

Estudios Críticos

PASIÓN Y VALOR EN EL *TREATISE* DE HUME†

MIGUEL A. BADÍA CABRERA

A finales del año pasado se publicó con algo de retraso la segunda edición de *Passion and Value in Hume's Treatise* de Páll Ardal, cuya primera edición data de 1966. Sin ningún ánimo de exageración, tengo que aseverar que esta obra se ha convertido en uno de los estudios clásicos de la filosofía moral de Hume y, por lo tanto, en lectura obligada para los estudiosos de Hume actuales, tanto filósofos maduros o exégetas profesionales como estudiantes de filosofía que apenas se inician en los enigmas filosóficos y las complicaciones hermeneútics de ese pensamiento. El mérito mayor de Ardal consiste en haber establecido razonablemente que las doctrinas sobre las emociones y las pasiones que Hume formula en el libro II de *A Treatise of Human Nature*¹ son de vital importancia para una comprensión adecuada de su explicación en el libro III del *Treatise* de cómo es que venimos a evaluar el carácter humano. En otras palabras, Ardal logra demostrar que los libros II y III tienen una unidad filosófica mucho más profunda de lo que usualmente se piensa, de tal manera que para comprender cabalmente la teoría moral del libro III hay que tener muy presente lo que Hume dice sobre la naturaleza de las emociones y pasiones (en especial las pasiones indirectas) en el libro II. Asimismo, el libro de Ardal ha sido y continúa siendo importante porque le ha brindado un estímulo notable a los

† Estudio crítico de la obra de Páll Ardal, *Passion and Value in Hume's Treatise* (Second Edition. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1989. 220 pp.).

¹ Las referencias a las obras de Hume citadas en este trabajo serán de las ediciones siguientes: *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge; 2d. ed. rev., ed. P. H. Nidditch (Oxford, 1978); *An Enquiry Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge; 3d. ed. rev., ed. P. H. Nidditch (Oxford, 1975).

estudiosos de Hume que siguen enfrascados en el intento de presentar una teoría unitaria y coherente de su filosofía.

No es mi propósito ofrecer un sumario completo del contenido temático de este libro sino más bien provocar en el público hispanohablante el interés por su lectura. Tan sólo he de mencionar aquellos capítulos que me parecen contienen los planteamientos más originales, controvertidos y profundos de Ardal. El hecho de que el cuerpo mismo del trabajo ha sufrido muy pocas modificaciones importantes en la segunda edición justifica en algo este procedimiento. Me parece que la estabilidad del texto se debe en buena medida a que el consenso entre los estudiosos de Hume contemporáneos es favorable a la interpretación de Ardal, la cual paradójicamente casi ha venido a convertirse en la ortodoxa. El reproche más serio que ha recibido Ardal durante los últimos años no tiene que ver con la conexión entre los libros II y III del *Treatise*, sino con la relación del libro II con el I, la cual, a juicio de algunos exégetas prominentes, él habría dejado simplemente sin explicar. Así, no nos produce sorpresa alguna encontrar que lo específicamente nuevo de esta edición lo sea una larga introducción en la cual, además de reformular y fortalecer su tesis original sobre la relación estrecha entre los libros II y III, Ardal se esfuerza por responder a sus críticos y mostrar la importancia crucial e insospechada de la doctrina de las pasiones del libro II para entender adecuadamente planteamientos importantes del libro I que a primera vista parecen totalmente ajenos a aquella y de carácter puramente epistemológico, como lo es la doctrina de las así llamadas creencias naturales (*natural beliefs*). Por ello es que hemos optado por analizar en más detalle y críticamente esta parte del libro. Pero veamos primero el contenido de los capítulos centrales:

En el capítulo 2 Ardal ofrece la explicación más lúcida que conozco sobre las cuatro pasiones indirectas: el orgullo (*pride*) y el automenosprecio (*humility*), el amor (*love*) y el odio (*hatred*). Asimismo muestra la importancia de éstas para la evaluación moral del carácter. Sobre esto hablaremos más adelante.

La enigmática doctrina humeana de la simpatía constituye el tema del capítulo 3. Ardal refuta a quienes consideran que la ética de Hume es egoísta, o una moral del provecho propio (*self-interest*). De forma convincente nos muestra que esta opinión muy generalizada, además de hacer inconsecuente al Hume del *Treatise* con el Hume de *An Enquiry*

Concerning the Principles of Morals, es errónea y se basa en una comprensión defectuosa de la doctrina de la simpatía.²

El capítulo 4 es un intento por determinar el carácter exacto del “determinismo” de Hume y de rescatar su validez esencial como un esfuerzo por explicar las acciones humanas prescindiendo del dudoso concepto de facultades o potencialidades ocultas (*faculties*). Creo que ésta es la parte más objetable del planteamiento de Ardal. Pero nuestras reservas no tienen que ver con el razonamiento, sino más bien con las premisas. Una vez se da por sentado que el determinismo de Hume es viable teóricamente, la postura de Ardal es una manera atractiva de reconstruir esa doctrina. Sin embargo, lo primero es precisamente lo que no ha quedado establecido sin lugar a dudas. Aquí sólo cabe mencionar un problema que sigue siendo objeto de candente discusión en los círculos humanos y que está, me parece, sin adjudicar.

Los capítulos 5, 6 y 7 profundizan y problematizan el tema de la evaluación moral, a saber, la aprobación y desaprobación del carácter y de las acciones de las personas. En el 5 se ofrece una reinterpretación novedosa de las pasiones serenas (*calm passions*); en el 6 se defiende la tesis de que la aprobación y desaprobación moral son correlatos objetivos de las pasiones indirectas y en el 7 se establece una conexión esencial entre la aprobación y la simpatía.

En el octavo y último capítulo Ardal formula las implicaciones últimas de la teoría ética de Hume para el problema de cuál es la función efectiva del lenguaje en que expresamos nuestras evaluaciones éticas y sobre su referencia o ausencia de referencia objetiva. Este es quizás el aspecto más interesante y sutil de la interpretación de Ardal, ya que presenta una teoría que cuestiona interpretaciones bastante comunes de Hume que lo harían un antecedente del emotivismo y del subjetivismo ético típicos de la filosofía analítica actual. El “emocionismo” (*emotionism*), nombre con que Ardal bautiza su propia interpretación, se aleja por igual del subjetivismo como del absolutismo moral; a saber, aunque reconoce la objetividad del lenguaje ético, retrotrae las valoraciones éticas que éste expresa a factores elementales de nuestra naturaleza pasional. Sobre todas estas cuestiones Ardal vuelve en la introducción a la segunda edición de *Passion and Value* con el propósito de aclarar, profundizar y

² Sería particularmente inconsecuente con la sección v, “Why utility pleases”, pp. 212–32, la sección ix, “Conclusion”, pp. 268–84, y el apéndice ii, “Of Self-love”, pp. 295–302.

justificar su interpretación general de la ética de Hume. Por ello pasamos ahora al análisis de ésta.

En general, no he de seguir las huellas de los críticos de este libro que han cuestionado la validez fundamental de sus tesis principales. En fin, creo que Ardal está en la correcto al sugerir que no es posible una comprensión satisfactoria de la teoría moral de Hume si no se colocan las pasiones indirectas en la base misma de todas las distinciones morales, en particular como el fundamento de la evaluación moral de las personas (de uno mismo como de las otras personas).³ Por lo demás, me parece exitoso su intento de mostrar que los juicios acerca de la virtud o del vicio se pueden explicar inteligiblemente sólo si al mismo tiempo se conciben como emociones de un cierto tipo. Ardal también tiene éxito en transmitir estos atisbos conceptuales en un estilo raro en nuestros días, que combina el rigor lógico-discursivo con el uso oportuno de ejemplos imaginarios, muy vívidos y plenos de un fino humor, los que ponen de manifiesto la visión particularmente aguda que tanto Ardal como Hume tienen para la ambigüedad radical de la situación y del lenguaje moral. Particularmente deliciosas son las siete ingeniosas historias fantásticas (*stories*) sobre Hume y Kant que aparecen al final de la introducción. Su propósito inmediato es ilustrar qué tipo de acción es el prometer, aunque su motivo ulterior es, me parece, dramatizar tanto los aciertos como las limitaciones de ambas teorías —y de cualquier teoría filosófica— para dar cuenta cabal de la agónica complejidad de la vida moral, o como Ardal mismo lo pone: “the richness of our value-laden existence.”⁴

Una intención dominante de todo el libro es revelar la ambigüedad que caracteriza a la propia teoría moral de Hume o “algunas de las implicaciones de las tensiones en la terminología de Hume”.⁵ El origen de estas tensiones yace en el hecho de que a los términos fundamentales del bosquejo ético de Hume, tales como pasión, virtud, amor, odio, orgullo y automenosprecio, aunque siguen estrechamente ligados con el uso que tienen estos vocablos en el habla cotidiana, Hume definitivamente les confiere un sentido técnico o peculiar, el cual a veces amplía y

³ *Passion and Value*, p. ix: “These passions are the basic favourable and unfavourable evaluations of persons: virtues and vices are qualities of mind or character loved or hated, when they belong to another person, and causes of pride and humility, when they belong to oneself.”

⁴ *Ibid.*, p. xxxvi.

⁵ *Ibid.*, p. xi.

otras veces restringe ese uso. Por eso está avocado a ser unilateral e incompleto cualquier intento de dar cuenta de casos intratables o paradójicos de la conducta y del lenguaje moral que, suplementando el bosquejo moral de Hume, ignore estas tensiones terminológicas.

En fin, Ardal sostiene que muchos malentendidos del libro II y del libro III del *Treatise* se podrían evitar si se apreciara la significación ética del libro II. Así, por ejemplo, el lector típico del libro II con frecuencia se confunde por el uso que Hume le da al término amor (*love*), ya que de inmediato tiende a asumir que el vocablo se refiere al “amor” como comúnmente se lo entiende; esto le puede producir perplejidad y dudas acerca de la solidez de la teoría de Hume sobre la aprobación moral. Inclusive podría llevarlo a hacerse la pregunta de cómo puede este sistema ético depender de sentimientos aparentemente tan endebles, irregulares e inconstantes. De forma admirable, Ardal logra disipar este interrogante y la concepción ingenua y muy difundida que lo sustenta. El “amor” al que se refiere el esquema de las pasiones indirectas de Hume es un término técnico que designa una pasión que, aunque semejante, difiere específicamente del así llamado “amor”. Al mismo tiempo, Ardal muestra que además de designar la pasión sexual amatoria, el término también se usa en el lenguaje ordinario para evaluar moralmente a las personas. Así alguien podría “amar” a un político debido a su sonrisa y “odiarlo” debido a las cualidades negativas que su política y sus acciones presuntamente revelan sobre su carácter, sin sentir odio por él en el sentido ordinario del deseo intenso de agraviarlo o de causarle daño. Este último, es decir, el deseo por la infelicidad ajena, es lo que Hume denomina “*anger*”, vocablo que habría que traducir por maleficencia, ya que para él lo opuesto a este sentimiento es la benevolencia (*benevolence*) o deseo del bienestar ajeno.⁶

Otra parte importante de su análisis Ardal la dedica a sacar a la luz las implicaciones ocultas de la terminología de Hume con respecto a la virtud y el vicio. Aquí sólo me referiré al caso que me parece más problemático, a saber, el de la insania (*insanity*) mental. Según Ardal, se sigue de la concepción humeana sobre la virtud y el vicio que la insania es un defecto o vicio porque es una cualidad del carácter que no es útil a la persona misma ni a los demás; la insania es, por el contrario, probablemente dañina y dolorosa tanto para la persona que la padece como para los demás. A la inversa, la sanidad mental (*sanity*), es decir, la

⁶ Véase *Treatise*, II, Part II, Sect. VI, pp. 366–68, y III, Part III, Sect. I, p. 591.

tendencia a guiar nuestros pensamientos y acciones por las creencias naturales —como son las creencias en la existencia del mundo exterior, la eficacia causal y la identidad del yo e inclusive para Ardal, las reglas de la justicia— es, según él, una virtud por la razón siguiente: “The tendency to have these beliefs is both a general quality of human nature and a characteristic that greatly helps us to secure our survival and effective agency.”⁷ En este punto parece difícil no darle la razón. Por otro lado, su interpretación deriva fuerza adicional de las palabras del mismo Hume en la sección vii, parte ii de *An Enquiry Concerning Human Understanding* :

The characters which engage our approbation are chiefly such as contribute to the peace and security of human society; as the characters which excite blame are chiefly such as tend to public detriment and disturbance: Whence it may reasonably be presumed, that the moral sentiments arise, either mediately or immediately, from a reflection of these opposite interests.⁸

La opinión de Ardal es criticable desde muchos puntos de vista. No he de insistir en lo más obvio, a saber, que en algunas circunstancias la insania es para la persona mucho más placentera que la confrontación sobria con una realidad dura y miserable. Paradójicamente la consideración más fuerte en contra de la evaluación de la sanidad o sensatez como una virtud completa la ofrece el mismo Ardal, ya que la cualidad mental que consiste en poseer las creencias naturales no es una peculiar o extraordinaria, sino, por el contrario, una característica bastante generalizada o compartida por la mayoría de las personas. Y esto no parece consistente con lo que Ardal sostiene acerca de las virtudes en el sentido de Hume, a saber, que las cualidades a las que llamamos virtudes tienen un carácter bien particular o especial. Dicho de otra manera: “Qualities that are shared by most people and are in no way special are not proper causes of the indirect passions.”⁹

Contra la opinión de que la insania es un defecto se levanta la sugerencia de Hume en la sección aludida del *Enquiry* y titulada “Of liberty and necessity”, a los efectos de que nosotros no alabamos ni censuramos a una persona por aquellos actos que acomete en estado de

⁷ *Passion and Value*, p. xiii.

⁸ *An Enquiry Concerning Human Understanding*, p. 102.

⁹ *Passion and Value*, p. xxix.

demencia.¹⁰ A pesar de lo anterior, permanece como una cuestión abierta si debemos juzgar —desde la perspectiva de Hume— que esas acciones son causadas por algo en el carácter de la persona, o son hechas en oposición al carácter, o bien son completamente atribuibles a una violencia o compulsión externa.

Prescindiendo de este punto menor, una de las virtudes capitales de *Passion and Value* es que refuta de manera convincente el tipo de emotivismo moral que con mucha frecuencia se le atribuye a Hume. Según esta interpretación, la virtud y el vicio no son cualidades reales en la persona que se evalúa moralmente sino simplemente sentimientos en la mente del sujeto que la evalúa. A pesar de que las virtudes no parecen ser características del mundo, que existan independientemente de las actividades evaluativas de los agentes morales (algo así como cosas en sí kantianas que serían descubiertas por una razón divina), hay, por otro lado, suficiente justificación como para decir —suponiendo que he entendido bien la interpretación de Ardal— que la virtud y el vicio son, a pesar de todo, rasgos distintivos fenoménicos de la situación moral, ya que existen cualidades de la mente o del carácter por cuya posesión una persona es amada o detestada, es decir, juzgada moralmente. Se debe hacer énfasis en que tales cualidades morales no son “esencias” aristotélicas ni “poderes” lockianos en las cosas; son, más bien, cualidades de la mente y del carácter de las personas las cuales determinamos empíricamente. En general, los sentimientos y los juicios morales tienen su fundamento en las pasiones elementales que Hume analizó en el libro II del *Treatise*. Por ello, Ardal resume la tarea nuclear de la filosofía moral de Hume como sigue: “Hume is trying to show us that ‘judgments’ of virtue can be explained without the need to postulate special orders of value or special intuitive powers.”¹¹

Otro importante mérito de Ardal es la respuesta que ofrece a una objeción compartida por un gran número de los comentaristas de este libro, reserva que Nicholas Capaldi formuló de manera paradigmática en “Hume’s Theory of the Passions”.¹² A pesar de que se reconoce que Ardal ha acentuado adecuadamente la conexión entre los libros II y III, se le reprocha por presuntamente haber ignorado la relación entre el libro

¹⁰ *An Enquiry Concerning Human Understanding*, pp. 98–99.

¹¹ *Passion and Value*, p. xiv.

¹² Nicholas Capaldi, “Hume’s Theory of the Passions,” en *Hume, A Re-evaluation*, ed. Donald Livingston and James King (New York, 1976), p. 175.

I y II del *Treatise* y, en consecuencia, por no brindar una presentación unitaria los tres libros.

Creo que Ardal ha disipado esta objeción en la segunda edición de *Passion and Value*. El sostiene correctamente que Hume no sólo basó su teoría moral del libro III en la teoría de las pasiones del libro II, sino también que la discusión sobre las virtudes y los vicios en el libro III ilumina algunas doctrinas epistemológicas importantes del libro I. En especial asevera que sólo si se concibe la razón como una virtud es posible justificar la razonabilidad de las así llamadas creencias naturales. Aquí no se trata de la razón demostrativa, sino de la pasión serena (*calm passion*) a la que Hume bautiza con el nombre de la mal llamada razón (*reason improperly so-called*). Hume identifica esta razón con la tendencia a formar las creencias naturales que nos permiten corregir nuestros prejuicios (*biases*), asumir puntos de vista imparciales y formar reglas generales para el razonamiento y la conducta. Ardal considera que esta razón es una virtud porque quien se guía por estas creencias labora para asegurar su éxito en la práctica y en general es “amado” o estimado por ello mismo.¹³ Es decir, la única justificación de las creencias naturales, cuya posesión caracteriza a la persona sensata o razonable, parece ser, según Ardal, una validación pragmática: esas creencias son útiles para el individuo y la sociedad que actúa en conformidad con ellas. Pasajes cruciales del apéndice del *Treatise* y de los *Enquiries* apoyan la postura interpretativa de Ardal, en particular aquellas secciones en que Hume al reflexionar sobre la naturaleza de la creencia (*belief*), abandona la caracterización anterior de ésta en términos de su fuerza y vivacidad en favor de una consideración de la creencia como un sentimiento sui generis, el cual, entre otras notas, también es “el principio que gobierna (*governing*) todas nuestras acciones”.¹⁴

¹³ *Passion and Value*, p. x. Ardal formuló claramente esta concepción de la razón como una virtud en “Some Implications of the Virtue of Reasonableness in Hume’s *Treatise*,” en *Hume, A Re-evaluation*, ed. Donald Livingston and James King (New York, 1976), pp. 91–106.

¹⁴ La exposición más extensa de esta versión de la teoría de la creencia (*belief*) se encuentra en el apéndice al *Treatise*, pp. 624–29. Ahí dice lo siguiente: “belief consists merely in a certain feeling or sentiment; is something which depends not on the will, but must arise from certain determinate causes and principles of which we are not masters (p. 624, cf. p. 625 and *passim*)... And this different feeling I endeavour to explain by calling it a superior *force*, or *vivacity*, or *solidity*, or *firmness*, or *steadiness*. This variety of terms, which may seem so unphilosophical, is intended to express the act of the mind, which renders realities more present to us

A pesar de que en lo sustancial estoy de acuerdo con este análisis, opino, empero, que Ardal debió haber omitido por completo el empleo del término justificación. Por no hacerlo, temo que cae presa de las dudas irresolutas del escéptico pirrónico: a saber, tengo la sospecha de que su “justificación” incurre en una petición de principio que el escéptico no tardaría en detectar.

En contraposición a Ardal, considero que las creencias naturales no admiten ni requieren de justificación alguna, ni tan siquiera de una pragmática. No podemos evitar ser guiados por ellas por el simple hecho de que esa es la manera en que nuestra naturaleza humana está —según Hume— constituida originariamente. No es que esté menospreciando su utilidad. Lo que cuestiono es apelar a la práctica como su justificación. Es innegable, por ejemplo, que si retáramos al escéptico a que viviera en conformidad con la extensión de sus dudas, él no podría contestar ese desafío práctico. Sin embargo, el escéptico pirrónico muy bien podría respondernos de manera semejante a como Hume mismo lo hizo cuando argüía en contra de la posibilidad de justificar racionalmente el principio rector de todas las generalizaciones empíricas:

My practice, you say, refutes my doubts. But you mistake the purport of my question. As an agent, I am quite satisfied in the point; but as a philosopher, who has some share of curiosity, I will not say scepticism, I want to learn the foundation of this inference.¹⁵

En definitiva, ni aun la práctica más exitosa puede validar la creencia en el mundo externo ya que tanto la práctica exitosa como la no-exitosa se emprenden bajo la suposición tácita de la validez de esa creencia.

La creencia en el mundo externo parece exhibir en alguna medida el mismo carácter que las proposiciones a las que en los *Segundos*

than fictions, causes them to weigh more in the thought, and gives them a superior influence on the passions and imagination..., it is something *felt* by the mind, which distinguishes the ideas of judgment from the fictions of imagination. It gives them more force and influence; makes them appear of greater importance; infixes them in the mind; and renders them the governing principle of all our actions” (p. 629). Hume ofrece básicamente la misma versión en *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Sect. V, Part II, pp. 47–55. El pasaje del *Treatise* que acabamos de citar aparece verbatim en la página 49 del *Enquiry*.

¹⁵ *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Sect. IV, Part II, p. 38.

Analíticos Aristóteles denomina axiomas, aunque en Aristóteles se trata de los principios indemostrables de la ciencia (ἐπιστήμη) mientras que en Hume se refieren a los fundamentos de todas nuestras creencias (δόξα).¹⁶ Lo cierto es que ni Aristóteles ni Hume trataron de ofrecer una demostración de esa creencia. Para Aristóteles es signo de una mente madura el saber qué cuestiones son o no son susceptibles de una demostración.¹⁷ Para Hume esta creencia es el punto de partida ineludible de todo razonamiento y no algo hacia lo cual razonemos: “is a point we must take for granted in all our reasonings.”¹⁸ Hume muy bien pudo añadir que es algo que también damos por sentado en todas nuestras acciones.

Hay que hacer énfasis en que a pesar de estas reservas, la diferencia entre la postura de Ardal y la mía es sólo de grado, no de sustancia. Basta señalar que Ardal cita el párrafo inicial de la sección del *Treatise* titulada “Of scepticism with regard to the senses” (de la cual el pasaje que acabamos de aludir es la última oración) precisamente porque recoge a la perfección su propia interpretación naturalista y anti-escéptica de Hume.¹⁹

En resumen, Páll Ardal nos ha brindado en la segunda edición de *Passion and Value* una interpretación de la filosofía de Hume —y no sólo de su teoría moral— que es a la vez abarcadora, unitaria y esclarecedora. Sin duda, una consideración reflexiva y sosegada de esta obra le será de valor incalculable a quienes están apasionadamente interesados en unir los diferentes hilos del pensamiento filosófico de Hume.

Universidad de Puerto Rico, Río Piedras

¹⁶ Aristóteles, *Segundos Analíticos*, I.10, 76^b12–23.

¹⁷ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, I.3, 1094^b23–28.

¹⁸ *Treatise*, I, Part IV, Sect. II, p. 187.

¹⁹ *Passion and Value*, p. xxiii.