

**P. F. STRAWSON Y D. HUME - UNA COMPARACIÓN
A PROPÓSITO DE “MORALIDAD SOCIAL E IDEAL INDIVIDUAL”**

Amán Rosales Rodríguez (Universidad de Costa Rica)

arosales@cariari.ucr.ac.cr

Resumen - Peter F. Strawson ofreció en su “Moralidad social e ideal individual” (1961) un sugerente conjunto de reflexiones en torno a la tensión entre ideales éticos del individuo y exigencias morales de la sociedad. Dichas reflexiones se reexaminan en este trabajo con el apoyo de la segunda *Investigación* (1751) de David Hume. Se arguye que esta obra ofrece una clave para entender varios de los problemas planteados por Strawson. De hecho, el propio Strawson adoptó años más tarde una interesante estrategia naturalista moderada de raigambre humeana.

Palabras clave - Hume. Strawson. Filosofía moral. Ética. Naturalismo.

Abstract - Peter F. Strawson offered in his “Social Morality and Individual Ideal” (1961) a suggestive group of reflections concerning the tension between ethical ideals of the individual and moral demands of society. Those reflections are revisited in this paper with the support of the second *Inquiry* (1751) of David Hume. It is argued that this work offers a clue to understand many of the problems stated by Strawson. In fact, Strawson himself adopted years later an interesting moderate naturalistic strategy with roots in Hume.

Key words - Hume. Strawson. Moral Philosophy. Ethics. Naturalism.

1

En su ensayo “Moralidad social e ideal individual” (1961), el renombrado filósofo inglés Peter F. Strawson (n. 1919) ofreció un conjunto de reflexiones encaminadas a dilucidar la relación entre el ámbito de lo *ético* y el terreno de la *moral*. Se trata de una relación no siempre libre, ni mucho menos, de roces y tensiones. Ambas esferas, la ética y la moral, son imprescindibles para la realización humana, pues ésta supone el engarce mutuo de lo individual y lo social. En tanto que la diversidad y multiplicidad de imágenes de vida atrayentes caracterizan al campo ético, desde la región moral más bien se tiende a impulsar una cierta homogeneidad o igualdad en la observancia uniforme de determinadas reglas y sanciones. Asimismo, en el ensayo de Strawson se hace explícita la necesidad de reflexionar sobre el tipo de bases políticas requeridas, para efectos de garantizar la convivencia pacífica entre formas éticas ideales y demandas morales de carácter social.

Las preferencias de Strawson convergen en la imagen de una *sociedad liberal* con amplitud de miras, tolerante de la variedad de ideales éticos perseguidos por sus ciudadanos, y pluralista en la medida que su misma constitución interna se estructura a partir de diversos “entornos morales”. Seguramente, no le interesa a Strawson responder

a todas las interrogantes por él formuladas, cuanto más mostrar cómo respecto del tema de la relación entre moralidades o entornos sociales e ideales éticos individuales es forzoso realizar, primero que nada, importantes distinciones en aras de comprender la magnitud teórica (filosófica) y práctica (política) del tópico bajo discusión. Como lo reconoce el propio Strawson, la gama de temas y problemas tratados en su ensayo es “compleja y polifacética”, de ahí que la lectura del trabajo no sea una tarea fácil ni ligera. Eso sí, las cuestiones planteadas son importantes y actuales, merecedoras por ello de una nueva consideración.

Es interesante descubrir una parecida estrategia argumentativa en David Hume (1711-1776), un autor, como bien se sabe, que no pocos filósofos de la tradición analítica consideran una suerte de figura paterna. Aunque no hay una sola mención del filósofo escocés en el ensayo de Strawson, no es posible pasar por alto que en la temática abordada por éste se oyen ecos claramente humeanos. El anterior es un punto que destaca textualmente Juan José Acero al acotar, con corrección, que así como es perceptible la influencia de Kant en el análisis strawsoniano de nuestro sistema conceptual, no es menos clara la influencia de Hume en lo que atañe al examen emprendido por Strawson de otros rasgos característicos del equipamiento mental humano. Puesto que en dicho examen, como añade Acero, “ha dejado una impronta inequívoca el pensamiento de Hume”, parece importante desarrollar esa indicación más bien fugaz, en procura de arrojar más luz sobre el vínculo tácito o explícito entre ambos autores.¹

En este lugar se intentará poner de manifiesto, sobre la base de lo comentado anteriormente, lo que se piensa es una sugerente relación de complementariedad entre ambos autores: se trata de reconocer que no sólo es que Strawson se apoye parcialmente en algunos elementos del naturalismo humeano - ejemplificado en este caso con la *Investigación sobre los principios de la moral* (1751, será citada en lo sucesivo como *Investigación*) - para sus objetivos filosóficos personales, sino, además, que la propia perspectiva moral de Hume adquiere una remozada vigencia desde la lectura strawsoniana. En todo caso, el conjunto de reflexiones que siguen no han de verse como

¹ Cf. J. J. Acero, “Introducción: Strawson, el análisis filosófico y nuestro equipamiento mental”, en P. F. Strawson, *Libertad y resentimiento, y otros ensayos*, trad. J. J. Acero. Barcelona: Paidós, 1995, p. 29. La influencia de Hume sobre algunos aspectos de la metafísica “tolerante” de Strawson también la señala con justicia, pero muy brevemente V. Sanfélix Vidarte en su “Introducción: P. F. Strawson, un metafísico tolerante”, en P. F. Strawson, *Análisis y metafísica. Una introducción a la filosofía*, trad. N. Guasch Guasch. Barcelona: Paidós, 1997, p. 38.

conformando un resultado definitivo, sino como una propuesta que requiere mayor profundización.

Ahora bien, es imperativo advertir, desde un inicio, que Strawson también ha rechazado enérgicamente otros elementos del empirismo británico “clásico” que él encuentra del todo incorrectos. Así, por citar sólo un ejemplo, Strawson asevera, en contra de Locke, Berkeley y Hume, que la existencia de una estructura general de ideas y creencias con la cual abordar la realidad no requiere una “justificación razonada” - como la que aquellos filósofos brindaron, en especial Hume, a partir de una “sucesión de estados mentales subjetivos y que incluye sobre todo las impresiones sensibles” -, pues dicha estructura es justamente lo básico, “el fundamento de nuestra economía intelectual.”²

El desarrollo de los temas se dará como sigue. En la sección **(2)** se ofrece una sucinta reconstrucción de la problemática ético-moral trazada por Strawson en “Moralidad social e ideal individual”. En la **(3)** se proporciona una sinopsis de algunos temas confrontados por David Hume, principal pero no exclusivamente en la *Investigación*, y que tendrán importancia por su carácter de ‘antecedentes’ a algunos temas afines a los propios de Strawson. En la **(4)** se busca acoplar de modo más directo el análisis strawsoniano con el similar efectuado por Hume en su obra. Concretamente, se identificará dicha conexión en lo que puede ser designado, si bien recordando la presencia (apuntada en el párrafo anterior) entre ambos autores de importantes diferencias en otros aspectos, como *un amplio enfoque naturalista moderado*, compartido por Strawson y Hume. Desde él, como lo ha enunciado J. J. Acero, se reconoce la existencia en el género humano de un “equipamiento *mental*” común. Éste, prosigue ese autor, consiste básicamente en “un marco de actitudes y sentimientos con que reaccionamos ante los actos de los demás por ser nosotros parte implicada en los efectos que esos actos tengan, un haz de intereses y necesidades básicos sobre los cuales se levantan los distintos sistemas de demandas socialmente sancionadas”.³ Se cree que dicho enfoque naturalista, introducido inicialmente por Hume, se halla en estado latente en Strawson, tanto en “Moralidad social e ideal individual”, así como en el anterior “Libertad y resentimiento” (1960), y se ventila abiertamente en sus muy posteriores Conferencias Woodbridge de 1983. Finalmente, en la sección **(5)** se defiende, contra la influyente crítica de Alasdair MacIntyre (1984) al punto de vista moral de Hume, la

² Cf. Strawson, *Análisis y metafísica*, op. cit., pp. 123-127.

vigencia de una suerte de síntesis humeano-strawsoniana para el abordaje de la relación entre “moralidad social” e “ideal individual”.

2

Como ya fue anticipado, P. F. Strawson ofrece en “Moralidad social e ideal individual” una serie de argumentos enfocados a reconsiderar, desde diversos ángulos, el tema de la relación entre formas ideales de vida atractivas para el individuo y el acatamiento de reglas dentro de los límites de la moralidad social. El punto de partida del autor es la comprobación de que los seres humanos “se forjan para sí mismos imágenes de formas de vida ideal.” Estas imágenes no son homogéneas, sino diversas, lo que puede hacer que se opongan “unas a otras de un modo acusado; y en diferentes momentos una y la misma persona puede quedar cautivada por imágenes diferentes y radicalmente opuestas entre sí.”⁴ Entre tales imágenes, que pueden cambiar, como dice Strawson, con el paso del tiempo de acuerdo a factores tan variados como “la edad, las experiencias, el entorno presente, las lecturas o el estado físico del momento”, se cuentan las siguientes: “Las ideas de devoción autoinmoladora al deber o al servicio a los demás, del honor y la magnanimidad personal, del ascetismo, la contemplación y el retiro, de la acción, el dominio y el poder, del cultivo de ‘un sentido exquisito del lujo’, de la simple solidaridad y cooperación humanas”, etc., etc.⁵

Aunque Strawson menciona un par de argumentos que podrían esgrimirse para buscar la unidad entre tal variedad o incluso multitud de imágenes ideales de vida, él mismo no lamenta en absoluto el hecho mismo de su pluralidad. Al contrario, su punto de vista, como posiblemente el de muchas personas, encuentra “intolerable” cualquier intento de unificación forzosa de patrones de vida. A la diversidad de dichos patrones le es inherente el choque, éste es un efecto natural de la interacción que cabría - en ciertos casos - quizá lamentar, pero no eludir puesto que esa colisión “es algo que de hecho acompaña al cumplimiento del deseo de este género de diversidad en la persecución de los fines.”⁶

Según Strawson, lo expuesto sobre la multiplicidad de patrones o imágenes ideales pertenece al ámbito de lo *ético*. Es decir, se trata de aquélla región estrictamente personal en que la presencia de verdades incompatibles entre sí resulta un fenómeno igualmente normal y equiparable al detectado respecto de la diversidad de patrones de

³ Acero, “Introducción”, op. cit. p. 28.

⁴ “Moralidad social e ideal individual”, en *Libertad y resentimiento*, op. cit., p. 69.

⁵ *Ibid.*, p. 69.

vida. La pluralidad de verdades no sólo no puede erradicarse sin eliminar lo que conforma el carácter mismo de la región ética, que “es la región en donde hay verdades sin que haya verdad”, sino que cualquier “disminución de esta variedad empobrecería la escena humana.”⁷ Ahora bien, dicha pluralidad de ideales de vida, característica de la región ética, ha de ponerse en relación con la complementaria “esfera de la moralidad”. El tipo de nexo entre ambas no queda, sin embargo, opina Strawson, enteramente claro. Lo que sí lo está, y es lo que de verdad importa, es que la esfera *moral* está constituida por una serie de sanciones o reglas de comportamiento que disciplinan la conducta humana, sea que ésta se dé en grupos específicos o sea que abarque la humanidad toda.

Si bien la relación entre el ámbito ético y el terreno de la moral es complicada, hay con todo elementos reconocibles de su estructura básica. Dicha relación parece suponer cierta dependencia de parte de las imágenes ideales individuales respecto de un contexto o una organización social más o menos complejos. En la esfera social la realización individual - de hecho, la existencia misma de la sociedad - presupone también el respeto de deberes, el cumplimiento de obligaciones y la observancia más o menos rigurosa de reglas. Todo ello conforma lo que Strawson llama “concepción mínima de la moralidad”, o bien “interpretación social mínima de la moralidad.” Aunque él mismo menciona algunas potenciales objeciones a tal concepción, en especial acerca de algunos problemas inherentes a la aspiración de universalidad de las reglas morales, ninguna es fatal para los propósitos que Strawson busca realizar con su introducción. Más importantes resultan para sus argumentos los méritos generales de esa interpretación mínima de la moralidad. Entre ellos se cuentan su flexibilidad - para recomodar a los individuos en distintos puestos o roles sociales - y el que desde ella se adquiriera un “sentido concreto y realista”, uno que facilita la comprensión de que “nociones como las de escrupulosidad, deber y obligación [son] inseparables de oficios, puestos y relaciones con los demás.”⁸

Con todo y lo importante que es, la mera existencia de reglas que rigen o sancionan la convivencia social deja algo importante sin considerar. Strawson agrega que la concepción básica debe enriquecerse con la mención del “interés” de los individuos por su sistema moral. Dicho interés ha de apoyarse en el hecho de que el individuo se sienta partícipe, siquiera en forma mínima, del bando sancionador de la sociedad, sólo así

⁶ Ibid., p. 71.

⁷ Ibid., pp. 72-3.

⁸ Ibid., p. 78.

puede surgir una auténtica “obligación moral”, la base propiamente dicha de una “moralidad social”. Ésta también supone el reconocimiento, por parte de la generalidad de los individuos - pues Strawson supone más bien rara la existencia del “egoísta extremo” -, de una “situación característicamente moral” en “la que hay un reconocimiento recíproco de derechos y deberes.”⁹ Con el correr del tiempo ha habido y hay por supuesto diversos sistemas morales, de ahí que sea preciso ser cauteloso para no exagerar el carácter universalmente aplicable de principios morales mínimos. Se requiere prudencia y flexibilidad en el momento de extender ciertas demandas a individuos y grupos con motivaciones y aspiraciones muy diversas. La existencia de una “crítica moral” autoconsciente representa, para Strawson, una indicación de que en el seno de la sanción moral social ya “comienza a darse ‘la verdadera moralidad’.”¹⁰

En las páginas finales de su trabajo, Strawson retoma el tema de la relación entre la “moralidad social” y aquellas “imágenes ideales de formas de vida” a las que pueden aferrarse las personas. Las maneras en que ambos miembros de la relación interactúan son “intrincadas y plurales” e igualmente numerosas son las “posibilidades de colisión, absorción e interacción.”¹¹ Así, en una sociedad compleja es dable hallar diferentes “entornos morales”, cada uno con sus propias demandas morales que será necesario integrar de algún modo a la totalidad social. Strawson se inclina por un tipo de estrategia ético-política que no trate de encajar “la natural diversidad de los ideales humanos” en un lecho procustiano de rígida uniformidad. Tal estrategia cuadra muy bien, según él, con una sociedad de corte liberal “en la que haya diversos entornos morales, pero en la cual ningún ideal trate de acaparar, y de determinar el carácter de, la moralidad común.” Inspirado por esa visión moral, el individuo strawsoniano “dará la bienvenida a la diversidad ética que la sociedad posibilita.”¹²

En “Moralidad social e ideal individual”, Strawson toca una serie de temas y problemas importantes con su habitual rigor analítico y lucidez estimativa de los problemas. Aunque el ensayo no desmerece por comparación con otros trabajos strawsonianos más conocidos (e.g., en el campo de la lógica filosófica o de los estudios kantianos), resulta por lo menos curioso que su propio autor se refiera a dicho trabajo con un dejo un tanto displicente. En su reciente “Autobiografía intelectual”, Strawson no sólo cuenta cómo ese ensayo y su complementario, “Libertad y resentimiento”,

⁹ Ibid., pp. 81-2.

¹⁰ Ibid., p. 87.

¹¹ Ibid., p. 88.

fueron concebidos aproximadamente en la misma época (1960/1), y publicados conjuntamente poco después (1961), sino confiesa, además, que estos dos trabajos “encarnan todo lo que he pensado o dicho en un área filosófica [filosofía moral] que, importante como reconozco que es, nunca he encontrado intelectualmente tan atrayente como aquellas a las que he concedido mayor atención.”¹³

Sea cual fuere la opinión de su autor, aquí se piensa que el provecho mayor que cabe extraer de ambos trabajos, pero sobre todo de “Moralidad social e ideal individual”, depende - como se verá con mayor detalle en la sección (4) -, no sólo de sus antecedentes humeanos, sino también de su relación con una parte primordial del ámbito temático abordado por el propio Strawson en su muy posterior *Skepticism and Naturalism* (1985).

3

Visualizada desde una perspectiva strawsoniana, la *Investigación* de Hume se presenta como aquella obra en la que su autor vio culminados sus esfuerzos por configurar, sobre la base de principios establecidos en trabajos anteriores, una síntesis de las esferas aparentemente disímiles de la “moralidad social” y los “ideales individuales”. En efecto, la *Investigación* esboza un cierto modelo, moderadamente utilitarista y hedonista, de existencia individual y social sobre el cimiento de un inventario de virtudes sociales (en especial, la benevolencia y la justicia) que han de ser compartidas y comunicadas. Tales virtudes son manifestación pública de “sentimientos morales” que explican tanto el aprecio del individuo por las instituciones sociales - coadyuvantes para la realización personal en un marco de cooperación y ayuda mutua -, como su aversión por el egoísmo ético y otras formas peligrosas o extravagantes de auto-alienación social.

Lo anterior conlleva señalar que en la imagen humeana de la naturaleza humana se fortalecen al máximo rasgos típicos de un reconocible *appetitus societatis*: participación, conversación, optimismo, tolerancia y preocupación por el progreso (material y moral) individual y social. A su vez, todo esto forma parte del más general conjunto de valores y supuestos que moldean el contexto intelectual y social en que se desenvuelven Hume y sus contemporáneos. Dicho contexto configura en gran medida ese fenómeno cultural conocido como la Ilustración escocesa.

¹² Ibid., pp. 91-2.

¹³ Cf. “Intellectual Autobiography”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago and Lasalle: Open Court, 1998, p. 11.

El punto de coincidencia de gran parte de la reflexión filosófica generada en ese movimiento ilustrado es la *sociedad civil*, sobre ésta se levanta el tinglado necesario para el “refinamiento de las costumbres”. El marco social es requisito *sine qua non* los seres humanos no podrán obtener su cuota de felicidad sobre esta tierra. La felicidad es asequible merced a la práctica balanceada, con palabras de Hume, de “la acción, el placer y la indolencia”. Lo que de momento cabe calificar de estructura ético-moral de una sociedad, reconocida por el círculo de moralistas escoceses, se convierte así en el auténtico rasero para medir el grado de “civilización” o “barbarie” de un determinado grupo humano.

La magnífica visión total puede resultar ingenua, quizá excesivamente ingenua para el desencantado gusto moderno (o posmoderno). No así para la gran mayoría de ilustrados escoceses, para quienes la imbricación y apoyo recíproco entre las pretensiones individuales y las demandas de la colectividad eran medios, si no para garantizar el progreso material y moral continuos e indefinidos, sí al menos para proteger los logros sociales, políticos y económicos *ya* obtenidos. Hume cree que entre las ganancias de una vida “civilizada” sobresalen “la industria, el conocimiento y la humanidad.” Estos factores, observa optimistamente, “no son ventajosos sólo en la vida privada; difunden su influencia benéfica al público, y convierten a los gobiernos en grandes y florecientes a la vez que hacen a los individuos felices y prósperos.”¹⁴

Con arreglo a tales ideas e ideales tiene sentido la propuesta de Hume por establecer una nueva plataforma para las distinciones morales. Éstas se ligan a una más vasta especulación política y moral, cuya meta “es enseñarnos nuestro deber, y mediante representaciones adecuadas de la fealdad del vicio y de la belleza de la virtud, engendrar en nosotros los hábitos correspondientes que nos lleven a rechazar el uno y abrazar la otra.”¹⁵ Pero aun esa especulación moral con vistosos ribetes prácticos se asienta en el todavía más ambicioso proyecto humeano de una *science of man*, de fundamentos empíricos y seculares.

Hume es consciente de lo insólito de la empresa al recordar el carácter gratuitamente hipotético o *a priori* de la investigación moral del pasado. El carácter polémico de la nueva ciencia moral de Hume, adquiere mayor relieve cuando se considera cómo desde ella se entiende la relación primordial entre la razón y las pasiones - o, como él mismo

¹⁴ “Sobre el refinamiento en las artes” (1752), en D. Hume, *La norma del gusto y otros ensayos*, trad. M. T. Beguiristáin. Barcelona: Península, 1998, p. 118.

¹⁵ *Investigación sobre los principios de la moral* (1751), trad. C. Mellizo. Madrid: Alianza, 1993, p. 35.

la llama en la *Investigación*, la relación entre la “Razón” y el “Sentimiento” -. En contra de la visión tradicional que hace de una y otras antagonistas irreconciliables, cuando se trata de responder a la pregunta por “los fundamentos generales de la Moral”, Hume establece su ligazón esencial. Su punto de vista es que el menosprecio de las pasiones va parejo a un rígido esquema racionalista para el que resulta inadmisibles cualquier intervención, menos aún cooperación de la parte supuestamente irracional del ser humano al campo de las prescripciones morales.

Como es bien sabido, la filosofía moral de Hume se ubica dentro de la tradición británica del sentido o sensibilidad moral (*moral sense*). De dicha tradición puede decirse que parte de ciertas intuiciones del “sutil Lord Shaftesbury” - como lo llama Hume -, alcanza su madurez con F. Hutcheson, se prolonga enriqueciéndose con Hume y culmina en la *Theory of Moral Sentiments* (1759) de A. Smith. Desde esa posición se proclama (por supuesto con importantes matices según cada autor) que en el terreno de los juicios morales ha de aceptarse la primacía del sentimiento o la pasión sobre la razón. Esto es, las distinciones morales no surgen de ideas o creencias previas acerca del bien o del mal, sino que brotan ante el espectáculo edificante o execrable de los actos humanos.

Los teóricos del sentido moral estiman que los juicios morales se sustentan en emociones o sentimientos de placer o displacer, de aceptación o repulsión, que se suscitan internamente ante el espectáculo de rasgos externos, virtuosos o viciosos, en el carácter de otras personas. Especialmente en Hutcheson, cuya inspiración es teológica, los “sentimientos morales” se desencadenan instintiva o espontáneamente ante determinadas acciones, lo que conduce a su aprobación, si es que se dirigen benevolente o altruistamente al bien general, o a su desaprobación, en caso de que las motivaciones tengan su raíz en un craso egoísmo. Así, en Hutcheson está presente otro rasgo central de la teoría del sentido moral: el anti-egoísmo, la defensa del carácter básicamente social y solidario de la especie humana. En fin, la perspectiva hutchesoniana - de la que se inspira inicialmente la humeana, pero de la que luego se aparta - se ofrece como una suerte de cuarta vía tanto respecto del racionalismo moral y teológico de S. Clarke y W. Wollaston, así como del egoísmo y pesimismo moral de T. Hobbes, y del escepticismo o cinismo moral de B. Mandeville.¹⁶

¹⁶ Cf., para detalles sobre lo anterior, J. B. Stewart, *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1992, Cáps. 1 y 2; D. F. Norton, “Hume, Human Nature, and

Es justamente del terreno abonado por la tradición del sentido moral que surge la reflexión moral humeana. En ella ocupa un lugar destacado, como ya se dijo, la relación entre la razón y el sentimiento a propósito de las distinciones morales. El tema en sí se plantea al comienzo de la Sección 1 de la *Investigación*, pero no alcanza su culminación sino hasta en su Apéndice 1. En opinión de su autor, no vale la pena discutir sobre “la realidad de las distinciones morales”, cosa evidente excepto para “disputantes insinceros”, mas no así en relación con el difícil tema de “los fundamentos generales de la Moral”. Aquí se entra sin embargo en disputas más bien farragosas entre racionalistas y sentimentalistas. Los unos han intentado explicar la distinción entre “la belleza de la virtud” y “la fealdad del vicio [...] mediante razonamientos metafísicos y deducciones derivadas de los más abstractos principios del entendimiento.”¹⁷ Los otros aseguran que la razón por sí sola, es decir, por el solo uso de inferencias y largas cadenas de razonamiento, no puede generar los hábitos necesarios para abrazar la belleza de la virtud y recusar la fealdad del vicio. Lo cierto es que lo inteligible sólo provoca - añade con aprobación Hume - “el frío asentimiento” del entendimiento, el beneplácito de la especulación saciada, pero es incapaz de motivar la acción noble, meta última de la exhortación moral.

El enfoque moral humeano se alía además, claramente, con su perspectiva epistemológica. Esta constatación, hoy en día nada espectacular, no ha sido sin embargo una constante en los estudios humeanos; de hecho, sólo recientemente se ha asentado la necesidad de considerar - e.g., en relación con el *Tratado de la naturaleza humana* - la unidad a la que Hume aspira en sus disquisiciones combinadas sobre el conocimiento, las pasiones y la moral. Es precisamente en virtud del reconocimiento de tal necesidad que se entiende el intento humeano por explicar - con subido tono polémico en el Libro segundo del *Tratado* - la aportación conjunta de la razón y el sentimiento para la estimación moral.

En contra de “argumentos metafísicos” y “declamaciones populares” que pretenden apoyar la “supuesta supremacía de la razón sobre la pasión”, Hume buscará probar que “la razón no puede ser nunca motivo de una acción de la voluntad”, y “que la razón no puede oponerse nunca a la pasión en lo concerniente a la dirección de la voluntad.”¹⁸ El

the Foundations of Morality”, en D. F. Norton (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 148-155.

¹⁷ Hume, *Investigación*, op. cit. p. 33.

¹⁸ D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana. Libro II, de las pasiones* (1739), trad. F. Duque. Madrid: Ediciones Orbis, 1984, pp. 614-15.

clímax del nuevo programa moral humeano se da un par de párrafos después: “La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas.”¹⁹ Aunque las palabras de Hume han dividido a los lectores, casi desde su primera aparición, generando un verdadero mar de interpretaciones, para los propósitos del presente trabajo será suficiente con destacar algunos de sus principales supuestos e implicaciones. Más adelante importará subrayar su vinculación con el principio que actúa como adhesivo de las virtudes sociales: la “simpatía”.

Ante todo, el controversial pasaje citado expresa un punto de vista alternativo al de los racionalistas morales y su sobre-valoración del poder intelectual humano. Como en efecto se recuerda en el *Tratado*, el entendimiento humano se restringe a la capacidad de juzgar por “demostración o probabilidad”. Mediante la primera capacidad “considera las relaciones abstractas de nuestras ideas”, por la segunda lo hace respecto de “aquellas otras relaciones de objetos de que sólo la experiencia nos proporciona información.”²⁰ Pero con vista en la acción, el radio de influencia del razonamiento se reduce considerablemente, cosa que llevó a Hume a *exagerar* - como escribe con razón Henry D. Aiken - su papel de subordinado de las pasiones. Con todo, la exageración era necesaria para los objetivos filosóficos de su autor, interesado en resaltar, en contra de los racionalistas y siguiendo a Hutcheson, el papel primordial de las *impresiones* antes que de las *ideas* en las evaluaciones morales.

El meollo de la propuesta de Hume en torno a la relación razón-sentimientos ha sido captado por el ya citado Aiken, en su imitación de un celeberrimo *dictum* kantiano: “La razón sin pasión es impotente; la pasión sin razón es ciega.”²¹ Así, en el Apéndice 1 de la *Investigación*, Hume delimita con claridad los respectivos ámbitos de competencia de la razón y el gusto o los sentimientos: “La razón, al ser fría y desapasionada, no motiva la acción y sólo dirige el impulso recibido del apetito o inclinación, mostrándonos los medios de alcanzar la felicidad o de evitar el sufrimiento. El gusto, en cuanto que da placer o dolor, y por ende constituye felicidad o sufrimiento, se convierte en un motivo de acción y es el primer resorte o impulso del deseo y la volición.”²² Nótese que el problema de la motivación de la voluntad salta a primer plano, y se constituye en pretexto para considerar más objetiva y cautamente los papeles por desempeñar (en

¹⁹ Ibid., p. 617.

²⁰ Ibid., p. 615.

²¹ Cf. “Introduction”, en H. D. Aiken, ed., *Hume's Moral and Political Philosophy*. New York: Hafner Press, 1948, p xxv.

²² Hume, *Investigación*, op. cit., p. 182.

forma combinada) razón y sentimientos, creencias y deseos en el ámbito de las distinciones morales.

Aunque es correcto afirmar que dichos papeles no son incompatibles sino complementarios, lo es también aseverar que la pasión (o el gusto o sentimiento) adquiere para Hume un protagonismo mayor de lo que sería tolerable para muchos de sus contemporáneos. Desde lo que James Baillie²³ ha caracterizado como búsqueda humeana de la “*estructura de la motivación*”, el pensador escocés acepta la necesidad de reconocer, en primer término (aunque con énfasis mayor en el Libro segundo del *Tratado* que en la *Investigación*), la prioridad de las pasiones en la determinación de los fines de la acción. En segundo lugar, Hume también admite que hay que restringir la razón a su papel de proveedora de conocimiento fáctico confiable, instrumental para la consecución de ciertas metas. Puesto que las funciones son distintas, no puede haber conflicto de intereses entre la razón y el sentimiento: la razón no puede querer cosas diferentes a las indicadas por las pasiones. Su papel es de orientadora de la acción (“*esclava de las pasiones*”, en la elocuente formulación de Hume) que ha de surgir en primera instancia de la experiencia sentimental.

La importancia de ese conjunto de ideas domina el Apéndice 1 de la *Investigación*. Aunque la razón disponga de todos los argumentos a favor, por ejemplo, de la utilidad de un cierto curso de acción, se necesita aún de aquel “*primer resorte o impulso*” de los deseos para decidir su puesta en práctica. No basta, pues, reconocer o distinguir las cualidades útiles de las perniciosas, es preciso que brote el “*sentimiento humanitario*” fundamental que mueva a preferir unas en vez de otras. Hume lo expone en forma concisa: “Este sentimiento no puede ser otro que un sentimiento a favor de la felicidad del género humano, y un resentimiento por su desdicha”²⁴. La mera *reflexión objetiva* sobre las distintas circunstancias que rodean la actuación de las personas es del todo inerte para motivar la evaluación moral por parte de un espectador. Éste ya debe contar de antemano con el *equipamiento afectivo o sentimental* necesario que lo sacuda a experimentar aprobación o censura ante la virtud y el vicio.

La insistencia de Hume sobre las cualidades benevolentes de los individuos es coherente con su creencia en la sociabilidad natural del género humano. De ahí que el tema de fomentar socialmente la ‘calidad’ de la valoración moral - entrenando la habilidad de armonizar intereses propios y extraños para el fortalecimiento de la

²³ *Hume on Morality*. London and New York: Routledge, 2000, p. 89.

²⁴ *Investigación*, op. cit., p.173.

convivencia pacífica -, bien podría añadirse a otras condiciones necesarias para la estabilidad y progreso de la sociedad política alentadas por Hume.²⁵ Lo que podría llamarse dupla ‘ética individual-moralidad social’ se presenta a los ojos de Hume y del resto de *literati* escoceses como garantía de bonanza, refinamiento y felicidad entre las naciones “civilizadas”.

Por eso es que tanto para Hume como para la mayoría de sus contemporáneos resulta absurdo limitar el tema de las distinciones morales a la esfera de la mera conveniencia personal. El concepto de “simpatía” funge como una de las columnas que soportan la estructura moral y política, desde la que a su vez se levanta la sociedad humana benevolente y “civilizada”. Hume caracteriza inicialmente la “simpatía” en el *Tratado* como “la inclinación que tenemos a simpatizar con los demás, y a recibir al comunicarnos con ellos sus inclinaciones y sentimientos, por diferentes y aun contrarios que sean a los nuestros.”²⁶ Gracias a su operación constante, los seres humanos son capaces de revivir en sí mismos - aunque no de reproducir exactamente - los “sentimientos morales” de sus semejantes. En efecto, el proceso humeano de la “simpatía” puede caracterizarse, en palabras de N. Capaldi, como uno “en el que nuestra idea del estado mental interior de alguien más se aviva para convertirse en el mismo estado mental en nosotros mismos.”²⁷

Hume extiende su aprobación a todas aquellas cualidades que tienen una mayor influencia *útil* en el progreso general de la sociedad civil y comercial. Por ende, su enfoque no desaprobaba el célebre principio hutchesoniano de “*the greatest happiness for the greatest numbers*”. Es que virtudes como la “beneficencia”, el “humanitarismo”, “la amistad y la gratitud, el afecto natural y el espíritu cívico” poseen para Hume un poder contagioso que ocupa todos los niveles de la convivencia humana y promueve la

²⁵ Cf., sobre el tema, A. Rosales Rodríguez, “David Hume y las condiciones de la estabilidad política”, *Tópicos. Revista de filosofía*. (México), 2000, N. 19, pp. 251-274.

²⁶ *Tratado*, op. cit., p. 495.

²⁷ Citado por S. K. Wertz, *Between Hume's Philosophy and History. Historical Theory and Practice*. Lanham: University Press of America, 2000, p. 134. El alcance que tiene el concepto de “simpatía” en la obra juvenil de Hume no se extiende en forma explícita, sin embargo, hasta la *Investigación*. Con todo, su ausencia quizá se deba, como lo ha sugerido T. Penelhum, más a un desinterés de Hume por entretenerse en los escurridizos detalles psicológicos que lo rodean, que porque haya modificado o, menos aún, cambiado su posición original sobre dicho concepto (el que además depende de principios básicos de su epistemología que no sufren alteración sustancial después del *Tratado*). Consideraciones sólidas y minuciosas sobre la noción humeana de “simpatía” y sus problemas, pueden encontrarse en tres magníficas obras de distintos años: D. G. C. Macnabb, *David Hume. His Theory of Knowledge and Morality*. Oxford: Basil Blackwell, 1966, 2nd Ed., pp.185-197; T. Penelhum, *Hume*. London: Macmillan, 1975, pp. 147-163; J. J. Jenkins, *Understanding Hume*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992, pp. 149-158.

utilidad pública. Tales virtudes, en efecto, “nunca son consideradas sin sus tendencias beneficiosas, ni son vistas como estériles e infructuosas.”²⁸ De paso, lo anterior no implica que la perspectiva de Hume deba ser considerada como una especie de borrador provisional del utilitarismo. El punto de partida personal de Hume tiene carácter analítico-descriptivo, no normativo en el sentido que luego asumirá el utilitarismo de un J. Bentham, por ejemplo.²⁹

Una parte mayoritaria de la *Investigación* se ofrece como un entusiasta panegírico del principio de utilidad para los individuos y la sociedad civil. Las virtudes sociales, arguye Hume en la Sección 5 de la obra, derivan su mérito de la alta cuota de utilidad pública que resulta de su práctica generalizada. Con su ejercicio ganan tanto el individuo que ve incrementado su ‘puntaje’ de méritos personales - con la consabida alabanza de sus prójimos -, como el orden social que recibe los beneficios de acciones generosas. Después de todo, asegura Hume, el propio interés individual hacia la conservación del bienestar estimula el ejercicio “de la justicia y el humanitarismo”, los dos pilares que sostienen la organización social y favorecen su prosperidad.

Las reflexiones de Hume sobre los orígenes de las distinciones morales presupone, como quedo ejemplificado con el principio aglutinante de la “simpatía”, un cuadro uniforme de la naturaleza humana: “Mientras el corazón humano siga estando compuesto por los mismos elementos que hoy lo integran, nunca será indiferente al bien público, ni dejará de ser afectado por las tendencias de los caracteres y de los modales.”³⁰ Acorde con dicho panorama - optimista, sí, pero de forma cauta, como corresponde al “escepticismo mitigado” de su autor -, sobre el que Hume vuelve a insistir en la Conclusión de la obra, los mortales, en tanto sigan siendo tales, no podrán ser del todo indiferentes “a las imágenes del vicio y la virtud” que se les presenten. En este lugar, Hume machaca su idea de que la teoría del mérito personal o “amor propio” no desemboca, necesariamente, en el egoísmo ético radical. Al menos no mientras se afine y pula el mecanismo de “simpatía” que bloquea la amenaza egoísta hobbesiana. Pero la teoría del “amor propio” tampoco tiene porqué hundirse en el cinismo escéptico mandevilliano, el que muy convenientemente olvida que las virtudes sociales tienen su

²⁸ *Investigación*, op. cit., pp. 41, 46.

²⁹ Por eso tiene razón S. Darwall cuando subraya que, mientras el utilitarismo busca *razones* para fundamentar una doctrina ética, “el proyecto de Hume consistió primariamente en describir los complejos patrones de nuestras opiniones normativas, en el tanto que éstas verdaderamente se dan en la psicología humana.” Cf. “Hume and the Invention of Utilitarianism”, en M. A. Stewart y J. P. Wright (eds.), *Hume and Hume's Connexions*. University Park, Penn.: The Pennsylvania State University Press, 1995, p. 61.

³⁰ *Investigación*, p. 156.

fundamento no en los planes manipuladores de los políticos, sino “en la constitución original de la mente.”³¹

En este apartado se ha puesto el énfasis sobre algunos temas característicos de la *Investigación* que pueden contribuir a una mayor elucidación de algunos de los problemas formulados por Strawson (1961). No se ha querido insinuar que la filosofía de Hume se haya adelantado a todas las cuestiones strawsonianas y sus respuestas. Sencillamente, se ha intentado preparar el terreno con el fin de argumentar, a continuación, de qué modo las inquietudes planteadas por Strawson suponen la adopción de una sensibilidad filosófica naturalista allegada - no idéntica, por supuesto - a la humeana. En fin, la idea de que el deseo del individuo por alcanzar altas cuotas de realización personal no es incompatible, sino que supone, por el contrario, la existencia de una estructura de “moralidad social” - a su vez basada en algún tipo de *equipamiento afectivo común* - colaboradora en dicha aspiración, revela significativas concordancias entre ambos autores.

4

Un cierto número llamativo de los rasgos propios de la concepción humeana de la moralidad, puede ser anexado a las reflexiones de Strawson en torno a la interrelación entre “ideales individuales” y “moralidades sociales”. Su enumeración pretende recalcar el aspecto central de concordancia entre ambos autores: un enfoque naturalista básico acerca del ser humano y su praxis social. Por lo pronto, obsérvese que los dos filósofos coinciden en tomar como punto de partida para sus argumentos la experiencia, la práctica compartida, la “vida común” en sentido humeano, antes que supuestos *a priori* sobre las bases de la coexistencia social.

A su manera, cada uno insiste, además, en que el *deseo* de realización personal va de la mano con la ‘bondad’ o ‘maldad’ - en términos de condiciones dadas de justicia e injusticia, estabilidad o inestabilidad, etc. - de las *instituciones políticas*. Hume diría que de la interacción de aquel deseo con el carácter de las instituciones, se van forjando ciertas “máximas humanitarias” que, en el mejor de los casos, conforme más van calando en el corazón de las personas, así van diferenciando más a las épocas “civilizadas” de “los tiempos de barbarie e ignorancia”³².

Ambos filósofos buscan fortalecer también el contacto “civilizado” entre los individuos: los dos consideran ingénita la capacidad de éstos por responder no egoísta o

³¹ Ibid., p. 83.

indiferentemente, sino con grados diversos de interés, compromiso o incluso genuino afecto por las vicisitudes de sus semejantes. Aunque desde luego no hay en Strawson un análisis pormenorizado a lo Hume del proceso formativo de creencias morales, su enfoque (expuesto en sus trabajos de 1960, 1961 y 1985) converge en una interpretación naturalista moderada que es afín, habida cuenta su énfasis en el carácter inescapable de tales creencias, con la propia humeana.

Contra posiciones tanto racionalistas como escépticas extremas, el punto de vista naturalista y moderadamente escéptico de Hume insiste sobre todo en el doble carácter individual y social del género humano. Si bien por un lado está el interés fundamental del “amor propio” y la utilidad o ganancia personal. Por otro lado, el mecanismo de la “simpatía” proyecta al ‘yo’ fuera de sus estrechos y egoístas dominios, y lo va inmiscuyendo en un entrenamiento social de las “pasiones calmas” que lo inclina hacia la solidaridad y la cooperación con los demás. La presencia de esa doble vertiente humeana de la vida social no es igual de conspicua en “Moralidad social e ideal individual”. Sin embargo, en ese ensayo sí que se insinúa *otra* importante distinción de raíces humeanas que Strawson explota con mayor claridad en “Libertad y resentimiento”. Es oportuno abocarse ahora a su introducción.

En ese segundo trabajo, Strawson reitera el significado social de la comunicación mutua de sentimientos, actitudes e intenciones entre las personas. Inmersos en un intercambio social, los individuos pueden asumir alternativamente dos actitudes que lucen *prima facie* rivales, pero que en realidad se complementan: “la “actitud participativa y la actitud objetiva”. Ambas son manifestaciones de un único “compromiso humano natural con las actitudes interpersonales ordinarias”. Dicho compromiso, agrega Strawson, forma “parte del marco general de la vida humana” que ha de presuponerse en toda actitud “objetiva” o “participativa” respecto de las demás personas. Así, la existencia de un marco de sentimientos compartidos “es algo que se nos da con el hecho de la sociedad humana.”³³ Sin duda, en las anteriores palabras hay implícita una visión metafísica general que guarda relación con los resultados alcanzados por Strawson en su metafísica “descriptiva”. Recuérdese que ésta buscaba hacer explícito también, ante todo por contraste con la metafísica “revisionista”, aquel

³² Cf. Hume, “Sobre el refinamiento en las artes”, op. cit., p. 120.

³³ Cf. “Libertad y resentimiento”, en *Libertad y resentimiento*, op. cit., pp. 48, 52, 65.

marco conceptualmente básico en virtud del cual los seres humanos organizan la realidad.³⁴

Varios de los temas insinuados en sus ensayos de 1960 y 1961, encuentran una exposición más sistemática de parte de Strawson en la versión escrita de sus Conferencias Woodbridge del año 1983. En éstas, Strawson reconoce seguir más de cerca a Hume el naturalista que a Hume el escéptico. Eso quiere decir que su posición simpatiza con la estrategia naturalista humeana en dos aspectos. Primero, en lo que parece ser su acuerdo con Hume en otorgarle la primacía a la naturaleza en la formación de ciertas creencias básicas, y en concederle un honroso segundo lugar a la razón como correctora y hasta cierto punto también como censora de aquellas. Segundo, más importante, en insistir en que el ámbito personalísimo de la motivación de la voluntad, en realidad no cuenta hasta que no conecte sus líneas con las actitudes y reacciones de otros individuos. La perspectiva *privada* del individuo se puede asociar con el punto de vista del mero “espectador”, en tanto que la segunda - llámese *pública* -, vinculada a la “moralidad social” del momento, con el del “participante”. Lo interesante sugerido por Strawson es que es socialmente improbable hallar ambas perspectivas en una especie de estado puro. De ahí que la cuestión de si es no sólo permisible, sino hasta necesario adoptar una modalidad de la realidad moral a costa de otra, se revele a los ojos de Strawson como un dilema espurio. Su propuesta es ejecutar una “maniobra relativizadora” (“relativizing move”) que consiste en admitir que la condición humana *se expresa* - más que *divide* - moral y socialmente, en las dos variantes del “espectador” y el “participante”³⁵.

En este lugar importa señalar, ante todo, que la “maniobra relativizadora” mantiene un estrecho parentesco, *en su rechazo de una nítida separación entre actores y espectadores morales*, con la doble dimensión individual y social del ser humano animada por Hume. Desde la perspectiva humeana, así como es natural que los individuos no puedan evitar considerar sus intereses y aspiraciones más propios y privados - e.g., en el diseño de “formas ideales de vida” -; así también la “simpatía” los mueve en forma natural a la búsqueda no sólo de un acercamiento cooperativo -

³⁴ Cf. *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics* (1959). New York: Anchor Books, 1963, p. xiii.

³⁵ Cf. *Skepticism and Naturalism. Some Varieties (The Woodbridge Lectures 1983)*. New York: Columbia University Press, 1985, pp. 37-42. Aparte de Hume, otra figura de peso en la conformación del enfoque naturalista moderado de Strawson es Wittgenstein. Aunque no es posible hacerlo en este lugar, se espera examinar en otra oportunidad las ideas de ese autor en relación con su influencia sobre el naturalismo strawsoniano.

ventajoso para todos -, sino de un auténtico esfuerzo de comprensión racional de la conducta de extraños.

La identificación de una sensibilidad, o del todo de una “simpatía” humeana activa en la “maniobra relativizadora” de Strawson, permite afirmar que la estrategia naturalista no reduccionista (el “catholic”, “liberal”, “humanistic”, o “*soft* naturalism”) en ella implícita, se enlaza de modo sugestivo con el talante filosófico del autor de la *Investigación*. Ese talante se nutre de otro grupo de aspiraciones e ideales sociales compartidos, pese a discrepancias en otros aspectos, por ambos autores. Entre los más generales se cuentan algunos ya familiares, como la apelación a la moderación y el balance, así como la hostilidad tanto hacia el rígido dogmatismo racionalista - enemigo natural de la pluralidad y la diversidad de “formas ideales de vida” - como hacia el permisivismo ético o el estéril gesto escéptico radical. La “maniobra relativizadora” se asemeja a la propuesta humeana por concederle esferas propias de realidad y competencia tanto a la austera y profunda cavilación filosófica como a la prosaica vida cotidiana.

En principio, no debería surgir conflicto alguno entre un naturalismo más bien ‘duro’ de inspiración reduccionista y otro más ‘suave’, afín a lo que en otro contexto temático podría calificarse de elemental “mundo de la vida” (*Lebenswelt*). Para Strawson resulta fundamental concederle carta de ciudadanía plena a ese último, pues es dicho naturalismo el que posibilita “una concepción más rica de lo real”, dejando espacio, e.g., para “la moralidad y la responsabilidad moral”.³⁶ Igualmente, para Hume, un mundo limitado a su interpretación naturalista extrema por parte del filósofo, sería un mundo que sólo podrá provocar en él aquella condición enfermiza, aludida en el *Tratado*, de “melancolía” y delirio filosófico” - una condición, conviene recordarlo, que Hume aconsejaba superar no mediante “la fuerza de la razón y la convicción”, sino retornando, gracias al contacto con lo cotidiano, a “una disposición serenamente jovial”.³⁷

Un enlace ulterior, menos evidente, es el que cabe establecer entre los enfoques de Hume y Strawson, con lo que J. Baillie ha llamado, refiriéndose al proceso mediante el cual la “simpatía” humeana se refuerza mediante transacciones sociales, una “postura moral” (“*moral stance*”)³⁸ Con base en esta postura, actitudes inmediatas de afabilidad (o aversión) pueden encausarse mejor o corregirse gracias a recursos individuales (como

³⁶ Cf. “Reply to Simon Blackburn”, en *The Philosophy of P. F. Strawson*, op. cit., p. 168.

³⁷ Cf. *Tratado de la naturaleza humana. Libro I, del entendimiento* (1739), trad. F. Duque. Madrid: Ediciones Orbis, 1984, pp. 421, 423.

la razón y la imaginación) y sociales (como la presión entre pares y la adquisición de un vocabulario moral común). Aquí interesa destacar que la “postura moral” puede ser vista como un recurso, incluso quizá como un ardid, *pero ya no de la razón sola, sino de la naturaleza humana toda*, con el objeto de facilitar al máximo la negociación y compromiso entre formas individuales de vida y modos colectivos de reglamentación social.

Del interior de aquella naturaleza parten, estimuladas por “las incesantes presiones de la experiencia” (como dice Strawson), auténticas ‘líneas de comunicación’ que contribuyen a disminuir la distancia tanto entre cada persona, como entre ella y su respectiva “moralidad social”. En realidad, da igual que esas líneas se agrupen en el núcleo humeano de la “simpatía”, o se presuponga su presencia dentro de una más general “maniobra relativizadora” strawsoniana. En uno u otro caso, lo que parece ser más importante, para Strawson tanto como para Hume, es invertir en el esfuerzo por complementar mutuamente los ámbitos del “ideal individual” y la “moralidad social”.

La “maniobra relativizadora” permite evitar, en forma análoga a la “simpatía” humeana, el asentimiento dogmático a uno u otro ámbito. Ambos - ideal y moralidad - pueden verse como posibilidades válidas de expresión de algo así como una misma ‘realidad moral’, susceptible de ser aprehendida y valorada desde un punto de vista individual o uno social. De nuevo, la aceptación de dicha dualidad no tendría porqué ser motivo de antagonismo entre esos puntos de vista. Precisamente, en frase de Strawson: “Llamar la atención sobre la diversidad de puntos de vista morales no es negar la existencia de lo que es unificador o universal en ellos.”³⁹

Está claro que ninguno de los dos dominios de lo ético y lo moral puede brotar de otra cosa más que de un mundo de “actitudes y reacciones” compartidas. Un mundo social que toda persona encuentra pre-dispuesto y con el que tendrá que vérselas en el curso de su vida. Dicho mundo no es optativo, y sin embargo, la manera en que se canalizan y extienden aquellos juicios de valor nacidos de un intercambio de “sentimientos morales” puede ser racionalmente perfeccionada - a condición de que exista la atmósfera de tolerancia propicia para ello. Con este último aspecto, leído desde Strawson, a saber, la inquietud por fomentar la *tolerancia* respecto a formas de vida y pensamiento deferentes a los tenidos por “ideales”, la exposición topa con otro significativo punto de convergencia entre Strawson y Hume en lo que podría llamarse -

³⁸ Cf. Baillie, *Hume on Morality*, op. cit., p. 189 *et. seq.*

por desgracia un tanto altisonantemente - la función humanística ilustradora del quehacer filosófico en general, y del ético en particular.⁴⁰

5

Es hora de referirse, con obligada brevedad, a una crítica reciente del enfoque moral humeano que también tendría implicaciones para el strawsoniano. Con su presentación se espera incrementar la claridad, por la vía del contraste, alrededor de otros aspectos del enfoque naturalista humeano-strawsoniano aquí esbozado. Alasdair MacIntyre ofreció en su influyente *After Virtue* (1984, pero también en obras posteriores) un sombrío diagnóstico de la moral y cultura contemporáneas que él descubre infectadas de un peligroso individualismo y relativismo éticos. Su recomendación es volver a entroncar con una remozada concepción aristotélica de la virtud (*areté*). No es posible, pero tampoco necesario, reconstruir en este lugar la enjundiosa argumentación de MacIntyre. Es suficiente con señalar que el punto de vista ético de Hume queda integrado, según él, en el proceso general de fragmentación y colapso moral de Occidente. En realidad, piensa MacIntyre, todas las propuestas éticas de la filosofía moderna no acaban sino representando tristes “simulacros de moralidad.”⁴¹

Por una parte, el problema con la lectura de MacIntyre es que simplifica una enormidad el ofrecimiento ético humeano. Es que la exposición general del presente trabajo ha recalcado, en distintas oportunidades, la sutil amalgama propuesta por Hume de elementos privados como el “amor propio” o el “mérito personal” con un sincero *interés benevolente* en la dicha general de una comunidad. Esa dicha se va configurando al calor de un provechoso intercambio de expectativas y sentimientos. Aquel interés es genuino por derecho propio, y no un resto sospechoso de lo que MacIntyre califica sin más de “presupuestos egoístas del siglo dieciocho”.⁴² Por otra parte, no convence que MacIntyre señale las bondades del enfoque aristotélico en gran parte por su trabazón con una comunidad y tradición determinadas, pero descalifique el humeano porque su mismo ligamen a una estructura social le parece, en cambio, sospechosamente ideológico. Tampoco resulta persuasiva su crítica en el sentido de que el concepto de

³⁹ *Skepticism and Naturalism*, op. cit., p.47.

⁴⁰ En ese mismo espíritu podría interpretarse la cita final con que Strawson cierra su *Skepticism and Naturalism*. Se trata de un texto de E. Gibbon: “*Philosophy alone can boast (and perhaps it is no more than the boast of philosophy) that her gentle hand is able to eradicate from the human mind the latent and deadly principle of fanaticism.*” P. 95.

⁴¹ *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984, 2nd Ed., pp. 1-2.

⁴² *Ibid.*, p. 230.

virtud se ha diluido en el seguimiento de reglas, como la de justicia, lo que ofrecería testimonio del sesgo individualista de la filosofía moral humeana y moderna en general.

Para terminar, no se ve porqué el asentimiento a una forma particular de moralidad social *tenga* que ser incompatible con una “creencia substancial en el bien del [ser humano]”, observación que realiza MacIntyre a propósito de Hume y J. Rawls.⁴³ Mucho menos está claro que todos aquellos filósofos morales del siglo dieciocho que “definieron las virtudes con base en su relación con las pasiones”, lo hayan hecho presuponiendo que la sociedad no es una auténtica comunidad unificada por una aspiración de *eudaimonía* digna del ser humano, sino “nada más que un ruedo en el que los individuos buscan asegurar lo que es útil o agradable para ellos.”⁴⁴

Quizá no es demasiado aventurado agregar que las perspectivas de MacIntyre y Strawson-Hume proponen modos ‘incommensurables’ de visualizar el problema de la relación entre la moralidad social y los modos ideales de realización individual. Es decir, mientras que la primera perspectiva ve la solución a dicho problema en el reavivamiento de *una* determinada concepción de la moralidad a la que va aparejada ‘el’ fin específico del ser humano; la segunda más bien apuesta por la *diversidad* y se atreve a creer que los seres humanos son capaces de dar la bienvenida, o al menos de validar la multiplicidad de entornos morales distintos a los propios. Con esto último no se le estaría dando la bienvenida ni a un relativismo extremo, ni a jugada evasiva alguna de la responsabilidad ética y política. Antes bien, lo que se persigue es comprometer a las personas con la tarea común de robustecer cierto tipo de evaluaciones morales, dirigidas tanto a la promoción de la benevolencia y la solidaridad, como a la censura del egoísmo y desinterés por las incidencias ajenas.

Debe quedar claro, para finalizar, que la firme creencia en disposiciones morales naturales, sobre la que reposa el enfoque humeano-strawsoniano aquí presentado, no tiene nada que ver con lo que John L. Mackie ha calificado de creencia ingenua pero potencialmente peligrosa en principios innatos o leyes de la naturaleza, susceptibles de ser develados de una vez y para siempre por algo así como la Razón (o el Sentimiento). De ahí que desafiada con la tarea “de encontrar principios de equidad y modos para establecer y hacer cumplir los acuerdos sin los que no nos es posible permanecer unidos”⁴⁵, la razón, añade Mackie, no puede sino recurrir, con el apoyo de los mejores

⁴³ Ibid., p. 233.

⁴⁴ Ibid., p. 236.

⁴⁵ *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*, trad. T. Fernández Aúz. Barcelona: Gedisa, 2000, p. 273.

“sentimientos morales”, al siempre riesgoso recurso de la discusión crítica de los problemas. En la medida que dicha discusión pueda darse en un sólido entorno público, pluralista, tolerante y democrático, así se verán cumplidas las condiciones mínimas que tanto Hume como Strawson han establecido, cada uno a su manera, para despejar el camino hacia formas igualmente diversas de florecimiento humano.