

EN TORNO A LA LECTURA RAWLSIANA DE LA FILOSOFÍA MORAL DE DAVID HUME *

On David Hume's Moral Philosophy Reading by John Rawls

JOSÉ LUIS TASSET CARMONA **

Fecha de recepción: 01/07/2020
Fecha de aceptación: 18/08/2020

Anales de la Cátedra Francisco Suárez
ISSN: 0008-7750, núm. 55 (2021), 155-182
<http://dx.doi.org/10.30827/ACFS.v55i0.15571>

RESUMEN John Rawls muestra una profunda influencia del pensamiento de David Hume, especialmente en su *Teoría de la Justicia*, aunque también en el resto de su obra. Esa influencia es muy conocida en el ámbito de la filosofía política y mucho menos en el de la filosofía moral. Rawls interpreta el pensamiento de Hume en clave escéptica y naturalista, atribuyéndole lo que llama un “fideísmo de la naturaleza”. Junto a eso, atribuye a Hume una posición ética y política vinculada con el utilitarismo clásico. No obstante, su epistemología escéptica alejará, paradójicamente, a Hume de las posiciones utilitaristas. La ética y la política de Hume acabarán, según Rawls, mostrando un carácter puramente descriptivo y carente de propósitos normativos. Hume no tiene en sentido estricto una teoría de la razón práctica. En este artículo se examina y pone en cuestión esta interpretación de Hume propuesta por John Rawls. La filosofía de Hume no es aporéticamente escéptica, articula los papeles morales de la razón y de las pasiones, y finalmente, no sólo está conectada con el utilitarismo, sino que su defensa del papel de la utilidad libera a su teoría de algunas de las principales contradicciones del utilitarismo clásico. Junto a eso, la teoría del “espectador juicioso” puede considerarse una forma de teoría de la racionalidad práctica.

Palabras clave: David Hume; John Rawls; Escepticismo; Naturalismo; Protoutilitarismo; Racionalidad Práctica.

ABSTRACT John Rawls shows a deep influence of David Hume's thought, mainly at his Theory of Justice, though also at the rest of his works. This influence is well-known in the field of political philosophy, much less in the field of moral philosophy. Rawls reads Hume's thought with a sceptic and naturalistic key, attributing him what he calls a “nature fideism”. Besides this, attributes to Hume an ethical and political position linked with the classical utilitarianism. Nevertheless, his sceptical epistemology will move away, paradoxically, to

* Para citar/citation: Tasset, J. L. (2021). En torno a la lectura rawlsiana de la filosofía moral de David Hume. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 55, pp. 155-182.

** Universidade da Coruña. Facultad de Humanidades y Documentación, Campus Industrial de Ferrol, 15403-Ferrol (A Coruña, España). jose.tasset@udc.es
Número ORCID: 0000-0002-6885-741X.

Hume from the utilitarian positions. Hume's ethics and politics will finish, according to Rawls, showing a purely descriptive character and a lack of normative purposes. Hume does not have in the strict sense a theory of practical reason. This article examines and puts in question this interpretation of Hume proposed by John Rawls. The philosophy of Hume is not aporetically sceptical, articulates the moral roles of reason and the passions; and finally, is not only connected with utilitarianism; his defence of the role of utility frees to his theory of some of the main contradictions of classical utilitarianism. Besides this, the theory of the "judicious spectator" can be considered a form of a theory of practical rationality.

Keywords: David Hume; John Rawls; Scepticism; Naturalism; Protoutilitarianism; Practical Rationality.

1. PRESENTACIÓN¹

David Hume y su pensamiento constituyen un importante punto de referencia para la filosofía moral y política de John Rawls². Esta influencia no ha sido estudiada con demasiado detalle y cuando ha sido analizada principalmente lo ha sido en sus aspectos políticos (Cfr. por ejemplo Coventry y Sager, 2011).

La mayor parte de esos análisis de la lectura del Hume filosófico-político por Rawls inciden principalmente en dos temas: (a) las condiciones de la justicia, y (b) la crítica del contractualismo. Estos temas son desarrollados principalmente en la *Teoría de la Justicia* y en las *Lecciones de historia de la filosofía política*, obviando un poco el análisis que Rawls hace de la filosofía moral humeana, que es crucial para su visión global del pensamiento

-
1. Este trabajo se ha llevado a cabo dentro del proyecto MCIU Referencia: RTI2018-093498-B-I00.
 2. Hume es citado quince veces en la *Teoría de la Justicia* (Rawls, 1979, 1.ª ed. esp.) y un análisis de algunas de las ideas principales de su filosofía política ocupa varias páginas completas de esa obra. Junto a eso, en los dos volúmenes de *Lecciones de historia de la filosofía moral* (Rawls, 2000a) y de *Lecciones de historia de la filosofía política* (Rawls, 2009) Rawls dedica a Hume un total de siete lecciones (5+2). Es citado siete veces en *Liberalismo político* (Rawls, 1996). Aparece citado, sin embargo, una sola vez en *El derecho de gentes* (Rawls, 2001). Es asimismo citado innumerables veces en los diversos artículos escritos por Rawls entre sus dos grandes obras de filosofía política, *Teoría de la Justicia* y *Liberalismo político* y también en los artículos anteriores a su *Teoría de la Justicia*. Sorprendentemente, siendo David Hume probablemente el filósofo de la religión más importante del siglo XVIII, no es citado una sola vez en los escritos sobre religión de John Rawls publicados póstumamente (Rawls y Nagel, 2009); el hecho de que Rawls no esté muy preocupado por el problema de la demostración natural o no de la verdad de la religión (lo que, junto a la cuestión de la utilidad de la creencia religiosa era lo que preocupó esencialmente a Hume), sino por la cuestión de la fe, quizás explique esta llamativa ausencia.

de Hume, y que se centra en el importante problema de la naturaleza y estatuto del razonamiento práctico. En este trabajo por razones de espacio vamos a centrarnos sobre todo en este último problema. Merece la pena un análisis de la lectura política de Hume por Rawls, pero aquí me referiré a ella de modo muy breve y realmente incidental. No va a ser la teoría de la justicia de Hume lo que nos ocupe principalmente sino su teoría de la racionalidad práctica y el papel de las pasiones dentro de ella. Para ello nos vamos a centrar detenidamente en las cinco lecciones que Rawls dedica a la filosofía moral de Hume en sus *Lecciones de Historia de la filosofía moral*³.

En todo caso, John Rawls no lleva a cabo en esa obra lo que podríamos considerar como una interpretación estrictamente académica de Hume, ni especialmente original, a pesar de haberle dedicado mucha atención.

En primer lugar, su interpretación de Hume no tiene en cuenta toda su obra, ni siquiera la mayoría de ésta y, por ejemplo, obvia por completo la correspondencia de éste, que se ha revelado decisiva en el siglo XX para una mejor comprensión de sus ideas y, en especial, de la evolución de éstas, con una singular relevancia en lo que respecta a la decisiva evolución que va desde el *Tratado* hasta la *Investigación sobre el conocimiento humano*, la *Disertación sobre las pasiones* y la brillante y maravillosa *Investigación sobre los principios de la moral*. En segundo lugar, Rawls opta rápidamente por una visión escéptico-naturalista de Hume (que él llama “fideísmo de la naturaleza”) sustentada en un manejo muy reducido de la literatura secundaria.

En todo caso, quizás no hacía falta que Rawls se planteara lograr una interpretación académica y actualizada de Hume. Sus intenciones eran otras: alejarlo del paradigma de pensamiento utilitarista que se planteaba criticar con su *Teoría de la Justicia* y que Hume, claramente para Rawls, había contribuido a crear.

La manera de hacer esto en Rawls es sutil e indirecta. Aquí intentaremos reconstruir esa interpretación de Hume por Rawls, para concluir con una evaluación de si logra sus objetivos o no mediante una argumentación sostenible y convincente⁴.

Junto a esto, y como es bien sabido, John Rawls pretendía con su *Teoría de la Justicia*, reactualizar la filosofía contractualista de Hobbes, Locke,

3. Aunque incluyamos obviamente algunas referencias también a otras obras de Rawls, especialmente a *Lecciones de historia de la filosofía política* (Rawls, 2009).

4. En cualquier caso, y a pesar de todas las críticas que este trabajo pueda contener acerca de la lectura rawlsiana de Hume, es de justicia reconocer el esfuerzo y la inteligencia dedicados por uno de los más grandes y originales filósofos del siglo XX a exponer e intentar explicar el pensamiento moral y político del más grande filósofo en lengua inglesa.

Rousseau y Kant. En paralelo, y en esa misma obra, también afirmaba que era su objetivo formular una alternativa ética y política al Utilitarismo.

Sin embargo, en la misma *Teoría de la Justicia*, y en otros muchos lugares, Rawls expresa su admiración por el pensamiento de David Hume, e incluso por el personaje que representa este filósofo, a quien lee en general como un *utilitarista clásico*.

Incluso en sus *Lecciones de Historia de la filosofía moral* y en las *Lecciones de historia de la filosofía política*, de las que nos vamos a detener de un modo especial sobre todo en las primeras, el espacio y la atención dedicados a Hume, eclipsan a algunos de esos autores contractualistas de referencia.

Se ha llegado incluso a describir la evolución intelectual del pensamiento de John Rawls como el paso de un *Rawls kantiano* a un *Rawls humeano* (Da Silveira, 1997). Aun reconociendo el lugar que esto concede a Hume en la filosofía del más importante filósofo político de la segunda mitad del siglo XX, mi intención aquí es señalar algunos problemas de la interpretación de Hume por Rawls, que hacen que, en conjunto, la influencia de Hume en Rawls y la propia lectura rawlsiana de Hume deban ser puestas muy entre paréntesis.

Comencemos por acercarnos, en primer lugar, a las premisas de lectura de los clásicos de la filosofía moral y política empleadas por Rawls, en segundo lugar, a la lectura que hace éste de la filosofía moderna, y, después, a las claves de su lectura de Hume. Tras esto, nos centraremos brevemente en un tema clave en la filosofía Hume, el papel de la razón en la ética y la política, para evaluar si la lectura de Rawls de la posición de Hume en esta cuestión es defendible y productiva, o si es mejor optar por una lectura alternativa.

2. CÓMO LEER A UN CLÁSICO MODERNO: CLAVES HERMENÉUTICAS DE LA LECTURA DE HUME POR RAWLS

Rawls explica su metodología hermenéutica para enfrentarse a los textos de filósofos clásicos y a su interpretación en la brillante introducción a sus *Lecciones de historia de la filosofía moral* (Rawls, 2000a, pp. 21-37):

[...] intentaré proponer una interpretación general de cada uno de los autores que analicemos. Aunque lo haré lo mejor que pueda, ni por un momento pienso que mis interpretaciones son plenamente correctas; con toda seguridad caben otras interpretaciones, y algunas serán casi seguros mejores. Es sólo que yo no las conozco. Parte de la maravillosa

condición de los trabajos que vamos a estudiar radica en la profundidad y en la variedad de formas en que nos hablan. No quiero hacer nada para impedir que lo sigan haciendo (Rawls, 2000a, p. 37).

Aquí hay una diferenciación y una distancia clara entre lo dicho y lo hecho: Rawls se enfrenta de un modo aparentemente modesto y muy flexible a un texto para luego, en mi opinión, forzar mucho esos textos para acercarlos a una lectura demasiado prefijada. Eso es lo que en mi opinión ocurre de un modo muy claro con su interpretación de Hume: son posibles muchas interpretaciones de Hume, pero como veremos la que se escoge es la más aporética y la menos atenta a la dinámica interna de la obra de Hume.

Es posible y legítimo leer a Hume de formas distintas, pero no de cualquier modo, sobre todo si ese modo deja a un lado partes importantes de su obra⁵. En historia de la filosofía el pluralismo y la diversidad de enfoques no tienen por qué abrir la puerta al relativismo interpretativo: *not anything goes*. En todo caso, podemos jugar a interpretar a Hume con las reglas definidas por Rawls y mostrar que una interpretación como la rawlsiana no descubre aspectos importantes de los textos éticos de Hume y no consigue dar cuenta articuladamente del conjunto de este pensamiento; porque como dice muy bien el propio John Rawls:

[...] si presento una interpretación, no es sólo para iluminar el esquema subyacente de pensamiento del autor sino también para animar[lo]s a ustedes a que procuren una interpretación mejor, una que descubra más aspectos del texto que la mía, y que dé mejor cuenta del conjunto (Rawls, 2000a, p. 37).

3. JOHN RAWLS Y SU INTERPRETACIÓN DE LA FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA MODERNA

Pero comencemos por el principio, por cómo lee Rawls a Hume en el contexto del desarrollo de la filosofía moderna que va de 1600 a 1800⁶. John

5. Por ejemplo, los *Diálogos sobre la religión natural*, o las *Letters* o los llamados “Ensayos suprimidos”. Una ed. reciente de los Diálogos en: (Hume, Mellizo, Tasset Carmona, y Guisán, 2011). Las cartas de Hume están editadas en: (Greig y Hume, 1983; Hume, Klibansky, y Mossner, 1983).

6. Las únicas referencias citadas por Rawls en su análisis de este desarrollo, junto a la ineludible obra de conjunto para un lector anglosajón constituida por (Sidgwick, 1907), son Terence Irwin (Irwin, 2011) y J.B. Schneewind (Schneewind, 1990a, 1990b), por otra parte, ambos de una gran brillantez en sus respectivos campos.

Rawls lleva a cabo un análisis del trasfondo de la filosofía moral moderna, en el que persigue la identificación de los problemas más definitorios de ésta, así como desarrollar un análisis detallado del problema de la relación entre religión y ciencia.

En relación con la primera cuestión Rawls señala que ese trasfondo está definido, en primer lugar, por la Reforma protestante, que, contra la intención original al menos de Lutero y Calvino, condujo al pluralismo religioso y a una cierta libertad también religiosa; en segundo lugar, por el desarrollo del Estado moderno, con su administración centralizada, y, en tercer y último lugar, pero no menos importante, por el desarrollo de la ciencia moderna. Estos tres rasgos de la modernidad conducen al planteamiento de los problemas de la filosofía moral moderna. Tal y como señala Rawls:

[...] hacia el siglo XVIII, muchos destacados pensadores intentaron establecer una base para el conocimiento moral que fuera independiente de la autoridad eclesiástica y accesible para cualquier persona razonable y consciente. Hecho lo cual, intentaron desarrollar todo un abanico de conceptos y principios desde los que poder definir la autonomía y la responsabilidad (Rawls, 2000a, pp. 27-28).

Desde estas coordenadas de oposición entre dependencia o autonomía de la filosofía moral, se plantearon en la filosofía moral moderna tres problemas o preguntas principales: (1) “¿dimana el orden moral que se nos exige de una fuente externa, o surge de algún modo de la propia naturaleza humana (bien de la razón, bien del sentimiento, bien de una unión de ambos) y de las exigencias de nuestra vida conjunta en sociedad?” (Rawls, 2000a, p. 28) (2) “¿es el conocimiento o la conciencia de cómo debemos actuar directamente accesible sólo para algunos, o para unos pocos...?” (Rawls, 2000a, p. 28) Y (3) “¿tiene que persuadirnos u obligarnos a cumplir con las exigencias de la moralidad alguna motivación externa, o estamos constituidos de tal manera que nuestra propia naturaleza nos proporciona motivos suficientes para obrar tal como debemos sin necesidad de incentivos externos?” (Rawls, 2000a, p. 29).

De un modo claro, al menos Hume y Kant afirmaron tajantemente la segunda de las opciones en cada una de estas preguntas, a pesar de las diferencias entre sus filosofías. Muy diferente es, sin embargo, su respuesta a la cuestión de la relación entre religión y ciencia, o en términos más generales, acerca de “la relación entre la ciencia moderna, el cristianismo y las creencias morales aceptadas” (Rawls, 2000a, p. 31). Hume, reconoce Rawls, puede “parecer una excepción” (Rawls, 2000a, p. 32) en esta cuestión.

4. TRÁNSITO HACIA LA FILOSOFÍA MORAL: LA LECTURA DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN DE HUME. ¿HUME FIDEÍSTA?

Expresado de un modo muy sintético, Rawls interpreta la filosofía de la religión de Hume del modo siguiente:

Es verdad que Hume marca una diferencia, por cuanto intenta prescindir del Dios de la religión. Ahora bien, Hume cree en el autor de la naturaleza; pero su autor no es el Dios del cristianismo ni tampoco un objeto de plegaria o culto (Rawls, 2000a, p. 32).

A esto añade, sin embargo, una brillante descripción, en un tono ciertamente admirativo, de la actitud de Hume ante la religión:

Hume prescinde del Dios de la religión completamente, y lo hace sin lamentaciones y sin sentido de pérdida. Es característico de Hume el no necesitar de la religión; más aún, piensa que la fe religiosa hace más daño que bien, que es una influencia corruptora sobre la filosofía y una mala influencia sobre nuestro carácter moral. Un buen uso de la filosofía es aquel que tiende a moderar nuestros sentimientos y a mantenernos alejados de aquellas opiniones extravagantes que perturban el curso normal de nuestras inclinaciones naturales. Dice así (T.272 [hacia el final de la última sección del libro I]): ‘Hablando en general, los errores en materia de la religión son peligrosos; los de la filosofía, solamente ridículos’ (Rawls, 2000a, p. 32).

El problema del análisis de Rawls está en que ambos textos parecen ser incompatibles; mientras que el primero parece acercar a Hume al deísmo e incluso preparar la entrada en escena posterior del peculiar concepto rawlsiano de “fideísmo de la naturaleza”, que atribuye a Hume; sin embargo, el segundo de los textos parece acercar a Hume a la figura de un ateo o a la de un agnóstico⁷.

A esta última y parece que más plausible versión de la filosofía de la religión de Hume, que llamaremos simplemente agnóstica o secularista,

7. He caracterizado en mi trabajo esta posición de Hume como la de un impío (o infiel, si se prefiere, aunque *en el contexto del cristianismo el infiel es más bien el extraño mientras que el impío es el propio* y cuadraría mejor con Hume), sobre todo a partir de la consideración de la correspondencia de Hume y de su obra “expurgada”, referencias que Rawls simplemente no tiene en cuenta. Cfr. principalmente el amplio ensayo introductorio en (Tasset, 2005).

o hasta impía⁸, se añade, y Rawls así lo menciona, la tremenda diatriba humeana contra las virtudes monásticas, debido a su inutilidad, expuesta en la *Investigación sobre los principios de la moral* (9.1.3.), esto es, son rechazadas debido a su ausencia de conexión con el placer o la agradabilidad, o lo que es lo mismo, con el bienestar.

En todo caso, Rawls intenta volver a huir de una interpretación “impía” de Hume mediante el extraño argumento de que: “aunque las ideas de Hume parecen completamente irreligiosas... nunca deja de ser consciente de ese carácter irreligioso...no podía por menos [que] ser consciente de que iba en contra de la cultura dominante. En este sentido, sus ideas son deliberadamente seculares” (Rawls, 2000a, p. 33).

Este poco claro argumento sobre que Hume difiere del punto de vista común de su época, pero es consciente de apartarse de la norma (Hume parece menos secular porque es consciente de su secularidad contra corriente), le vale a Rawls, de un modo aún más extraño, para sugerir que su planteamiento, y el de Kant también (Rawls, 2000a, p. 33), difieren del punto de vista contemporáneo, en que hoy en día partimos del *hecho* o *factum* de la diversidad o del desacuerdo, primero en la esfera moral, y luego en la política: el lugar en el que buscamos “elaborar alguna base pública de entendimiento mutuamente compartido” (Rawls, 2000a, p. 33).

De un modo breve, diremos a este respecto que Rawls obvia la clara presencia en la Filosofía de Hume no sólo del hecho de la universalidad sino también de la diversidad y hasta “relatividad” (Cfr. Tasset, 1999; cap. 6); por otra parte, Rawls, aquí y en otros lugares, no tendrá en cuenta en absoluto, el dato de la evolución interna de la filosofía moral de Hume que precisamente tiene en la atención a la diversidad uno de sus rasgos fundamentales, hasta llegar a su formulación madura en el final precisamente de la mencionada *Investigación sobre los principios de la moral* de 1751⁹.

Contra estos argumentos y los propios textos de Hume, que demuestran su clara conciencia del hecho de la diversidad y de su relevancia nor-

8. El calificativo de impío aplicado al pensamiento de David Hume procede de Robert Boswell, quien dice de Hume: “Si no fuera por sus escritos impíos, todo el mundo lo querría. Es un hombre íntegro, servicial y de buen corazón”. Después de lo cual se refiere a Hume como “Epicuro nórdico” ((Boswell, 1928-1934), citado en (Cap. “7. Hume and Boswell” Mossner, 1943, p. 178; reim. Mossner, 1990, pp. 169-188).
9. Recientemente (Harris, 2015) se ha defendido que esa evolución interna de la filosofía moral y política de Hume está muy relacionada con la lectura de Montesquieu y su constatación de la diversidad.

mativa, Rawls contestará lacónicamente que “no es así como Hume ve el problema” (Rawls, 2000a, p. 33)¹⁰.

La razón más probable de esta muy forzada interpretación de la posición humeana sobre la religión llevada a cabo por Rawls está, como se podrá apreciar de ahora en adelante, en que cualquier versión alternativa, en especial la impía y antirreligiosa, por otra parte, la más plausible, iría en contra del intento por Rawls de atribuir a Hume una visión escéptico-naturalista-fideísta, que Rawls describe brillantemente en el siguiente texto, aunque al final, de un modo también muy expresivo, su descripción parece abonar el hecho incontestable de que Hume no parece ajustarse muy bien a ese esquema, sino a una visión mucho más impía de lo que Rawls desearía:

El escepticismo moral de Hume no nace de la perplejidad ante la diversidad de juicios morales de la humanidad. Como ya he indicado, Hume piensa que las personas concuerdan más o menos naturalmente en sus juicios morales y que consideran virtudes y vicios a las mismas cualidades del carácter. Son más bien los entusiasmos de la religión y la superstición los que producen las diferencias, por no hablar ya de las corrupciones del poder político. Por otra parte, el escepticismo moral de Hume no se basa en un supuesto contraste entre juicios morales y juicios científicos. La suya no es la típica visión moderna (a menudo positivista), según la cual la ciencia es racional y se sustenta en la firme evidencia mientras que la moral no es racional (o es incluso irracional) sino una mera expresión del sentimiento y el interés. En realidad..., Hume piensa que las distinciones morales no se basan en la razón, y llega a decir, en su célebre comentario, tan provocativo como exagerado, que «la razón no es ni debe ser otra cosa que la esclava de las pasiones» (T:415). Pero algo parecido, piensa Hume, le ocurre a la ciencia: su escepticismo se extiende a la razón, al entendimiento y a los sentidos. Su escepticismo moral forma parte de lo que denominaré su fideísmo de la naturaleza (Rawls, 2000a, p. 33)¹¹.

En lo que sigue, vamos a ver cómo Rawls va deslizándose esta visión de Hume, que nace de la interpretación de su posición sobre la creencia religiosa y sobre el papel de la religión en la sociedad, hasta los demás ámbitos de su filosofía, en especial la filosofía moral y política. Pero, vayamos en

10. V. a este respecto la clara presencia de la diversidad en “A Dialogue”, de 1751. Hay traducción española en (Hume, 1991).

11. Este “fideísmo de la naturaleza” que atribuye Rawls a Hume puede ser coherente con la posición escéptico-naturalista que le atribuirá en términos generales, pero al menos en lo que respecta a la filosofía de la religión de Hume no tiene suficiente apoyatura textual ni hermenéutica, ni sobre todo es coherente con el conjunto de la obra de Hume.

orden, y pasemos brevemente a la interpretación rawlsiana de la epistemología de Hume, que constituye una etapa intermedia fundamental en la reconstrucción que estamos haciendo de la lectura de Hume por Rawls.

5. LA LECTURA DE LA EPISTEMOLOGÍA DE HUME: LA INTERPRETACIÓN ESCÉPTICO-NATURALISTA

La interpretación de la epistemología Hume por Rawls es un claro ejemplo de la ambivalencia de la lectura rawlsiana, que pasa de la admiración inicial por la actitud humeana¹², a la atribución final de una posición banal y aporética que debería llevar a cuestionar esa inicial admiración:

[...] Hume cree que la razón y el entendimiento, cuando actúan por su cuenta y no son moderados por la costumbre y la imaginación —es decir, por los benignos principios de nuestra naturaleza—, se destruyen a sí mismos. No podríamos vivir en consonancia con el escepticismo resultante; pero afortunadamente, cuando dejamos el estudio, inevitablemente actuamos siguiendo nuestras creencias naturales, engendradas por la costumbre y la imaginación. Si persiste en sus reflexiones escépticas —esto es, en la filosofía— es porque, cuando dejamos el estudio, no vuelven *todas* nuestras creencias. En particular, no vuelven nuestros fanatismos y supersticiones (nuestras creencias religiosas tradicionales), lo cual nos hace mejores y más felices. La cuestión es, pues, que el escepticismo de Hume, del que su escepticismo moral no es más que una parte, es un escepticismo que define una forma de vida, una forma de vida que Hume contrapone bastante explícitamente a la de la religión tradicional. Así, Hume no rechaza sin más esa religión: tiene una forma de vida alternativa que, al parecer, nunca abandonó. Y que parece haberle convenido a la perfección (Rawls, 2000a, p. 34).

Rawls reconoce en relación con la visión general de la filosofía de Hume, que “Hume no ha sido fácil de interpretar” (Rawls, 2000a, p. 41). A continuación, expone que en su interpretación sigue la línea de la interpretación escéptica clásica de Hume¹³, complementada luego con la versión

12. “Hume dice que empezó a pensar en este trabajo [el Tratado] a los 15 años, antes de dejar la universidad, en 1726; que lo planificó antes de los 21, en 1732, y que lo compuso antes de cumplir los 25, en 1736. Probablemente estas fechas no sean del todo exactas, pero son en cualquier caso extraordinarias. (...) Estos hechos asombrosos [lo] dejan a uno sin palabras (...)” (Rawls, 2000a, p. 41).

13. Así que sus fuentes son: T.H. Green (editor de la edición más usada hasta la mitad del siglo xx de las obras de Hume en 4 volúmenes (Hume, Green, y Grose, 1874)) y F.H. Brad-

naturalista de Kemp Smith (Smith, 2005), que es un desarrollo de la visión escéptica¹⁴.

Kemp Smith, para Rawls, “otorgó el puesto de honor al naturalismo psicológico de Hume y restó importancia a su escepticismo.” (Rawls, 2000a, p. 42) Entre los autores posteriores a Kemp Smith, cita también a Burnyeat y Fogelin, quienes recalcan “tanto el escepticismo como el naturalismo, como cosas que en realidad son complementarias y van de consuno” (Burnyeat, 1983; Fogelin, 2009; Rawls, 2000a, p. 42)¹⁵.

Rawls lleva a cabo unas distinciones no demasiado claras en torno a lo que considera diversos tipos de escepticismo, aunque al final simplemente distingue entre un *escepticismo radical*, que al parecer Hume defiende en el ámbito de la filosofía teórica, y un *escepticismo moderado*, de tipo normativo, sostenido en la filosofía práctica (Rawls, 2000a, p. 43).

Lo único que se resiste al escepticismo teórico son los contenidos de la mente, impresiones e ideas “inmediatas”. Cuando vamos, en relación con éstas, más allá de la costumbre o de la imaginación, sustitutos de las leyes de la asociación, entonces ideas e impresiones son también susceptibles de duda. Ahí es donde parece hacer su trabajo la razón teórica, pues nos libra de esos contenidos mentales (ideas metafísicas) y de su proyección práctica (virtudes religiosas, monacales, irreales) (Rawls, 2000a, p. 43).

Una vez más, Rawls resume brillantemente la actitud de Hume, la esencia de su posición, para luego defender la idea recurrente de que Hume no tiene una teoría de la razón y de que, si la tiene, ésta no es normativa.

PARTE 1: Rawls humeano, admirador de Hume:

Hume cree que su escepticismo radical tiene un efecto saludable sobre nuestro carácter moral y nos capacita para vivir pacíficamente en sociedad y para aceptar sin resignación ni lamentación las condiciones de la vida humana, por mortal y frágil que ésta sea. Lo que resulta de esta, por así decir, peregrinación filosófica es alguien que comparte las creencias de la gente común en cuestiones cotidianas y que cuando va más allá lo hace con circunspección, guiado por la probabilidad y el peso de la evidencia (Rawls, 2000a, pp. 43-44).

ley en lo que respecta a fuentes del siglo XIX, ambos filósofos idealistas y partidarios de ver a Hume como un escéptico radical, “*reductio ad absurdum* del empirismo”, siguiendo los pasos de Reid y Beattie en el siglo XVIII, los dos enemigos acérrimos de Hume en su propia época.

14. Visión radicalmente escéptica que recordemos marca, por ejemplo, también la lectura de Hume que hacen John Stuart Mill o Bertrand Russell en la transición del XIX al XX.
15. Un análisis más reciente del escepticismo de Hume en (Parusnikova, 2016).

PARTE 2: Rawls quita toda la importancia al anterior esquema, afirmando el irracionalismo (banal) de Hume:

[...] esta concepción no es para Hume, en sí misma, resultado de la argumentación racional. (...) Hume no defiende su posición filosófica mediante el uso de la razón: ella se deriva más bien de su feliz aceptación del equilibrio que surge entre sus reflexiones filosóficas y las inclinaciones psicológicas de su naturaleza. Esta actitud subyacente guía su vida y regula su posición ante la sociedad y el mundo (Rawls, 2000a, p. 44)¹⁶.

En fin, de ese modo, concluye: “el escepticismo de Hume es inseparable de su naturalismo psicológico” (Rawls, 2000a, p. 44).

Sentado por tanto, según Rawls, que los planteamientos de Hume son escépticos en el plano teórico y se superan por medio del naturalismo en el plano práctico, Rawls prosigue desarrollando su versión de la filosofía humeana mediante el siguiente argumento: (a) en el plano ético, el escepticismo de Hume se revela en su carencia de una auténtica teoría de la racionalidad práctica: caso de haberla ésta será puramente psicológica o en términos más exactos, puramente descriptiva, mera constatación de que los seres humanos razonan de un determinado modo; y (b) en el plano político, debido a su escepticismo tanto teórico, como ético-práctico, la teoría de la justicia de Hume, en la que se enmarcaría su crítica del contractualismo, no tendría ningún alcance normativo e incluso caso de tenerlo dicha teoría tendría una naturaleza profundamente conservadora, sería una mera constatación de lo que son las instituciones políticas de un determinado momento histórico y social; el supuesto conservadurismo humeano sería el resultado de su planteamiento general de carácter escéptico-naturalista, de su “fideísmo de la naturaleza”, como lo llama John Rawls.

Aunque ha sido habitual centrarse en el análisis de la vertiente sociopolítica de la crítica de Rawls a Hume acotando la discusión a temas como la justicia o el contractualismo, nosotros aquí, sin embargo, vamos a detenernos preferentemente en su crítica a la filosofía moral humeana, ya que ésta tiene un carácter previo en sentido conceptual a la filosofía política; preguntémos, por tanto, con Rawls: ¿tiene Hume o no una teoría de la razón práctica?

16. Hay que señalar que en este punto Amartya Sen (Sen, 2011) lee a Hume en mi opinión de un modo mucho más productivo que Rawls, porque al tomar más en consideración al Hume maduro de la *Investigación sobre los principios de la moral*, puede calibrar mejor la posición, evolucionada desde el *Tratado*, en torno a la articulación de razón y pasiones en el ámbito de la moral y de la política.

6. LEYENDO LA FILOSOFÍA MORAL DE HUME

6.1. *Sobre la existencia o no de la teoría de la racionalidad práctica de Hume y la ausencia de propósitos normativos*

La tesis básica de Rawls en lo que respecta a la filosofía moral de Hume es que éste no tiene una teoría de la racionalidad práctica en sentido pleno, esto es, con una naturaleza normativa y no puramente descriptiva: “De hecho, yo creo que el Hume del *Tratado* carece de dicha concepción” (Rawls, 2000a, p. 56).

Desde el punto de vista de Rawls esto hace que la Razón no pueda incidir sobre las pasiones, es decir, sobre el ámbito de la motivación, sino tan sólo en el ámbito de nuestros juicios, esto es, en el ámbito de la comprensión de las situaciones morales, nada más.

Para afirmar esto, Rawls se remite a la “concepción oficial de la deliberación racional” en Hume, que para él estaría formulada en el *Tratado* (T 2.3.3.), obviando el hecho de que entre esta obra de 1739-40 y la *Investigación sobre los principios de la moral* de 1751 hay una evidente evolución¹⁷.

Hume decía en la primera de estas obras, de un modo provocador: “La razón es, y sólo debe ser, la esclava de las pasiones, y no puede pretender ningún otro oficio más que servir las y obedecerlas”¹⁸.

Pero en la segunda obra señala también y de un modo muy preciso que:

[...] la *razón* y el *sentimiento* concurren en casi todas las determinaciones y conclusiones morales. Es probable que la sentencia definitiva... depend[a] de algún sentido interno o sentimiento que la naturaleza ha hecho universal para toda la especie. (...) Pero con vistas a preparar el terreno para un sentimiento tal, y proporcionarle un discernimiento

-
17. Rawls cita muy pocas veces esta segunda obra ética de Hume: 3 veces en la *Teoría de la Justicia*, la segunda de ellas para conectar a Hume con el utilitarismo clásico; 3 veces y de modo muy genérico en *Lecciones de Historia de la Filosofía moral* y 7 veces y todas en relación con la Justicia en las *Lecciones de Historia de la Filosofía Política*. Por comparación, podríamos decir que las citas del *Tratado* son “infinitas” (aunque son claramente cuantificables, si ello fuera de interés). En lo que respecta a los ensayos, Rawls cita bastante “Of the Original Contract” y cita también muy ocasionalmente “The Sceptic” para simplemente añadir que está claro que Hume se identifica con este personaje y ni siquiera parcialmente con ninguno de los otros tres de la serie de ensayos morales: estoico, epicúreo (probablemente el ensayo más brillante filosófica y literariamente) y platónico. Todas las traducciones al español de la *Investigación sobre los principios de la moral* proceden de Hume (1991).
18. T 2.3.3.4; SBN 415. Todas las traducciones al español de esta obra citadas en este artículo proceden de Hume, Tasset Carmona y Mellizo (2012).

adecuado de su objeto, a menudo encontramos que antes es necesario realizar muchos razonamientos, hacer distinciones sutiles, obtener conclusiones correctas, realizar comparaciones entre cosas distantes, examinar relaciones complicadas y descubrir y determinar hechos generales. (...) Existen fundamentos sólidos para concluir que la belleza moral...requiere de la ayuda de nuestras facultades intelectuales en orden a ejercer una influencia apropiada en la mente humana¹⁹.

En cualquier caso, incluso la posición del *Tratado* en la que se centra Rawls, leído el llamado *Slave Passage* en su contexto, es mucho más compleja de lo que parece, puesto que Hume afirma que puede haber, que hay, una interacción entre el razonamiento, la deliberación y las pasiones²⁰.

Como Rawls señala parafraseando a Hume, la deliberación, el proceso de razonamiento práctico, la razón, puede corregir nuestras pasiones de dos modos:

1. Puede eliminar un deseo y sustituirlo por otro, cambiando así nuestra configuración pasional, aportando datos sobre la conexión de medios y fines.

O bien:

2. Puede aportar información relevante que no teníamos o no veíamos sobre la naturaleza de las cosas que funcionan como causas u objetivos de las pasiones.

Después de lo cual, Rawls procede a señalar, de un modo muy interesante que en un cierto sentido va contra su idea de que Hume no tiene una teoría de la deliberación práctica, que “el proceso de deliberación puede afectar al sistema de todas las pasiones, ya no meramente corrigiendo las creencias erróneas, sino de otras formas distintas pero más constructivas” (Rawls, 2000a, p. 53).

Las formas descritas por Rawls *brillantemente* son: *especificación, secuenciación y ponderación* (Rawls, 2000a, p. 53).

19. EPM 1.9.

20. Lo sorprendente es que Rawls parece reconocer este hecho, que hay una interacción entre los aspectos emocionales y motivacionales y los cognitivos en la teoría de Hume, pero sin embargo luego declara inexistente el papel motivacional de la racionalidad práctica en Hume y, por tanto, afirma que no hay propiamente una teoría de la racionalidad práctica en Hume, lo cual es ciertamente extraño porque su reconstrucción y explicación de la teoría humeana de la racionalidad práctica es, probablemente, la más brillante que yo haya leído.

1. La *especificación* determina un deseo indeterminado.
2. La *secuenciación* ordena en una secuencia la satisfacción de varias pasiones en conflicto temporal, y
3. La *ponderación* establece un cierto orden de importancia entre ellas: “Quizás se nos presente un conflicto entre fines últimos y no hay forma de secuenciarlos o de hacerlos más determinados a fin de evitar el conflicto. En este caso, debemos asignar pesos, o prioridades, a nuestros fines. (...) Llamemos a esto *ponderación* de los fines últimos” (Rawls, 2000a, p. 53).

Para Rawls, todo este interesante y complejo trabajo de actuación racional, aunque no necesariamente dominante, de la razón sobre las pasiones, no forma parte de esa teoría humeana de la racionalidad práctica cuya existencia está ratreando y evaluando: “Hume no da aquí una explicación normativa de la deliberación racional. Antes bien, dice cómo deliberamos de hecho psicológicamente” (Rawls, 2000a, p. 56).

Lo cual no es obstáculo para titular un apartado completo de su exposición de este tema con el atractivo título para alguien interesado por la deliberación práctica y por la teoría de la racionalidad de “La deliberación como transformadora del sistema de las pasiones” (Rawls, 2000a, p. 59), lo que resulta realmente acertado porque así es, precisamente, como la concibe Hume, en interacción con las pasiones, y como *uno* de los mecanismos para su transformación.

Hume acepta de este modo que la deliberación puede tener efecto sobre las pasiones²¹: las pasiones serenas o apacibles, refrendadas por la reflexión y secundadas por la resolución, pueden controlar a las pasiones más violentas.

No hay que cometer, no obstante, el error de deducir de esto que las pasiones son algo fijo en cuanto a intensidad e influencia y que la deliberación las dirige. El modelo humeano entiende, más bien, por resolución o “fortaleza de ánimo”: “una virtud construida por la costumbre y el hábito” (Rawls, 2000a, p. 59).

Así pues, la deliberación es una actividad, no un estado, y en Hume, que usa un lenguaje de teoría de la virtud con base no obstante utilitarista, (Crisp, 2005; trad. esp. de José L. Tasset en Crisp, 2020) la actividad de la deliberación está remitida a las virtudes que tienen que ver con el control de las pasiones violentas, principalmente con lo que se denomina “strength of mind” o “fortaleza de ánimo”.

Rawls proporciona una muy interesante explicación ontogenética de la fortaleza de ánimo aquí:

21. T 2.3.8.12 y ss.; SBN 437 y ss.

La deliberación, como cualquier otra actividad, es algo que debemos *aprender* a hacer. Implica la formación de ciertas concepciones, superando varias fases; también implica la *recreación imaginativa* de las consecuencias de adoptar las distintas alternativas, y así sucesivamente. A medida que adquirimos *práctica*, lo hacemos con mayor facilidad, y son mayores los beneficios de la deliberación, a juzgar por el éxito en la satisfacción de nuestras pasiones serenas y nuestros intereses más básicos. La facilidad en la deliberación queda así recompensada, lo que a su vez da lugar a una inclinación más fuerte, a una más fuerte tendencia a deliberar, puesto que disfrutamos del ejercicio moderado (ni demasiado arduo ni demasiado fácil) de nuestra facilidad. (Puede parecer extraño que hablemos de *disfrutar* de la deliberación, así que digamos en su lugar que superamos una aversión hacia ella, hacia los ejercicios mentales que requiere.) Luego, aprendemos *cuándo* es necesaria la deliberación y llegamos a apreciar sus ventajas (Rawls, 2000a, p. 60).

Hume, no obstante, considera que la deliberación, *por sí sola*, y esa es la clave, no puede eliminar o despertar pasiones²². Lo que sí puede la razón es interactuar con las pasiones del siguiente modo, siempre indirecto: “una vez que las pasiones serenas se han hecho con el control de los poderes de la deliberación, pueden modelar nuestro carácter a fin de asegurar la fortaleza de ánimo” (Rawls, 2000a, p. 61)²³. Esto es:

[...] Hume concede que, en determinadas circunstancias, la estricta razón [consistencia lógica y ajuste empírico a la probabilidad prevista, JLT] y las pasiones serenas —que confundimos con las operaciones de la razón— junto con la costumbre, el hábito y la imaginación, pueden modelar nuestro carácter con el paso del tiempo, y a veces con bastante rapidez (Rawls, 2000a, p. 61).

En todo caso, este proceso de remodelado, de cambio práctico y motivacional, que es consistente con otorgarle un importante papel a la deliberación o al razonamiento práctico, no se despierta por motivos puramente

22. Cfr. el brillante análisis de este tema contenido en Sen, 2011; Sen, contra Rawls, considera que Hume tiene una interesante teoría de la racionalidad práctica.

23. La paradoja de este proceso, para cuya ilustración Rawls cita “El escéptico” (la edición española cita mi traducción de Hume y Tasset Carmona, 1990, pp. 225-227), no sin señalar Rawls sin mucha argumentación “creo que Hume habla por sí mismo” en este ensayo (Rawls, 2000a, p. 61), es que la fortaleza de ánimo parece requerir que de algún modo el individuo esté predispuesto hacia esta virtud, del mismo modo que la racionalidad requiere un mínimo de disposición hacia ella, o lo que es lo mismo dicho en términos generales, cualquier virtud (la Justicia y el Sensible Knave son claros ejemplos a este respecto) necesita una base natural y hasta cierto punto no-voluntaria.

intelectuales, sino pasionales. Eso es lo característico de Hume, aunque no coincida con lo que Rawls espera de una teoría de la deliberación.

Ahora bien, ¿puede esa fortaleza de ánimo y el proceso de ajuste y equilibrio entre razón y pasiones que implica dar lugar a una auténtica teoría de la racionalidad práctica? Rawls parece en todo momento pensar que no, pero su argumentación, brillante, muy interesante y muy detallada, parece demostrar paradójicamente lo contrario.

Rawls primero argumenta de una manera muy compleja, y algo oscura a veces, sobre la estructura interna de una posible teoría humeana de ese tipo, remarcando las diferencias entre Hume y su propia teoría de raíz kantiana; después hará lo mismo con el espectador juicioso. Veamos sus dos argumentos antes de evaluar, para terminar, sus conclusiones.

6.2. *Deseos y principios de la razón*

Rawls considera que un *agente racional*, esto es, auténticamente guiado y sustentado por una teoría de la racionalidad práctica ha de tener dos tipos de deseos: (a) deseos dependientes de objetos, y (b) deseos dependientes de principios.

Un deseo dependiente de un objeto implica que hay un estado de cosas que lo satisface. Hay tantos objetos de deseo o estados de cosas que los satisfacen como pasiones, e incluso muchas pasiones pueden tener muy diversos estados de cosas que las satisfacen²⁴.

Por su parte, y esta distinción creo que claramente es una proyección de la propia teoría filokantiana de Rawls más que una conclusión de la de Hume, los deseos dependientes de principios, son de dos tipos: racionales y *razonables*.

“Los principios *racionales* son aquellos que utilizamos en el razonamiento práctico sobre cuestiones prudenciales” (Rawls, 2000a, p. 65). En términos más actuales, se refieren sobre todo a opciones paramétricas, esto es, ayudan a ordenar de forma consistente nuestras preferencias individuales (aunque no tienen por qué estar restringidos a una dimensión exclusivamente individual). Dichos principios, que Rawls enumera de una forma muy interesante, son usados continuamente por Hume, pero no parecen poder constituir desde el punto de vista rawlsiano ni siquiera la base o

24. Casi tantos como personas. Piénsese, por ejemplo, en la Fama, un tema que preocupaba mucho a Hume, quien declara en la *Autobiografía* “mi amor a la fama literaria, mi pasión dominante”; una edición de esta breve obra en (Hume, Tasset Carmona, y Mellizo, 2012).

posible cimiento elemental de una teoría de la deliberación racional o de la racionalidad práctica:

i) Adoptar los medios más efectivos para nuestros fines. ii) Formarnos creencias razonables sobre nuestros fines y objetivos. iii) Seleccionar la alternativa más probable. iv) Preferir el mayor bien (lo que ayuda a explicar la secuenciación y el ajuste de los fines para que se apoyen mutuamente). v) Ordenar nuestros objetivos (estableciendo prioridades) cuando estén en conflicto (Rawls, 2000a, p. 65)²⁵.

En todo caso, esto le parece a Rawls simplemente una mera enumeración y no un resultado coherente de “una definición de la racionalidad práctica” (Rawls, 2000a, p. 65), por lo que añade:

Deberíamos conceder que hay diferentes concepciones de la racionalidad. Con todo, la idea es que estos principios especifican lo que debe guiar a un agente *singular* con un conjunto de fines —ya sea un individuo, una asociación, una comunidad, una nación o una alianza de naciones—, siempre y cuando sea practicable y razonable, en lo que el sentido común considera como deliberación racional (Rawls, 2000a, p. 65).

Un segundo tipo de deseos dependientes de principios racionales estarían conectados: “Con los principios de la estricta razón de Hume [la razón en su sentido estricto, JLT], es decir, con el razonamiento en lógica y en matemáticas, en la ponderación de evidencias y en la inferencia probable” (Rawls, 2000a, p. 65).

El tercer tipo de deseos dependientes de principios, según Rawls, está ligado a lo que éste denomina *principios razonables*, que para Rawls parecen ser principios que no se refieren ya a la pura deliberación racional paramétrica, al puro ordenamiento de preferencias, sino “estratégica” —más política que ética—, al ajuste de nuestras preferencias a las de otros. Los principios *razonables* son:

Aquellos que regulan cómo debe comportarse una pluralidad de agentes (o una comunidad o sociedad de agentes), ya sean personas individuales o grupos, en sus relaciones mutuas. Los principios de equidad o justicia que definen una cooperación equitativa son ejemplos típicos. Y también lo son los principios asociados a las virtudes morales recono-

25. Rawls añade, lo que abunda sobre el hecho de su consideración de Hume como un utilitarista clásico, que “Sidgwick consideraría cada uno de estos principios como dictados de la razón (práctica)” (Rawls, 2000a, p. 65).

cidas por el sentido común: la veracidad, la fidelidad... (Rawls, 2000a, pp. 65-66).

Ahora Rawls añade, lo que al parecer es un rasgo definitorio de los deseos conectados con principios razonables y no sólo racionales, esto es, principios de una auténtica razón práctica para Rawls, un rasgo que tiene una naturaleza claramente procedimental²⁶:

[...] lo que distingue a los deseos dependientes de principios es que el objeto del deseo, o de la actividad deliberativa o intelectual..., no puede ser descrito sin apelar a esos principios...que se incorporan a esa actividad. Sólo un ser que puede entender y aplicar estos principios —que sepa cómo utilizarlos— puede tener estos deseos. Un agente racional es alguien precisamente de esta clase (Rawls, 2000a, p. 66).

Una vez expuesto lo que para Rawls es la deliberación racional, y habiendo sugerido si no mostrado que la teoría de Hume puede ser compatible con esta visión tanto en el ámbito moral (paramétrico) como en el político (estratégico), lo sorprendente es que después de forzar así la interpretación de la ética de Hume, proyectando realmente esquemas y problemas que no formarían parte en sentido estricto de la propia teoría de Hume, pero que sin embargo arrojan resultados muy interesantes respecto de la comprensión de ésta, Rawls añade que:

[...] yo creo que, si entendemos el razonamiento práctico como deliberación regulada por juicios (ostensiblemente) correctos o válidos y motivada por deseos dependientes de principios asociados a principios racionales, entonces Hume no tiene una concepción del razonamiento práctico. *O, en cualquier caso, no tiene esa concepción del mismo* (Rawls, 2000a, p. 68; la cursiva es mía).

Y, caso de tenerla, ésta es puramente psicológica, no normativa.

Lo que distingue a la concepción de la deliberación que defiende Hume no es que sea simple y poco compleja: es muy compleja. Tampoco es que Hume piense que la deliberación se ocupa sólo de los mejores medios para fines dados, o que no puede tener más que unos pocos de

26. Creo que una de las críticas fundamentales que puede hacerse a la lectura de Hume por Rawls es que no entiende los problemas tal y como se los plantea Hume, a pesar de sus intenciones declaradas en la introducción a las lecciones, sino que los textos de Hume son valorados desde los problemas que a Rawls le interesan y con las claves propias de su sistema. Este caso concreto es un buen ejemplo.

tipos de efectos sobre el curso de la acción; al contrario, puede tener muchos efectos profundos e intensos. Lo que distingue a su concepción es que parece ser puramente psicológica... (Rawls, 2000a, p. 68).

6.3. *El espectador juicioso*

El mismo esquema que hemos visto reflejado en el anterior apartado dedicado a la explicación rawlsiana de los posibles principios de la razón operantes en la teoría de Hume, según el cual dicha teoría, sofisticada y muy interesante según la presentación que de ella hace Rawls, no constituiría propiamente una teoría de la deliberación ni una teoría de la racionalidad práctica porque su alcance es meramente psicológico y nunca normativo²⁷, se repetirá en lo que probablemente es el apartado más brillante del análisis humeano de la racionalidad moral, en el que Hume incorpora a su teoría las ideas de imparcialidad y universalidad morales en torno a la idea del “espectador juicioso”²⁸.

Hay que comenzar por señalar que a propósito de esta idea Rawls vuelve a expresar su admiración por Hume. La idea del “espectador juicioso” según Rawls “es una de las más importantes e interesantes en la filosofía moral” (Rawls, 2009, pp. 239-240). A lo que añade que “es en Hume donde aparece por vez primera” (Rawls, 2009, p. 240)²⁹.

Esta idea aparece en el contexto de la discusión por parte de Hume de la simpatía o del llamado principio de humanidad. La clave de nuestra capacidad para formular juicios morales sobre otros, o incluso sobre nuestro comportamiento pasado o futuro, está en la Simpatía, entendida como una capacidad, innata en la especie humana en circunstancias normales, de sentir lo que sienten esos “otros sujetos”. Ahora bien, también por motivos

27. Este esquema de interpretación, aunque profundamente equivocado en mi opinión y muy simplificador respecto de los argumentos humeanos, ha hecho fortuna y ha resultado muy influyente entre algunos *Hume scholars*; cfr., a este respecto el influyente trabajo de (Sayre-McCord, 1996). Otro esquema simple pero con fortuna entre los seguidores de lo que Amartya Sen llama “Hume abreviado” (“David Hume in summary”) (Sen, 2011) es el que conecta el supuesto escepticismo radical de Hume con una posición conservadora en política. Esta segunda línea de lectura, en este caso del Hume político, resulta igualmente refutada por una lectura atenta del conjunto de la obra humeana.

28. Rawls se ocupa de esta idea por partida doble tanto en la quinta lección sobre Hume (Rawls, 2000a) como en la segunda y última de (Rawls, 2009).

29. En la EPM (9.1.6) no aparece esa expresión sino una mucho más clara, el “punto de vista común”. Este punto de vista se estructura en torno al “principio de humanidad”, “en el que todos los hombres en algún grado coinciden”, y que es el concepto que en general en dicha obra viene a sustituir al de Simpatía (dominante en el *Tratado*).

seguramente innatos en la especie, esa capacidad de simpatía, de sentir los sentimientos de otros y de identificarnos, así, con sus intereses, está limitada en el espacio (a mayor distancia, menor simpatía) y en el tiempo (más distancia temporal, menor simpatía)³⁰.

Así pues, la Simpatía a la vez posibilita el juicio moral y dificulta su objetividad; hasta que la amplíemos no podemos ser imparciales. Ahí entra en escena el “espectador juicioso”, ya que los seres humanos somos capaces también de contrastar nuestro propio punto de vista, la posición peculiar que ocupamos cada uno en el tiempo y en el espacio, nuestros intereses particulares, con lo que Hume denomina “puntos de vista firmes y generales”: “para...llegar a un juicio más *estable* de las cosas, fijamos algunos puntos de vista *firmes* y *generales* y nos colocamos siempre en nuestros pensamientos en ellos, cualquiera que sea nuestra situación presente” (T 3.3.1.15; SBN 581-2).

Ante este original argumento de la filosofía moral humeana, Rawls vuelve a preguntarse si de alguna manera Hume elabora y propone aquí una teoría de la racionalidad práctica o si Hume se limita a describir lo que de hecho hacen los seres humanos, sin más, ejerciendo, como suele decir Hume, más de anatomista (descripción del detalle empírico) que de pintor (comprensión abstracta de la realidad). En todo caso, la idea del espectador juicioso, del punto de vista común, le parece tan original y acertada, que en este caso la posición de Rawls es negativa, pero con vacilaciones: en su opinión Hume no tiene tal teoría de la razón práctica pero *podría* tenerla:

Consideremos ahora si la teoría humeana del espectador juicioso y su papel epistemológico incluye una concepción de la razón práctica o si es más bien una teoría de los procesos psicológicos en los que se expresan nuestros juicios morales. Yo creo que, para el propio Hume, es una teoría psicológica. Hay empero textos que sugieren que [si la forzamos un poco], podría ser una concepción del razonamiento práctico (Rawls, 2000a, p. 115; 2000b, p. 97 de la ed. orig. para cotejar nuestra modificación de la traducción).

Pues, procedamos a ver cómo podemos forzarla y que resultado da este proceso de tensionamiento hasta el límite del argumento humeano.

La manera de forzar un poco la posición de Hume, no violentando lo dicho por éste, sino según Rawls desarrollándolo de un modo que está

30. Un muy interesante análisis reciente del papel de la empatía natural, de su carácter limitado y restringido y de las posibles consecuencias de su ampliación por medios artificiales puede encontrarse en Lara (2017).

implícito en lo dicho por él, aunque no de un modo totalmente explícito, es probando a construir a partir de la idea de “espectador juicioso”, o de “punto de vista estable y general”, o bien un argumento de tipo *procedimental* (muy cercano a los propios argumentos de la *Teoría de la Justicia* del propio Rawls, aunque como veremos difícilmente compatible con la teoría de Hume contemplada en todos sus términos y no sólo en algunos textos concretos) o uno de tipo *utilitarista* (clásico, entiendo, y con los mismos problemas: compatible con textos concretos pero difícilmente compatible con la totalidad de la teoría de Hume).

En la vía procedimental, que el propio Rawls desarrolla muy poco porque realmente lo que hace es transformar a Hume en una especie de protorawlsiano, lo que resulta realmente poco sostenible, se afirma que:

Podríamos utilizar... el punto de vista del espectador juicioso como criterio para elaborar o construir lo que debieran ser nuestros juicios. (...) podemos calibrar analíticamente cuál sería el contenido de las aprobaciones del espectador juicioso, considerando los diversos tipos de cualidades del carácter o considerando ciertas acciones o instituciones. Podría detallarse este contenido de tal forma que proporcionara un contenido de la moral mutuamente reconocido (Rawls, 2000a, p. 115).

En la vía utilitarista, Rawls fuerza tanto el argumento de Hume que le atribuye directamente una posición similar a la sostenida por Bentham o Sidgwick, lo que se revela tan complicado como lo ocurrido con la vía procedimentalista, con la diferencia de que en este caso Rawls es plenamente consciente de ello y procede a matizar mucho la atribución de esta posición a Hume; en todo caso, en este ensayo de tensionamiento de las tesis humeanas comienza por señalar que:

Alternativamente, podríamos simplemente introducir algo parecido al principio de utilidad (...) como el principio fundamental del razonamiento práctico. (...) En este sentido, las cuestiones morales se deciden directa o indirectamente (hay varias posibilidades) apelando al principio de utilidad como árbitro último de la opinión moral razonable (Rawls, 2000a, p. 116).

De un modo general, parece excesivo atribuir a Hume un compromiso inequívoco con el principio de utilidad de Jeremy Bentham o de Henry Sidgwick. Lo más que encontraremos en Hume será un compromiso con la mayor felicidad general y un vínculo de la utilidad con la mayoría de las virtudes, especialmente con la Justicia, lo que por otra parte le evitará caer en algunas aporías del cálculo utilitarista y con un cierto monismo valorativo que aqueja al utilitarismo clásico.

Debemos recordar que Hume, para escándalo de Jeremy Bentham, señaló nítidamente que la utilidad es el fundamento de la Justicia, de la parte de la moralidad que tiene que ver con la interacción con otros, pero nunca afirmó que fuera el *único* fundamento de *todas* las virtudes. Así, la vida moral incluiría para Hume dimensiones no estrictamente utilitarias³¹.

Esta sutil diferencia con el monismo del Utilitarismo Clásico es lo que se resiste a destacar John Rawls en su análisis de Hume y por eso, después de catalogarlo como un utilitarista clásico, se limita a decir que sus críticas son válidas para todas las versiones del utilitarismo, lo que incluiría por supuesto también a Hume, a pesar de reconocer varias veces que los argumentos de éste se hallarían fuera de ese modelo y por tanto de sus críticas contra él³².

Pero, vayamos a la formulación del argumento humeano del “espectador juicioso” tal y como lo resume Rawls (2009)³³. Lo que Hume viene a decir es que, cuando formulamos un juicio moral, esto es, un juicio sobre lo bueno o lo malo, lo correcto o lo incorrecto, lo justo o lo injusto, acerca de las cualidades del carácter (el objeto propio de evaluación para Hume), o las acciones (como efectos o signos de esos rasgos de carácter, objeto por tanto indirecto de evaluación), “las estamos considerando desde un «punto de vista común» o adecuadamente general —el punto de vista del «espectador juicioso»— sin referencia alguna a nuestros propios intereses” (Rawls, 2009, p. 238).

Lo llamativo para Hume es el hecho de que cuando los seres humanos evaluamos esos mismos rasgos de carácter o acciones desde el punto de vista de nuestros intereses no logramos ponernos de acuerdo, pero sí lo logramos cuando apelamos a lo que en la *Investigación sobre los principios de la moral* (9.1.6. el ejemplo más claro) denomina “principio de humanidad”, lo que hace que “nuestros juicios est[é]n guiados por la tendencia de estas acciones, cualidades o instituciones a incidir en los intereses generales de la sociedad (o en la felicidad general de la sociedad)” (Rawls, 2009, p. 238).

De modo que, en coherencia con los planteamientos humeanos acerca de la interacción entre las pasiones y la razón, encontramos que lo que posi-

31. Un análisis de los acercamientos y distancias entre Hume y Bentham en torno a la cuestión de las virtudes en (Tasset, 2019).

32. Por ejemplo, en la segunda lección dedicada a Hume en (Rawls, 2009) expone una versión del argumento humeano sobre el punto de vista del espectador juicioso que muestra que algunos desarrollos de las ideas de Hume coincidirían más con la ideas de Rawls que con las del utilitarismo clásico, o por expresarlo de un modo más exacto, que habría formas del argumento utilitarista, en versión humeana, que serían inmunes a la crítica rawlsiana.

33. Resulta más clara, en mi opinión la exposición de esta importante idea de Hume en la segunda lección dedicada a él en (Rawls, 2009) que en la quinta incluida en (Rawls, 2000a).

bilita el juicio moral imparcial y, de ahí, común y al menos relativamente universal, es una disposición pasional: el sentimiento de humanidad, esto es, “nuestra capacidad para asumir el punto de vista del espectador juicioso e imaginarnos nosotros en él” (Rawls, 2009, p. 239).

Explicado así parece claro que la posición de Hume conduciría del hecho de nuestro sentimiento de humanidad al uso de este sentimiento, en tanto que disposición de razonamiento o enjuiciamiento (un principio de la naturaleza humana), como mecanismo de adopción de una posición imparcial que permite, finalmente, tener siempre en mente el beneficio de los comportamientos o instituciones para el bienestar de esa misma humanidad que sentimos como común en el origen. Esto parece una línea de razonamiento equivalente a una más que modesta teoría del razonamiento práctico y en la medida en que es fundamental para la posterior construcción de instituciones de vida en común, también resulta claro que podría englobar funciones normativas y no sólo descriptivas.

Ante estos argumentos, y una vez más, Rawls sostendrá (Rawls, 2009, pp. 239-241), sin embargo, y sin demasiadas pruebas ni detalle, que el escepticismo naturalista de Hume sólo puede dar lugar a un planteamiento puramente psicológico y descriptivo (esto es lo que los seres humanos hacen), carente de alcance normativo (no hay una opción por lo que deben hacer) y, aún peor, caso de tener alguna lejana pretensión normativa, ésta sería de tipo conservador, de mera constatación y perduración de la situación ética, política, normativa, ya existente³⁴.

El problema de este esquema argumentativo es que todo lo que Rawls ha ido señalando acerca del sutil análisis de Hume parece contradecirse con su visión general de Hume como un escéptico-naturalista, así como con la lectura específica que lleva a cabo de su filosofía moral y política, e ir más bien en la dirección en la que lo han leído algunos teóricos de la virtud contemporáneos³⁵: no sólo sería plausible el análisis de las virtudes que Hume lleva a cabo y su lectura parcial en clave utilitarista, sino que el utilitarismo clásico y contemporáneo deberían beber de él para refinar y mejorar algunas de sus posiciones fundamentales. Pero, claro, no parece que

34. Un análisis detallado de ésta y otras objeciones contra la filosofía política de Hume necesitaría, como mínimo, otro trabajo tan extenso al menos como éste; aquí nos hemos contentado con analizar lo que serían los fundamentos específicamente filosófico-morales de la posición de Hume, de los que se derivaría posteriormente su filosofía política. He analizado, no obstante, en varios trabajos anteriores el pensamiento político de Hume: cfr. (Tasset, 1999; cap. 6) y de una forma mucho más actualizada (Tasset, 2011) y sobre todo (Tasset, 2018).

35. Son muy sugerentes a este respecto las lecturas de Hume en clave de utilitarismo de la virtud llevadas a cabo por (Crisp, 2020) y (Driver, 2004, 2006, 2012).

sea eso lo que le gustaría concluir a Rawls en sus lecciones sobre la filosofía moral y política de Hume porque ello entraría en colisión directa con parte del planteamiento fundamental de su *Teoría de la Justicia*. Y es que el Rawls historiador del pensamiento parece más consciente de la complejidad del pensamiento de Hume y de las dificultades para leerlo simplemente como un eslabón más de la cadena que conduce al utilitarismo clásico, sobre todo de Bentham y Sidgwick, que el Rawls de la *Teoría de la Justicia*, quien hasta un cierto punto se contenta con enclaustrar a Hume en la discusión de un tema central pero muy acotado y con aparentes consecuencias puramente descriptivas: el del establecimiento de las circunstancias de la Justicia.

7. CONCLUSIÓN: LUCES Y SOMBRAS DE LA LECTURA HUMEANA DE RAWLS

En cualquier caso, John Rawls fue un filósofo original e innovador y no tenía por qué abordar la ingente y hasta cierto punto peligrosa tarea de construir y ofrecer una interpretación global del pensamiento de Hume y específicamente de su filosofía moral y política; porque la sutileza de Hume lo contamina todo, por así decirlo, pero lo hizo y ello le honra pero en un cierto sentido también complica en algunos aspectos nuestra valoración de su interpretación del pensamiento moderno, de la que hay que recordar parten algunos puntos cruciales de su merecidamente famosa *Teoría de la Justicia*.

Lo expuesto, creo, nos debe llevar a preguntarnos: ¿Logró superar Rawls la tupida red de problemas y conceptos planteada por Hume? En mi opinión, no lo logró, no al menos en los términos de la propia teoría de Hume, sino proyectando sobre sus ideas sus propios problemas y preguntas. Eso es legítimo y se puede hacer, pero sólo al precio de apartarse de las ideas de Hume y en cierto sentido traicionarlas. Pero ¿no es eso pensar filosóficamente? Traicionar el legado recibido y crear una tradición propia.

Por concluir, creo que John Rawls se “equivoca” en su lectura de Hume en general, y de su filosofía moral en particular, pero su error es honrado y seguramente productivo para la tradición que inaugurará con su *Theory of Justice*. Sin embargo, la mayoría de las ideas morales y políticas de Hume siguen hoy vigentes, en independencia de la crítica, detallada pero no sustancial, llevada a cabo por Rawls.

Teniendo en cuenta que también el utilitarismo (al que Rawls pretendía defenestrar) sigue gozando de buena salud, el proyecto crítico de Rawls no parece haber logrado lo que se proponía. Es más, cada vez goza de más predicamento una visión absolutamente contraria a la de Rawls: si el Utilitarismo Clásico quiere seguir siendo una teoría defendible e interesante,

debe volver sus ojos, de un modo atento, a lo dicho por David Hume, especialmente en su *Investigación sobre los principios de la moral*, y no considerarlo simplemente como un precedente imperfecto, incompleto e insatisfactorio de sus posiciones fundamentales.

Así que lo curioso es que la lectura de Hume llevada a cabo por Rawls ha contribuido al final a estrechar las conexiones de Hume con el utilitarismo, ha logrado de algún modo que algunos utilitaristas vuelvan su mirada hacia las ideas morales y políticas de Hume. De modo que, aunque esa lectura utilitarista de Hume por Rawls sea “controvertida” (Mandle, 2015, p. 355) y “no...aceptada por todos los intérpretes de Hume” (Mandle, 2015, p. 356), a lo que deberíamos añadir que también es errónea en puntos importantes, como esperamos haber mostrado aunque haya sido en forma breve, sin embargo, ha prestado un gran servicio a la interpretación contemporánea de la filosofía moral y política de este pensador, aunque de una forma no totalmente premeditada.

Buscando debilitar los fundamentos del utilitarismo, el detallado análisis rawlsiano de Hume ha revelado dónde podría hallar el utilitarismo, al menos el clásico, una nueva y sólida base no sólo para responder a la crítica rawlsiana, sino incluso para en un cierto sentido “reinventarse” de una manera más plausible y menos aporética. No era lo que pretendía John Rawls, pero no es en absoluto un resultado despreciable.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Boswell, J. (1928-1934). *Private Papers from Malahide Castle*. Nueva York: Privately Printed.
- Burnyeat, M. (1983). *The Skeptical Tradition*. Berkeley: University of California Press.
- Coventry, A., y Sager, A. (2011). Hume and Contemporary Political Philosophy. *The European Legacy*, 18. doi:10.1080/10848770.2013.804709
- Crisp, R. (2005). Hume on Virtue, Utility, and Morality. In S. M. Gardiner (ed.), *Virtue Ethics, Old and New* (pp. 159-178). Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Crisp, R. (2020). Hume: sobre virtud, utilidad y moralidad. *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 23(1-2), 9-35.
- Da Silveira, P. (1997). Del Rawls kantiano al Rawls humeano: una hipótesis de lectura. *Daímon. Revista de Filosofía*, 15, 71-81.
- Driver, J. (2004). Pleasure as the Standard of Virtue in Hume’s Moral Philosophy. *Pacific Philosophical Quarterly*, 85(2), 173-194.
- Driver, J. (2006). *Ethics: the fundamentals*. Malden, MA: Blackwell Pub.

- Driver, J. (2012). *Consequentialism*. Abingdon, Oxon; Nueva York: Routledge.
- Fogelin, R. J. (2009). *Hume's skeptical crisis: a textual study*. Oxford, Nueva York: Oxford University Press.
- Greig, J. Y. T., y Hume, D. (1983). *The Letters of David Hume*. Nueva York: Garland.
- Harris, J. A. (2015). *Hume: an intellectual biography*. Nueva York, NY: Cambridge University Press.
- Hume, D. (1991). *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Espasa Calpe.
- Hume, D., Green, T. H., y Grose, T. H. (1874). *The Philosophical Works*. [S.l.]: Longmans.
- Hume, D., Klibansky, R., y Mossner, E. C. (1983). *New Letters of David Hume*. Nueva York: Garland.
- Hume, D., Mellizo, C., Tasset Carmona, J. L. y Guisán, E. (2011). *Diálogos sobre la religión natural: edición tercer centenario (1711-2011)*. Santiago de Compostela: S.I.E.U., Universidade de Santiago de Compostela.
- Hume, D., y Tasset Carmona, J. L. (1990). *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales: edición bilingüe*. Barcelona / Madrid: Anthropos; Ministerio de Educación y Ciencia.
- Hume, D., Tasset Carmona, J. L., y Mellizo, C. (2012). *Mi vida; Carta de un caballero a su amigo de Edimburgo; Tratado de la naturaleza humana; Resumen del "Tratado de la naturaleza humana"; Disertación sobre las pasiones; Ensayos morales selectos; Diálogos sobre la religión natural*. Madrid: Gredos.
- Irwin, T. (2011). *Classical Thought* (Reprint ed.). Oxford, Nueva York: Oxford University Press.
- Lara, F. (2017). Oxytocin, Empathy and Human Enhancement. *THEORIA. An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*, 32(3), 367-384. doi:http://dx.doi.org/10.1387/theoria.17890
- Mandle, J. (2015). 94. Hume, David. In J. Mandle y D. A. Reidy (eds.), *The Cambridge Rawls lexicon* (pp. 354-357). Nueva York: Cambridge University Press.
- Mossner, E. C. (1943). *The Forgotten Hume: Le bon David*. Nueva York: Columbia Univ. Press. Reed., E. C. (1990). *The Forgotten Hume: (le bon David)*. Bristol: Thoemmes.
- Parusnikova, Z. (2016). *David Hume, Sceptic*. Nueva York, NY: Springer Berlin Heidelberg.
- Rawls, J. (1979). *Teoría de la justicia* ([1a. ed.]). México. [etc.]: Fondo de Cultura Económica. Ed. orig.: Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, J. (1996). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica. Ed. orig.: Rawls, J. (1993). *Political liberalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (2000a). *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral* (A. d. Francisco, Trans.). Barcelona: Paidós. Ed. orig.: Rawls, J. (2000b). *Lectures on the history of moral philosophy*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

- Rawls, J. (2001). *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”* (H. Valencia Villa, Trans.). Barcelona: Paidós. Ed. orig.: Rawls, J. (1999). *The Law of peoples with, The Idea of Public Reason Revisited*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2009). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política* (A. S. Mosquera, Trans.). Barcelona [etc.]: Paidós. Ed. orig.: Rawls, J., y Freeman, S. (2007). *Lectures on the history of political philosophy*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- Rawls, J. y Nagel, T. (2009). *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith : with “On my religion”*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Sayre-McCord, G. (1996). Hume and the Bauhaus Theory of Ethics. *Midwest Studies in Philosophy*, 280-298.
- Schneewind, J. B. (1990a). *Moral Philosophy from Montaigne to Kant : An Anthology. Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schneewind, J. B. (1990b). *Moral Philosophy from Montaigne to Kant: An Anthology. Volume II* (reimpr. 1995 ed.). Cambridge [etc.]: Cambridge University Press.
- Sen, A. (2011). The Boundaries of Justice (David Hume and our world). *The New Republic*, 29 (December).
- Sidgwick, H. (1907). *The Methods of Ethics* (7th ed.). Nueva York: MacMillan.
- Smith, N. K. (2005). *The Philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Tasset, J. L. (1999). *La ética y las pasiones (Un estudio de la filosofía moral y política de David Hume)*. A Coruña: Universidade da Coruña.
- Tasset, J. L. (2005). *David Hume: Escritos impíos y antirreligiosos*. Madrid: Akal.
- Tasset, J. L. (2011). De ladrones y reglas (Una visión del problema del “Sensible Knave” desde un utilitarismo de la regla atemperado). *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, 52 (enero-abril), 117-140.
- Tasset, J. L. (2018). Instituciones, evolución y delincuencia racional: hacia una perspectiva posthumeana. *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 20 (40), 349-369.
- Tasset, J. L. (2019). Bentham on ‘Hume’s Virtues’. In M. Philp y G. Varouxakis (eds.), *Happiness and Utility* (pp. 81-97). Londres: UCL Press.