the Primary/Secondary Quality Distinction", en A. Berger (comp.), *Kripke*, Cambridge University Press, Nueva York, pp. 290–323.
- Gowans, C., 2008, "Moral Relativism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, disponible en: <<http://plato.stanford.edu/entries/moral-relativism/>> [última consulta: 26/06/13].
- Iacona, A., 2008, "Faultless or Disagreements", en M. García-Carpintero y M. Kölbel (comps.), *Relative Truth*, Oxford University Press, Oxford, pp. 287–296.
- Kölbel, M., 2005, "Moral Relativism", en D. Westerstahl y T. Tännsjö (comps.), *Lectures on Relativism*, Göteborg University, Gotemburgo, pp. 51–72.
- Kripke, S., 1980, *Naming and Necessity*, Blackwell, Oxford. [Versión en castellano: *El nombrar y la necesidad*, 2a. ed. rev., trad. Margarita M. Valdés, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 2005.]
- Nagel, T., 1979, "The Fragmentation of Value", en *Mortal Questions*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 128–141. [Versión en castellano: "La fragmentación del valor", *Ensayos sobre la vida humana*, 2a. ed., trad. H. Islas, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, pp. 216–238.]
- Sartre, J.P. 2007, *Existentialism Is a Humanism*, trad. C. Macomber, Yale University Press, New Haven.
- Slote, M., 2010, *Moral Sentimentalism*, Oxford University Press, Oxford.
- Vallentyne, P., 1996, "Response Dependence, Rigidification and Objectivity", *Erkenntnis*, 1996, vol. 44, pp. 101–112.
- Vicente, A. y A. Arrieta (inédito), "Moral Ambivalence, Relativism and Objectivity".
- Wong, D.B., 2006, *Natural Moralities*, Oxford University Press, Oxford.

Recibido el 27 de abril de 2012; revisado el 22 de enero de 2013; aceptado el 28 de enero de 2013.