

HUME ¿TEÓRICO MORAL DE LAS MUJERES?¹ *

ANNETTE C. BAIER

ABSTRACT

In this article, Annette C. Baier analyses Hume's moral theory in the context of Carol Gilligan's findings about morality and gender in her work *In a Different Voice*. Baier attempts to establish to what extent Hume's ethics matches the female approach to morality suggested by Gilligan's study. Hume's appeal lies in his clear opposition to the kantian approach to morality, which was implicit in the model of moral development provided by Lawrence Kohlberg and criticised by Gilligan on account of its failure to reflect women's moral outlook.

¹ Traducido del inglés por MATILDE CARRASCO BARRANCO, *Universidad de Granada* y CLARA ISABEL LLAMAS GÓMEZ, *Trinity College Dublin*, Irlanda.

(*) *Nota de las traductoras: Las notas que aparecen entre corchetes no pertenecen a la autora, sino que se han añadido al texto para su mejor comprensión. Las ediciones de Hume en castellano a las que se hace referencia son las siguientes: Tratado de la naturaleza humana, ed. Félix Duque, Técnos, Madrid, 1988 (citaremos: Tr.). Investigación sobre los principios de la moral, «De la moral y otros ensayos», traducción de Dalmacio Negro Pavón, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982 (citaremos: IM). Las citas de Hume que aparecen en el texto no han sido traducidas directamente sino que se han citado de las ediciones en castellano mencionadas.*

[«Hume, the Women Moral Theorist?» se publicó en *Women and Moral Theory*, editado por Eva Kittay y Diana Meyers, Rowman & Littlefield, Lanham, Md, USA, 1987. También aparece recogido en el libro de Annette C. Baier *Moral Prejudices: Essays on Ethics*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 1994.]

Baier concludes that Hume's moral theory would allow an alternative developmental pattern of morality, reflecting the female moral approach absent in Kohlberg's account. Despite his comments about the weakness of women, interpreted by Baier as a realistic description of his society, Hume still provides a rich source of inspiration for feminist, and is a genuine candidate for the role of «women's moral theorist».

En su breve autobiografía², David Hume nos dice que «así como he sentido particular placer en la compañía de damas discretas, tampoco he tenido quejas del recibimiento que siempre me han dispensado.»³ Este es un comentario de doble filo típico de las referencias de Hume a las mujeres. Al sugerir, como ciertamente hace, que lo que le complacía era el placer que aquellas experimentaban al sentir que él disfrutaba con su compañía, disminuye la importancia de la buena acogida de éstas, ya que «Cualquier persona que pueda encontrar el medio de sernos útil y agradable por sus servicios, su belleza o sus halagos, contará efectivamente con nuestro afecto,»⁴ y hace que nos cuestionemos la procedencia de este placer especial que él sentía junto a ellas. ¿Acaso era éste producido por las muchas recompensas que consiguió a cambio de un pequeño halago? Con todo, la adulación que hace de las mujeres en sus escritos, es en sí misma de doble filo, y tiene tanto de insulto como de elogio. «**Las insinuaciones, las mañas y los encantos**» de las mujeres, nos dice en la sección sobre la justicia de su *Investigación sobre los principios de la moral*, las capacitará para deshacer cualquier incipiente conspiración masculina contra ellas. El tono malicioso de «Del amor y del matrimonio» y el fomento paternalista que da en «Sobre el estudio de la historia» al mayor esfuerzo intelectual que supone leer historia en vez de novelas, eran motivo suficiente para que suprimiera esos dos ensayos (y así lo hizo, aunque por razones poco claras, y junto con el ensayo más interesante y radi-

² [*My own life*, publicado por Adam Smith en 1777. Se incluye en la obra editada por David Fate Norton, *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, 1993. En castellano puede encontrarse en la edición del *Tra-tado de la naturaleza humana* de Félix Duque (*Tr.*, pp. 5-28)]

³ [«Autobiografía», *En Tr.*, p. 27]

⁴ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge y P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1978, p. 348 (*Tr.*, p. 478). Se citará como *T*. Otras obras de Hume mencionadas en el texto son *Enquiries*, ed. L. A. Selby-Bigge y P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1975, que se citará como *E*; y *Essays: Moral, Political and Literary*, ed. Eugene F. Miller, Liberty Classics, Indianápolis, Ind., 1985, que se citará como *Es*. También hago referencia a *His-tory of England*, cualquier edición.

cal «De los prejuicios morales,» en el cual describe a un hombre totalmente dependiente, desde el punto de vista emocional, de su mujer y su hija, y a una mujer que se independiza del padre escogido para su hijo).⁵ No nos debe extrañar que, a pesar de su popularidad con las mujeres (discretas y no tan discretas) que le conocían, sus escritos no hayan encontrado una acogida favorable por parte de las feministas contemporáneas. Se fijan, sobre todo, en sus referencias al sexo «bello», «débil y piadoso» y en como defiende en el ensayo «El desarrollo y progreso de las artes y las ciencias» que la galantería masculina es una virtud tan natural como el respeto a los mayores, siendo ambas una manera generosa de aliviar el fundado sentimiento de inferioridad o debilidad de los otros: **«Como la naturaleza ha dado al hombre la fuerza superior a la de las mujeres, dotándolos con una mayor fortaleza tanto de mente como de cuerpo, es su obligación mitigar esa superioridad, en la medida de lo posible, mediante una estudiada deferencia y complacencia en todas sus inclinaciones y opiniones.»** Estas «cortesés» muestras de interés por el sexo que él consideraba más débil de mente y cuerpo, difícilmente van a animar a las feministas a dirigirse a él en busca de inspiración moral, más de lo que las animaría la forma en que Kant, en *Los elementos metafísicos de la justicia*, §46 (**), excluye a las mujeres del grupo de personas con «personalidad civil», aptas para votar.

Mi principal interés en este artículo, sin embargo, no es el feminismo en sí, sino las implicaciones, para la ética y la teoría ética, de los hallazgos de Carol Gilligan sobre las diferencias entre hombres y mujeres, tanto respecto al desarrollo moral como a versiones maduras de la moralidad. Que esas diferencias reflejen la debilidad de las mujeres, su inferioridad natural con respecto a los hombres en mente y cuerpo, su inferioridad social, o su superioridad, no es mi preocupación principal. Voy a centrarme en el concepto de moralidad que tienen muchas mujeres y en el tipo de experiencia, crecimiento, y reflexión que las conduce a desarrollarlo. Por tanto, mi interés en una teoría moral como la de Hume en este contexto, es primordialmente comprobar hasta qué punto la versión de la moralidad que él

⁵ Los tres ensayos a los que se hace referencia en esta sección fueron publicados por Hume en la primera edición de *Essays Moral and Political* (1741-42), pero los retiró de ediciones posteriores. Pueden encontrarse en David Hume, *Essays: Moral, Political and Literary*, ed. Eugene F. Miller, Liberty Classics, Indianapolis, Ind., 1985, en el apéndice «Essays Withdrawn and Unpublished».

(**) N.T.: primera parte de *La metafísica de las costumbres*, traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 143-145.

elabora concuerda o no con el saber moral de las mujeres. Si las principales líneas de su enfoque resultaran estar conformes con la moralidad tal y como las mujeres la conciben, entonces sería un detalle histórico irónico que mostrara menos respeto del que hubiéramos preferido hacia aquellos de su prójimo que con más probabilidad hubieran encontrado su teoría moral afín con sus propias intuiciones. Y cualesquiera que sean las causas primordiales de la actitud moral de las mujeres, de la tendencia a que la perspectiva del cuidado domine sobre la perspectiva de la justicia en sus deliberaciones morales, ahora que tenemos, más o menos, igualdad social con los hombres, la perspectiva moral de las mujeres debería hacerse tan explícita como la de éstos e igualmente influyente en la estructuración de nuestras prácticas e instituciones. Una manera, por supuesto no la única ni la mejor, de contribuir a hacerla explícita, sería comparándola con las teorías morales influyentes de los hombres. Eso es lo que me propongo hacer con la teoría moral de Hume, lo cual podría considerarse como un prolegómeno a hacer influyentes las teorías de mujeres juiciosas. Más adelante, una vez que haya examinado la teoría de Hume y su ajuste o desajuste con el saber moral de las mujeres, volveré brevemente sobre la cuestión de cómo su propia actitud hacia las mujeres se relaciona con su teoría moral.

Como todo estudiante de historia de la filosofía sabe, Hume era el filósofo al que Kant se propuso «responder», y tanto la teoría del conocimiento de Kant como su ética se sitúan en significativo contraste con las de Hume. A su vez, los criterios de Kant, a través de su influencia en Jean Piaget y John Rawls, son los criterios expresados en la versión de Lawrence Kohlberg de la madurez moral y de la evolución que conduce a ella, versión que Gilligan no encontró tan aplicable a las niñas y mujeres como lo era a los niños y hombres. Podríamos preguntarnos, por lo tanto, si otras ramas no Kantianas de la ética occidental, tal como se han desarrollado en la tradición filosófica, podrían mostrar menos dificultad en lograr un equilibrio reflexivo con el saber moral (no específicamente filosófico) de las mujeres. Pues, desde luego, no existe acuerdo en que Kant y sus seguidores representen la culminación de todo el saber moral de nuestra tradición filosófica. Los ataques de Alasdair MacIntyre a la tradición Kantiana y toda la controversia que han causado los intentos de hacer efectivos en los institutos los criterios de Kohlberg sobre la educación moral, han mostrado que no todos los hombres, mucho menos todas las mujeres, están de acuerdo con los Kantianos. Puesto que el filósofo con quien Kant estuvo más notoriamente en desacuerdo fue Hume, es natural preguntar, después de la obra de Gilligan, si Hume es un teórico moral de las mujeres en

mayor medida de lo que lo es Kant. Podríamos hacer lo mismo con Aristóteles, Hegel, Marx, Mill, MacIntyre, con todos aquellos teóricos que tienen importantes desacuerdos con Kant, pero se puede comenzar con Hume.

Su propuesta es atractiva para este propósito, en parte porque él ciertamente intentó atender, para bien o para mal, a las diferencias entre hombres y mujeres, y porque durante su vida parece ser que escuchó a las mujeres. También porque está lo bastante cercano a Kant en tiempo, en cultura y en ciertos presupuestos como para que la comparación entre sus teorías morales mantenga la misma esperanza de reconciliación que Gilligan en *In a Different Voice* quería lograr entre las intuiciones morales de hombres y mujeres. Hay importantes áreas de acuerdo, así como de desacuerdo o diferencia de énfasis. Yo añadiría dos razones más personales por las que he seleccionado a Hume. Encuentro su teoría moral juiciosa y profunda, y una vez, hace ya algunos años, en un curso de introducción a la ética en el que habíamos leído algo de Aristóteles, Tomás de Aquino, Hume, Kant, Mill, y después de Rawls y Kohlberg, hice que mis estudiantes intentaran desarrollar lo que cada uno de nuestros grandes teóricos morales habría contestado a la pregunta del test de Kohlberg sobre si Heinz debía robar la medicina que no puede costear y que podría salvar a su mujer gravemente enferma⁶. Hipotetizando sobre cómo respondería a la pregunta cada filósofo, y sobre cómo sustentaría su respuesta, intentamos medir su estadio de desarrollo moral mediante el método de Kohlberg⁷. Hume parecía situarse tan sólo en un segundo nivel, estadio tres, con algunos rasgos del estadio cuatro; justo como se habían situado la mayoría de las mujeres maduras de Gilligan. Así pues, desde entonces he pensado en Hume como en quien desde el segundo nivel «convencional» desafía las pretensiones de Kohlberg acerca de la superioridad del tercer nivel postconvencional sobre el segundo; o como un ejemplo de un cuarto nivel, que reuniera y reconciliaría lo que era valioso y merecía conservarse de los niveles convencional y postconvencional de Kohlberg. Un cuarto nivel que podríamos llamar «civilizado», un término de aprobación favorito de Hume. Por esta razón, cuando leí los hallazgos de Gilligan sobre mujeres maduras, aparentemente inteligentes y reflexivas, que

⁶ Lawrence Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development*, Harper & Row, San Francisco, California, 1981, p.12. Ver también Kohlberg, *Collected Papers on Moral Development and Moral Education*, Harvard University, Moral Education Research Foundation, Cambridge, Mass., 1971.

⁷ Ver Introducción a *Women and Moral Theory*, Eva Kittay and Diana Meyers (eds.)

«retrocedían» al estadio tres de Kohlberg (el más bajo del nivel dos, el nivel convencional), pensé inmediatamente que «quizá nosotras las mujeres tendamos a ser más Humeanas que Kantianas.»

Voy a enumerar algunas diferencias notables entre las teorías morales de Kant y Hume, tal y como yo las entiendo, para más tarde relacionarlas con las diferencias que Gilligan encontró entre las concepciones de la moralidad de hombres y mujeres.

En primer lugar, la ética de Hume, a diferencia de la de Kant, hace de la moralidad no una cuestión de obediencia a la ley universal, sino del cultivo de aquellos rasgos del carácter que proporcionan a la persona **«la paz interior del espíritu, la conciencia de integridad»** (*E.*, p. 283; *I.M.*, p. 150), y que al mismo tiempo convierten a esa persona en una buena compañía para otros. Hume utiliza el término «compañía» en varios sentidos: desde el sentimiento de grupo relativamente impersonal y «distante» de los conciudadanos, a la relación más selectiva, pero todavía distante, entre las partes de un contrato, hasta los lazos más estrechos entre amigos, miembros de familia o amantes. Para llegar a ser un buen prójimo uno no consulta un libro de normas; uno cultiva su propia capacidad para la simpatía, o afinidad con el otro, y también permanece alerta para emplear su propio juicio cuando surjan conflictos entre las diversas demandas que tal simpatía puede llevarnos a sentir. La ética de Hume requiere que seamos capaces de ser seguidores de normas en ciertos contextos, pero no reduce la moralidad al seguimiento de normas. La simpatía corregida (algunas veces corregida según una norma), y no la razón que discierne la ley, es la capacidad moral fundamental.

En segundo lugar, Hume difiere con respecto a Kant en cuanto al origen de las normas generales que él mismo reconoce como moralmente obligatorias: las normas de la justicia. Mientras que Kant considera la razón humana como única autora de estas normas morales, estimándolas universales, Hume las considera creadas por el interés propio, la razón instrumental, la costumbre, la tradición, y otros factores más «frívolos» desde un punto de vista racional, como el azar histórico, la preferencia humana y lo que ella selecciona como relevante. El no ve estas normas, como por ejemplo la norma de la propiedad, como universales, sino como algo que varía de una comunidad a otra y que la voluntad humana puede cambiar, como cambian las condiciones, las necesidades, los deseos, o las preferencias humanas. Su teoría del «artificio» social –y su enfoque de la justicia como obediencia a las normas de estos artificios sociales, formados por «convención» y sujetos a la variación histórica y al cambio– permanece en rígida oposición a enfoques

racionalistas –tales como los de Santo Tomás de Aquino y Kant– de la justicia como obediencia a las leyes de la razón práctica pura, válidas para todo el mundo en todo tiempo y lugar. Hume tiene un enfoque historicista y convencionalista de aquellas normas morales que nos encontramos obligados a obedecer, y que por lo general, después de reflexionar, consideramos sensato acatar, a pesar de sus elementos de arbitrariedad y de las desigualdades que su funcionamiento normalmente produce. Él cree que es razonable ajustarse a aquellas normas de nuestro grupo que especifiquen obligaciones y derechos, con tal que éstas encaucen la peligrosa labor destructiva del interés propio hacia canales mutuamente más ventajosos, produciendo de este modo todas las «infinitas ventajas» de una fuerza, una capacidad y una seguridad incrementadas (si se comparan con las que tendríamos en ausencia de tales normas), aunque algunos puedan recibir *más* beneficios que otros de un tipo determinado –por ejemplo, salud o autoridad– según este esquema normativo. Por lo tanto, la ética de Hume parece carecer de toda apelación a los principios universales de los estadios «superiores» de Kohlberg. La postura moral y crítica que Hume nos anima a adoptar respecto a, por ejemplo, las normas de la propiedad de nuestra sociedad, antes de ver los derechos que aquellas reconocen como derechos *morales*, no proviene de nuestra habilidad para someterlas a prueba mediante normas superiores, más generales, sino de nuestra capacidad para la simpatía, de nuestra habilidad para reconocer y compartir las reacciones de otros a ese sistema de derechos, para comunicar sentimientos y entender lo que nuestro prójimo siente, y así advertir cuales son los resentimientos y satisfacciones que genera el presente esquema social. El interés propio y la capacidad de simpatía hacia las reacciones de otros basadas en él, junto con la habilidad racional, imaginativa y creativa para anticipar las probables consecuencias humanas de cualquier cambio en el esquema, son a lo que un Humeano apela en el estadio postconvencional, antes que al conocimiento de una ley superior.

Esta diferencia respecto del punto de vista Kantiano sobre el papel de los principios generales en el fundamento de la obligación moral, va acompañada en Hume de una minimización del papel de la razón y de un énfasis en la función que desempeña el sentimiento en el juicio moral. Coincidiendo con los racionalistas en que cuando usamos nuestra razón todos apelamos a normas universales (las normas de la aritmética, de la lógica, o de la inferencia causal), y al no encontrar semejantes normas en la moralidad, ni tampoco entender como, aunque las halláramos, podrían por sí solas *motivar*nos a actuar tal y como nos dicen que actuemos; él sostiene que

la moralidad radica en última instancia en el sentimiento. Es éste un sentimiento motivador especial que tenemos una vez que hemos ejercitado nuestra capacidad de simpatía con los sentimientos de otros y asimismo aprendido a superar los conflictos emocionales que surgen en una persona cuando los deseos de prójimos distintos chocan, o cuando los deseos propios se enfrentan a los del otro. La moralidad, según el enfoque de Hume, es el resultado de un intento de eliminar contradicciones en las «pasiones» de personas dotadas de simpatía, que son conscientes tanto de los deseos propios como de los deseos y necesidades ajenos, incluyendo las necesidades emocionales. Cualquier progreso o desarrollo moral que experimente una persona será, para Hume, cuestión de «la corrección del sentimiento,» por medio de sentimientos contrarios y del instinto, tan cognitivo como pasional, de minimizar conflictos entre distintas personas, así como en el interior de cada una de ellas. La razón y la lógica son indispensables «esclavas» de las pasiones para este propósito, pues la razón nos capacita para pensar claramente sobre las consecuencias (o probables consecuencias) de acciones alternativas, para pronosticar resultados y evitar actitudes contraproducentes. Pero **«los fines últimos de las acciones humanas jamás pueden explicarse, en ningún caso, por medio de la razón; sino que se encomiendan enteramente por sí mismos a los sentimientos y afectos del hombre, sin ninguna dependencia de las facultades intelectuales»** (*E.*, p. 293; I.M., p. 165). Un amante del conflicto no tendrá razón, ya que no tendrá motivo, para cultivar el sentimiento moral; como no la tendrá el hombre de **«fría insensibilidad»** quien **«se queda indiferente ante las imágenes de la felicidad o de la miseria humanas»** (*E.*, p. 225; I.M., p. 75). Se necesita un corazón humano, así como una razón humana, para la comprensión de la moralidad; y el corazón responde a personas concretas, no a principios universales de justicia abstracta. Tales respuestas inmediatas pueden corregirse mediante normas generales (como ocurrirá cuando la justicia demande que el buen hombre pobre pague su deuda con el avaro) y por medio de reacciones sentimentales más reflexivas, tales como la consternación y los malos presagios ante el amor y la confianza imprudentemente otorgados, o la desaprobación ante una excesiva indulgencia paternal. Pero lo que controla y regula el sentimiento será una red más amplia de sentimientos, que la razón nos ayuda a percibir y comprender, sin que por ello tenga autoridad sobre todos éstos.

El tercer punto a señalar es que la versión Humeana de lo que un típico corazón humano desea es significativamente distinta tanto de la versión egoísta como de la individualista. La «pasión

interesada», o el interés propio, juega un importante papel; pero también lo juega la simpatía y el interés por otros. Incluso allí donde el interés propio tiene una mayor importancia en su teoría, en su visión de la justicia, se trata del interés propio de aquellos con un yo de límites bastante fluidos; esto es, miembros de familia, preocupados por «adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros amigos más cercanos» (*T.*, pp. 491-492; *Tr.*, p. 661). Esta es la pasión problemática que necesita ser encauzada mediante normas acordadas, gracias a las cuales pueda estar bajo control y así evitar conflictos socialmente destructivos sobre bienes escasos. Su autocontrol, en un esquema cooperativo de dimensión social que establece derechos de propiedad, es posible porque las personas implicadas en él ya han aprendido, en la familia, las ventajas que pueden resultar tanto del autocontrol como de la cooperación (*T.*, p. 486; *Tr.*, pp. 654-655). Si los ásperos ángulos de las pasiones «adversas» y descontroladas, egoístas o no egoístas, no hubieran sido ya limados por haberse desarrollado bajo alguna disciplina paternal; y si no hubiera pasiones humanas mínimamente sociables, tales como el amor entre hombre y mujer, el amor de los padres hacia sus hijos, el amor de amigos, de hermanas y hermanos, el artificio Humeano de la justicia no podría construirse. Su posibilidad como virtud artificial depende de que la naturaleza humana contenga las pasiones naturales, aquellas que hacen que la vida familiar sea natural para los seres humanos, que crea la atención de los padres, la agradecida respuesta a aquella, y la limitada cooperación que de ahí resulta; fenómenos éstos que no necesitan ser creados por medio de un artificio. En el corazón mismo de la teoría moral de Hume yace su celebración de la vida familiar y del amor paternal. La justicia, la principal virtud artificial, es fruto de la cooperatividad familiar y de la ingeniosa razón interesada en sí misma, que ve como un esquema cooperativo tan mutuamente beneficioso podría ampliarse. Y cuando Hume enumera las virtudes morales naturales (aquellas que no consisten en la obediencia a normas acordadas, pero que hacen el bien aunque no las posea todo el mundo), su ejemplo favorito es el amor y la atención paternal. La buena persona, la que posee las virtudes naturales, es aquella que es «un sociable compañero, un buen amigo, un amo condescendiente, un marido agradable, un padre indulgente» (*T.*, p. 606; *Tr.*, p. 802). Puede que deploramos esa patriarcal combinación de roles —amo, marido, padre— pero también deberíamos advertir la clase de virtudes que estos hombres han de manifestar: blandura, amabilidad, indulgencia. Tradicionalmente éstas se esperaban más de amas, esposas y madres que de amos, maridos y padres.

Por supuesto, no son éstas las únicas virtudes que muestran los buenos caracteres Humeanos; están también el justo orgullo, o autoestima, y la debida ambición y coraje que implican, así como la generosidad, la liberalidad, el entusiasmo, la gratitud, la compasión, la paciencia, la laboriosidad, la perseverancia, la actividad, la vigilancia, la dedicación, la integridad, la constancia, la templanza, la frugalidad, la economía, la resolución, el buen carácter, la caridad, la clemencia, la equidad, la honestidad, la sinceridad, la fidelidad, la discreción, la precaución, la serenidad, **«y otras mil más de la misma clase»** (*E.*, p. 243; *I.M.*, p. 98).

En las frecuentes enumeraciones de virtudes de Hume, dos son notables por su ausencia, o por las calificaciones que las acompañan, a saber, las «virtudes» marciales y las «virtudes» monásticas o puritanas. La valentía guerrera y la gloria militar pueden amenazar el «sentimiento de humanidad» y conducir a «infinitos conflictos y desórdenes... la devastación de comarcas, saqueo de ciudades» (*T.*, p. 601; *Tr.*, p. 796). De esta forma, la fría reflexión lleva al juez moral Humeano a vacilar a la hora de dar su aprobación a estos rasgos masculinos tradicionales. Las virtudes monásticas reciben un tratamiento más directo. El celibato, el ayuno, la penitencia, la mortificación, la abnegación, la humildad, el silencio, la soledad **«son rechazadas todas ellas por los hombres sensatos, ... porque no sirven para nada... Por el contrario, observamos que frustran la realización de todos esos fines deseables; que embotan el entendimiento y endurecen el corazón, que oscurecen la fantasía y agrían el temperamento»** (*E.*, p. 270; *I.M.*, p. 134). El que así habla es Hume el buen compañero, el que disfrutaba cocinando para los banquetes que ofrecía a sus amigos de Edimburgo, el preferido (o quizás la mascota intelectual) de los salones parisinos amantes del placer. La educación calvinista y la breve experiencia que de la vida militar tuvo en su juventud, parecen haberle convencido de lo indeseable de tales estilos de vida; su estudio de la historia, por otro lado, le persuadió de los peligros para la sociedad tanto de la devoción religiosa, «sagrado entusiasmo y rencor», como del entusiasmo y rencor militar. Su relación de virtudes es extraordinariamente poco agresiva y nada competitiva, casi podría decirse que es femenina.

Aunque muchas de las virtudes que enumera son rasgos del carácter que se manifestarían en una gran variedad de contextos, la mayor parte de ellos son contextos sociales, que implican relaciones con los otros, y muchos de ellos implican relaciones concretas, tales como la de padre e hijo, de amigos, de colegas y de compañeros de conversación. Incluso cuando intenta enumerar las

virtudes que se valoran por ser útiles y agradables a quien las posee, más que por su contribución a la calidad de vida del prójimo, las cualidades a las que hace referencia implican relaciones con los otros: la habilidad para conseguir y conservar la confianza ajena, el autodominio y la modestia sexuales, así como la promesa sexual (la capacidad de obtener «**un placer de la vida tan capital**» y de «**comunicarlo**» a otro [*E.*, p. 245; *I.M.*, p. 101]), la templanza, la paciencia, y la sobriedad; todas ellas virtudes útiles (a la larga) para quien las posee, mientras que entre aquellas que enumera como inmediatamente agradables a su poseedor se encuentran la serenidad y alegría contagiosas, «**un sentido adecuado de lo que se le debe a uno mismo en la sociedad y en las interrelaciones habituales de la vida**» (*E.*, p. 253; *I.M.*, p. 112), la cordialidad y el evitar «**perpetuas riñas y reprensiones y mutuos reproches**» (*E.*, p. 257; *I.M.*, p. 117), el aventurarse en el amor, al menos en los jóvenes, la vivacidad de las respuestas emocionales y el poder de expresión; todos ellos rasgos agradables que presuponen que su poseedor está en compañía de otros, reaccionando ante ellos y siendo objeto de sus reacciones. Puede que haya dificultades en ver cómo una persona podría combinar las diversas virtudes Humeanas: ser frugal y aún así generoso, ser suficientemente casto y sin embargo mostrar iniciativa amorosa, tener un juicio apropiado de lo que uno se merece y además evitar riñas y reproches. De hecho, puede que Hume esté contando con una cierta división sexual del trabajo moral, asignando castidad a las mujeres e iniciativa amorosa a los hombres, más auto-afirmación a los hombres y más preocupación por evitar riñas a las mujeres, pero no deberíamos exagerar hasta qué punto hizo esto.

En la página que abre el libro tercero del *Tratado* se invocan las palabras de Lucano referentes al amante de la virtud difícil, y puede que las virtudes Humeanas sean difíciles de unificar. En efecto, sólo en algunas estructuras sociales pueden resultar ser un conjunto mutuamente compatible. Algún tipo de investigación, no sólo sobre qué es la virtud y cuáles son las verdaderas virtudes, sino también sobre la condición social previa a su manifestación conjunta, puede ser necesaria para el amante de la virtud difícil. En efecto, todo lo que Hume dice sugiere que éstas no son empresas independientes. Lo que cuente como virtudes útiles y agradables dependerá en parte de las condiciones sociales y económicas en que vivan quienes las poseen, del mismo modo en que la aceptabilidad de esas condiciones sociales y económicas dependerá de qué clase de virtudes pueden florecer en ellas y de cómo se distribuyen en la población. Hume señala que la utilidad de un rasgo como la buena

memoria será más importante en la sociedad de Cicerón que en la suya propia, ya que en esta última no era tan importante dar elegantes discursos sin apuntes, y existía además una confianza general en los documentos escritos. La disponibilidad, accesibilidad, y movilidad de los sustitutos de la memoria variarán según las costumbres y el desarrollo tecnológico de una sociedad, y Hume es consciente de que hechos así son relevantes para el reconocimiento de rasgos del carácter como virtudes funcionales. La facilidad de simulación o perversión de tales rasgos afectará también al reconocimiento de virtudes; en una época en la que la ambición privada se enmascara fácilmente como civismo, o la exención de impuestos como benevolencia, el mérito otorgado a virtudes que se simulan tan fácilmente puede también, comprensiblemente, perder su valor. La condición de virtud de un rasgo del carácter no necesita ser algo fijo, sino una cuestión complejamente interrelacionada con la clase de sociedad en la cual aparece. Esto tiene mucho sentido, si las virtudes morales son las cualidades que le capacitan a uno para jugar un papel adecuado en una red aceptable de roles sociales, para relacionarse con la gente en la variedad de modos que una sociedad decente requiera, facilite, fomente, o simplemente permita.

El cuarto punto que quiero destacar en la teoría moral de Hume es que cuando atiende a las diversas relaciones interpersonales, en las cuales se manifiestan nuestras virtudes o vicios Humeanos, no otorga un papel central especial a las relaciones entre iguales, y no digamos entre iguales autónomos. Puesto que su análisis de la cooperación social parte de la cooperación en la familia, las relaciones entre aquellos que están necesariamente en situación de desigualdad —padres e hijos— ocupan una posición central en su perspectiva. Él arranca de un vínculo que considera **«el vínculo más fuerte y más indisoluble en la naturaleza»** (*E.*, p. 240; *I.M.*, p. 94), «el vínculo más fuerte de que la mente es capaz» (*T.*, p. 352; *Tr.*, p. 483), el amor de los padres por sus hijos; y podría decirse que parte de éste en su teoría moral. Este tipo de relación, y las obligaciones y virtudes que implica, carece de tres rasgos fundamentales que presentan las relaciones entre agentes morales tal y como las entienden Kantianos y contractualistas: es íntima, no es elegida, y se establece entre individuos en situación de desigualdad. Naturalmente, la intimidad no necesita ser «indisoluble», la desigualdad puede ser temporal, o invertida más tarde, y la medida en que la relación inicial no es elegida puede variar; desde una paternidad no planeada, a una paternidad intencional (aunque no sea intencional ser padres de un niño en concreto), hasta el grado más alto de voluntariedad cuando, ante un hijo recién nacido, se toma la

decisión de no permitir que sea adoptado por otros, o (cuando la decisión contraria es tomada por el padre o padres biológicos) los padres adoptivos deciden adoptar un hijo al que ya han conocido. Una paternidad tan completamente elegida es rara, y lo normal es que los padres *se encuentren* con un hijo dado, y que el afecto paternal se adhiera a sus objetos no elegidos de manera bastante indiscriminada. Al modelo contractualista (que entiende la moralidad como cuestión de vivir con arreglo a compromisos elegidos por uno mismo) se le presentarán obvios problemas a la hora de explicar los deberes tanto de niños pequeños hacia sus padres no escogidos, con quien no se han hecho compromisos obligatorios, como de padres inicialmente involuntarios hacia sus hijos. Hume no tiene problema con tales lazos morales que no son elegidos, ya que para él constituyen el paradigma de los vínculos morales, que dan origen a obligaciones más evidentes que la de cumplir contratos.

El último aspecto en el que quisiera contrastar la filosofía moral de Hume con su alternativa Kantiana es su versión acerca de cuál es el problema que se supone resuelve la moralidad, cuál es su objeto. Para Kantianos y contractualistas el objeto es la libertad; el principal problema es cómo lograrla, dado que existen otros aspirantes a la libertad y que el conflicto entre ellos es probable. La solución Rousseau-Kant consiste en la obediencia a una ley general colectivamente acordada, donde cada buscador de libertad puede consolarse pensando que la voluntad legislativa a la que debe obedecer es tan suya como de cualquier otro. Para Hume, el problema de la coexistencia de aspirantes a personas libres se resuelve mediante la invención de artificios sociales y el reconocimiento de la virtud de la justicia, a saber, de la conformidad con las normas de tales artificios mutuamente ventajosos. Pero el problema que la moralidad resuelve es más profundo; es tan intrapersonal como interpersonal. Es el problema de la contradicción, el conflicto y la inestabilidad en los deseos de una persona, así como del conflicto entre personas. La moralidad, en teoría, nos salva de tendencias contraproducentes a nivel interno, así como de conflictos interpersonales. Tampoco es un simple añadido a la teoría de Hume que el punto de vista moral supere las contradicciones en nuestros sentimientos individuales. («Nuestra situación con respecto a personas y cosas está sometida a una continua fluctuación: cualquier hombre que nos es extraño en un determinado momento puede llegar a tener en poco tiempo una íntima relación con nosotros» [T., p. 581; Tr., p. 772]). Su enfoque de nuestros sentimientos los hace intrínsecamente reactivos a los sentimientos de otras personas. El conflicto interno de una persona dotada de simpatía y

necesitada de apoyo no será independiente de los conflictos que surjan entre las varias personas que forman parte de su mundo emocional. «No podemos concebir deseo alguno que no tenga referencia a la sociedad. La soledad completa es posiblemente el mayor castigo que podamos sufrir. Todo placer languidece cuando no se disfruta en compañía, y todo dolor se hace más cruel e insostenible. El alma o principio vivificante de todas las pasiones es la simpatía; cualquier otra pasión por la que podamos ser movidos, sea el orgullo, la ambición, la avaricia, la curiosidad, el deseo de venganza o el de placer, está animada por la simpatía y no tendría fuerza alguna si hiciéramos entera abstracción de los pensamientos y sentimientos de otras personas» (*T.*, p. 363; *Tr.*, pp. 496-497).

He llamado la atención sobre la limitada importancia que ocupa la conformidad con normas generales en la versión de la moralidad de Hume; sobre el enfoque historicista y convencionalista que él da de tales normas; sobre su tesis de que la moralidad depende de sentimientos auto-corregidos, o pasiones, tanto o más de lo que depende de la razón que asiente y sirve a esas pasiones; sobre la versión no individualista y no egoísta de las pasiones humanas que él propone; sobre la naturaleza esencialmente interpersonal o social de aquellas pasiones que se aprueban como virtudes; sobre el papel central de la familia, al menos en su mejor expresión, como un ejemplo de la cooperación e interdependencia que la moralidad preserva y extiende; sobre el hecho de que la cooperación moral, para él, incluye la cooperación bajo esquemas no elegidos, con compañeros no elegidos, con los que no estamos en situación de igualdad, y tanto en relaciones íntimas como en otras distantes o más formales. Y finalmente, he subrayado que la necesidad de la moralidad surge para Hume de conflictos internos en cada persona, así como del conflicto interpersonal. Sería una labor bastante sencilla relacionar estos puntos de vista con al menos algunos de los aspectos en los cuales Gilligan encontró que la versión de la moralidad de las niñas y mujeres se diferenciaba de la de los hombres.⁸ Hume resulta ser sorprendentemente femenino en su saber moral. **«Puesto que las mujeres experimentan la realidad de la conexión como algo dado antes que como algo contraído libremente, alcanzan una comprensión de la vida que refleja los límites de la autonomía y el control»** (*D.V.*, p. 172). Hume vivió antes de que la autonomía se convirtiera en obsesión para filósofos morales y sociales, o más bien, vivió mientras Rousseau hacía de ella una

⁸ Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., USA, 1982, pp. 25 y ss. Las futuras referencias a esta obra se darán en el texto como *DV*.

obsesión; pero su ataque a las doctrinas contractualistas de la obligación política, su clara percepción del carácter dado de la interconexión en la familia y más allá de ella, su énfasis en nuestra necesidad de que se secunden nuestros sentimientos, y en la ineludible vulnerabilidad y enriquecimiento mutuos que la psicología y condición humana implican cuando son así entendidas, hacen que la autonomía no sea siquiera un ideal para Hume. Un cierto tipo de libertad, libertad de pensamiento y de expresión, es un ideal; pero «vivir cada uno su vida a su manera» no es probable que se encuentre entre los objetivos de aquellas personas cuyos placeres languidecen cuando no son compartidos y secundados por alguna otra persona. **«El concepto de identidad se expande hasta incluir la experiencia de la interconexión»** (D.V., p. 173).

Las mujeres que Gilligan estudió entendían la moralidad primordialmente como una cuestión de responsabilidades, que surgen de su apego a otros, a menudo procedentes de relaciones originalmente dadas más que elegidas. Los hombres hablaban más de sus derechos que de sus responsabilidades, y contemplaban esos derechos como algo originado en un quasi-acuerdo libremente aceptado entre iguales que buscan su propio interés. Este tipo de derechos ocupa un lugar importante en la teoría de la justicia de Hume, pero ésta da también cabida a una multitud de responsabilidades que no presuponen un acuerdo o quasi acuerdo previo que las sostenga. Las responsabilidades de los padres son el caso primordial de tales deberes del cuidado, pero él también incluye casos de cuidado mutuo y de deberes originados en la gratitud donde «Puedo seguir favoreciendo a las personas por quienes siento afecto y que trato con mayor asiduidad sin la menor perspectiva de obtener un provecho por ello, y estas personas pueden corresponder de la misma manera, sin más intención que la de recompensar mis pasados favores» (T., p. 521; Tr., p. 699). En estos casos no podemos hablar de la existencia de un derecho a una recompensa, sino tan sólo de una razonable expectativa, aunque sin garantía, de que seremos recompensados. (Puede que incluso nos veamos obligados a elegir entre sus «virtudes artificiales», incluida la justicia, y sus «virtudes naturales», incluidas la piedad y la equidad, en todos aquellos contextos donde ambas parecen entrar en juego).

Ya se ha mencionado como el convencionalismo de Hume sobre las normas generales que tendríamos que obedecer para evitar la injusticia de unos contra otros, condena su teoría de la justicia a un nivel moral que no supera el «estadio cuatro» (en el caso de que para ser capaz de una evaluación crítica de las normas generadas por la costumbre fuera necesario haber avanzado al nivel de los

contratos sociales o los principios universales). Hume es realista en lo que respecta al carácter históricamente dado e inevitablemente arbitrario de la mayor parte de las normas generales que pueden ser observadas por todos. Como las niñas y mujeres de Gilligan, él considera los problemas morales en encuadres históricos concretos, donde tanto la historia pasada como las perspectivas realistas de futuro de un grupo dado se estiman relevantes para las difíciles situaciones morales de sus miembros y sus respectivas soluciones. Incluso los artificios sociales del *Tratado*, bastante abstractos y poco contextualizados, están provistos de un marco quasi-histórico, y dejan paso en los *Essays* y en la *History of England* a detalladas observaciones, con toda riqueza narrativa, de situaciones sociales y morales reales y concretas.

La desconfianza de las niñas hacia principios abstractos ahistóricos y la necesidad que mostraban de rellenar con una historia los problemas que Kohlberg les planteaba antes de resolverlos, conducían, según él, a la sospecha de que esta poco satisfactoria aplicación de principios universales a casos particulares superficialmente trazados y desprovistos de un detallado contexto narrativo, podía indicar que su «razón» no estaba tan bien desarrollada como la de los niños. Sin embargo, que esta aplicación fuera poco satisfactoria podría más bien haber indicado, como hizo en el caso de Hume, la convicción de que éste era un modelo falso de cómo se realizan los juicios morales. Él considera la respuesta emocional a una situación plenamente comprendida como auténtica reflexión moral, no como una de sus fases de subdesarrollo, y se burla de aquellos racionalistas que piensan que normas abstractas universales llegarán a mostrar por qué matar a un padre o a una madre, por ejemplo, constituye una mala acción en los seres humanos pero no en los árboles.

Llegado a este punto, cabría preguntarse si la explicación de Hume permitiría alguna versión de las etapas del desarrollo moral, si no constituye una de aquellas explicaciones de tipo «bolsa de virtudes» [*bag of virtues*] que Kohlberg ridiculiza. ¿Puede alguien que piensa que la moralidad es asunto de las pasiones dar cabida a alguna noción de progreso o desarrollo moral individual? La respuesta es sí. Aunque no nos da una teoría tal para el individuo, Hume sí habla de una «corrección del sentimiento» y de un «progreso de sentimientos», especialmente cuando se trata de las virtudes artificiales. Ya que la moralidad para él depende de un sentimiento reflexivo,⁹ de interés propio autocorregido y simpatía rectificadas, es evidente que mayor experiencia y reflexión podrían conducir al indi-

⁹ [«reflexivo» debe entenderse aquí en su sentido más físico de «reflejo»].

viduo a través de varios «niveles» de respuesta moral. La cuestión interesante sería cuáles podrían ser los esquemas de semejante modelo alternativo de desarrollo. No es ésta, desde luego, una cuestión que pueda resolverse desde el sillón del filósofo, y se necesitaría una investigación psicológica del tipo que Gilligan realiza para descubrir cómo las pasiones humanas se desarrollan y qué evoluciones son entendidas como progreso moral por aquellos en quienes se producen y por otros. Algunos rasgos del desarrollo de las mujeres, rasgos que no se revelarían necesariamente en los tests de Kohlberg, se indican en los últimos capítulos de *In a Different Voice*. En el capítulo «Los conceptos de uno mismo y la moralidad», Gilligan describe transiciones desde una forma de pensamiento centrado en uno mismo (el cual es probable en las reacciones de las mujeres al ser defraudadas por los padres de los fetos que se planteaban abortar, antes que un punto de partida natural para una niña o mujer), a una actitud de condena ante semejante «egoísmo» (o una alternancia entre impulsos «egoístas» e impulsos «desinteresados»), hasta lo que se entiende como una percepción más clara de la verdad respecto a las relaciones humanas en las que están implicadas, conduciendo quizá a una resolución fría o incluso despiadada de protegerse de futuros daños y explotación, para más tarde dar lugar a una versión revisada de lo que cuenta como sus propios intereses, a una comprensión de que aquellos intereses requieren apego e interés por otros (ver especialmente *D.V.*, p. 74).

Si van a elaborarse alternativas detalladas al marco racionalista de Kohlberg, probablemente se necesitará alguna teoría moral orientativa, así como una teoría psicológica y tests empíricos. Habrá necesidad de algo que juegue un papel parecido al que las teorías morales de Rawls y Kant jugaron en hacer que Kohlberg buscara ciertos logros morales concretos, y que esperara que algunos prespusieran otros anteriores. Podría incluso ocurrir que, una vez que tuviéramos una teoría moral no racionalista y aún así dinámica, y un modelo de desarrollo que la acompañara, los tests empíricos mostraran que es verdadera no sólo respecto de las mujeres sino también de los hombres. Puede que la diferencia de género no radique en el modelo de desarrollo de las pasiones, ni en nuestro razonamiento y reflexión sobre su satisfacción, sino sólo en nuestras opiniones intelectuales (tal y como se expresan en entrevistas, por ejemplo) con respecto a si se trata de desarrollo *moral* o no. Pues tanto los tests de Kohlberg como los de Gilligan estaban limitados al estudio de versiones de la moralidad ofrecidas verbalmente, reflexiones intelectuales sobre la moralidad, no el desarrollo moral en sí mismo, cambios motivacionales y reacciones emocionales modifica-

das según las acciones, reacciones y emociones de uno mismo y de otros. Según yo lo entiendo, sólo en el estudio de Gilligan sobre el aborto se entrevistó a personas mientras que estaban de hecho en el proceso de realizar una decisión moral (y puede que esas mujeres no constituyeran una muestra representativa de mujeres que toman decisiones, ya que fueron seleccionadas por su aparente indecisión y por lo que se consideró su mayor necesidad de pensar y hablar sobre su decisión. Las mujeres de mente clara, o al menos las convencidas, simplemente no entraron en este estudio [D.V., p. 3]).

No deberíamos equiparar la postura moral de una persona con su versión intelectual de dicha postura, ni suponer que uno necesariamente conoce la fuerza relativa de sus propios motivos y emociones. Para poner a prueba el desarrollo emocional y moral de las personas, necesitaríamos experimentos de emociones y motivos, no experimentos de pensamiento, y éstos pueden ser difíciles de diseñar con seguridad. Hume dijo, «Cuando no sé cómo conocer los efectos de un cuerpo sobre otro en una situación dada, no tengo más que colocarlos en esa situación y observar lo que resulta de ello. Pero si me esforzara en esclarecer del mismo modo una duda en filosofía moral, situándome en el mismo caso que quiero estudiar, es evidente que esta reflexión y premeditación dificultaría de tal forma la operación de mis principios naturales que sería imposible inferir ninguna conclusión correcta de ese fenómeno» (*T.*, p. xix; *Tr.*, p. 41). Por filosofía moral, en este caso, entiende simplemente la investigación de la naturaleza humana, tanto en sus operaciones irreflexivas como en aquellas más reflexivas. La psicología moral, tal y como él la entiende, supone desde luego dejar que la reflexión y la premeditación afecten al funcionamiento de los motivos y pasiones naturales, de manera que los experimentos morales, en el sentido estricto de «moral», no estarían necesariamente contaminados por la reflexión o auto-conciencia que la auto-experimentación implicaría. Saber que cuando reaccionamos ante una situación dada, estamos siendo tratados como una manifestación de carácter moral, como una prueba de progreso moral, puede meramente alentar ese progreso, no conducir a su tergiversación. Pero los «experimentos» a los que Hume se refiere pertenecen a la vida real, no son las versiones posteriores a los hechos que nosotros damos de ellos, ni tampoco nuestras respuestas, intelectuales o emocionales, a situaciones meramente imaginadas, en las cuales uno sabe que no está realmente implicado. No sólo son éstas demasiado escasas e incompletas, como las niñas de Gilligan claramente percibieron en la historia de Heinz y la costosa medicina, sino que incluso si se proporcionara una narración ficticia completamente elaborada

(una novela entera, por ejemplo) no hay razón para pensar que la respuesta que se dé ante una situación ficticia sea un baremo adecuado de como se reaccionaría, si se estuviera de hecho en una situación como la del personaje de una novela. Puede que leer buenas novelas y asistir a buenas obras de teatro, o representarlas, sea la manera más inofensiva de prepararse para posibilidades morales de la vida real, pero esto no constituye una «práctica» moral. No hay una práctica inofensiva de respuestas morales, ni hay pruebas, ni ensayo general. Los juegos de los niños, el teatro, las novelas, el conocimiento de problemas de amigos y la solidaridad con ellos, pueden jugar un papel útil en alertarnos sobre las complejidades de las situaciones morales; pero excepto el comportamiento propio, no existe manera fiable de predecir qué respuestas se darán a los propios problemas en la vida real. Como dijo Aristóteles, la única forma de aprender a ser moralmente virtuosos es realizando acciones virtuosas, acciones reales, no imaginarias. Y sólo por medio de la práctica moral de uno, no de la práctica moral imaginaria o de las versiones racionalizadas de la práctica moral del pasado, podremos averiguar el grado de desarrollo moral que una persona de hecho manifiesta. Como dijo Hume, parece que sólo una observación cautelosa de la vida humana, de «experimentos» recogidos conforme ocurren en el «curso normal de la vida diaria», en «el trato mutuo de los hombres en sociedad, en sus ocupaciones y placeres» (ibid.), puede fundar una ciencia empírica del desarrollo moral.

Quisiera repetir que no estoy tratando de decir que el saberse uno observado sea lo que estropearía los resultados de los tests morales artificiales, sino más bien que sería el saber que los tests son imaginarios, no pertenecientes al mundo real, lo que los echaría a perder. No pretendo negar que lo que uno considera como sus creencias sinceras acerca de lo que la moralidad demanda, tal y como podrían expresarse en una entrevista con un psicólogo o en la manera de reaccionar ante una situación ficticia, tenga alguna conexión con las elecciones morales que de hecho se hagan. Sin embargo, concuerdo con Gilligan al cuestionarme hasta qué punto es ésta una conexión estrecha, especialmente en el caso de reacciones ante situaciones ficticias escasamente bosquejadas. La vieja pregunta «¿Cómo puedo saber lo que pienso hasta que no vea lo que escribo?» puede adaptarse a las convicciones morales: «¿Cómo puedo saber lo que juzgo como correcto hasta que no vea qué decisiones tomo y cómo vivo después con ellas?». Pero puede que incluso esto sea demasiado optimista respecto de nuestra habilidad para hacernos una idea de cómo vivimos con nuestras decisiones pasadas. (En nuestras reacciones posteriores a una decisión moral tendemos por naturaleza o

bien a evitar reconocer la mala conciencia, o a exagerarla y auto-dramatizarla). Tendemos a interpretar nuestro propio pasado de manera engañosa, posiblemente como una muestra de tragedia o de perversidad demoníaca, pero no de equivocación moral, estupidez, o vulgar vicio. Barnizamos nuestro pasado con el matiz pálido de la excusa o, en algunos casos, de la acusación y denigración de uno mismo, o de la dramatización. Dudo que entrevistar a personas sobre las decisiones de hecho o hipotéticas de otros o incluso sobre sus propias decisiones en el pasado sea una manera no sospechosa de juzgar cuáles son o eran sus *verdaderas* creencias morales.

Voy a reanudar mi investigación sobre qué clase de modelo de desarrollo puede esperarse conforme el curso normal de la vida diaria cambia nuestras pasiones y los pensamientos que las guían cuando éstas nos motivan. Dos cosas que muchas de las mujeres de Gilligan decían haber experimentado eran, por un lado, el desarrollo de una conciencia de su propia capacidad para controlar sus vidas y sus asuntos, y por otro, un cambio en su actitud hacia el egoísmo y el altruismo. Ambas dimensiones —la capacidad de tomar decisiones de manera responsable y con seguridad en uno mismo, y la comprensión de las relaciones entre las pasiones egoístas y las interesadas por el prójimo— son dimensiones en las cuales se esperarían cambios y variaciones, según la experiencia se hace más profunda y se amplían las oportunidades. Las ocasiones que tiene un niño de tomar decisiones importantes son escasas, y sin embargo su experiencia de tener que vivir con las decisiones de otros (reaccionar contra decisiones desconsideradas, o querer discernir, protestar, comprender, o perdonar las decisiones de sus superiores que le afectan gravemente) es una preparación vital para la posterior toma de decisiones responsable. La persona que ha olvidado cómo se sentía al ser la parte relativamente impotente, no la que tomaba decisiones, sino a la que se le daban las decisiones hechas, no va a ser capaz ni siquiera de anticipar las protestas o quejas que sus propias decisiones producen, mucho menos de ser alguien que decide con prudencia y compasión. De manera que la evolución de lo que podríamos llamar las dimensiones de la simpatía y de la memoria (evolución y enriquecimiento de la capacidad para comprender las reacciones de los otros) será algo que se esperaría ocurriera en un desarrollo normal.

Estudios recientes realizados por Judith A. Hall, Robert Rosenthal y sus colegas¹⁰ han mostrado, de manera muy intere-

¹⁰ Robert Rosenthal, J. A. Hall, M. R. DiMatteo, P. L. Rogers, and D. Archer, *Sensitivity to Nonverbal Communication: The PONS Test*, John Hopkins University Press, Baltimore, Md., USA, 1979. Ver también Judith A. Hall, *Non-verbal Sex Differences*, John Hopkins University Press, Baltimore, Md., USA, 1984.

sante, que las mujeres son por lo general mejores intérpretes de las comunicaciones *no verbales* de los sentimientos de otras personas (mediante la expresión facial, el «lenguaje del cuerpo» y el tono de voz) que los hombres, y que a su vez son también más fáciles de interpretar. Parece tener mucho sentido, desde un punto de vista evolutivo, suponer que existe una base innata para tal superioridad, ya que las mujeres se han visto obligadas tanto a comunicarse con los niños como a interpretar sus comunicaciones antes de que éstos hubieran aprendido un lenguaje natural. Puede que la voz moral de las mujeres no sólo sea diferente de la de los hombres, y a veces ignorada por éstos, sino también que su tono de voz y sus expresiones no verbales sean más sutiles, más expresivas, y comprendidas con más facilidad por otras mujeres que por hombres. Tanto la virtud Humeana de «facilidad de expresión» como la de la facilidad para reconocer sentimientos expresados, parecían ser mejor realizadas por las mujeres que por los hombres.

La segunda dimensión del cambio y evolución esperados concierne a la importancia que una persona dé, a la hora de tomar una decisión, a las preferencias de las varias personas implicadas en ésta. La forma en que se perciban sus intereses en relación con los propios también cambiará conforme aumente la experiencia. Incluso si es el egoísmo infantil de donde todos partimos, éste parece estar combinado con la confianza en los padres y con la fe en la facilidad de comunicación de los sentimientos. En las relaciones de padres e hijos y otras relaciones íntimas, dice Hume, el otro «nos comunica todas las acciones de su mente, nos confía sus más íntimos sentimientos y afectos, y nos permite observar en el instante mismo en que se producen, todas las emociones que puedan ser causadas por un objeto» (*T.*, p. 353; *Tr.*, pp. 484-485). De donde partimos, en la infancia, parece ser del optimismo acerca de la facilidad para la comprensión mutua, incluso sin lenguaje, y acerca de la armonía de las distintas voluntades. Lo que puede que tengamos que aprender, por medio de la experiencia, es que el conflicto de voluntades es probable, que ocultar los propios sentimientos puede ser prudente, y que la falta de comprensión es frecuente. Las propias versiones de Hume sobre las actitudes de la infancia (por ejemplo en el libro segundo del *Tratado*, en la sección «Del amor por familiares y conocidos») muestran un recuerdo o fantasía extraordinariamente fuerte de dicha confianza e intimidad armoniosa entre padres e hijos. Ve a padres e hijos enorgulleciéndose de los logros del otro, no compitiendo en eminencia. «Nada hay que produzca una mayor vanidad que alguna cualidad brillante en las personas con quienes nos relacionamos» (*T.*, p.

338; *Tr.*, p. 467).¹¹ Pero este idilio de intereses comunes, voluntades concertadas, orgullo y afirmación de uno mismo compartidos, se ve pronto interrumpido por la experiencia de lo que Hume llama «contrariedad», y esa «comparación» o competencia que interfiere con la simpatía y la cooperación. Una dimensión importantísima del desarrollo moral que uno buscaría en la teoría moral Humeana sería, precisamente, la interacción de lo que él llama los principios opuestos de la simpatía y la comparación. Aunque en su teoría la simpatía es de lo que principalmente depende la moralidad; su opuesto, el principio de la comparación (un juicio apropiado respecto a cuándo nuestros intereses entran o podrían entrar en conflicto con los ajenos y respecto a qué es lo que en ese caso nos corresponde) también juega un papel no poco importante en la formación de un sentido de la virtud de la justicia, tal y como él la describe. Pero el problema interpersonal al que las distintas versiones de la moralidad dan mejor o peor solución, según Hume, es el problema de cómo *minimizar* la oposición de intereses, de cómo organizar la vida de tal forma que sea la simpatía, no la comparación hostil, el principio que relacione nuestros deseos con los de nuestro prójimo. Mientras que en el modelo más contractual la moralidad regula y arbitra cuando los distintos intereses se oponen, desde un punto de vista Humeano, (como según el criterio de las niñas de Gilligan) la principal tarea de la moralidad es organizar las situaciones de otro modo, de tal manera que los intereses no se opongan.

Existe, según Hume, una íntima interacción entre la operación de la simpatía y la conciencia de los intereses propios. Puede parecer que sólo en relación a algún sentido ya fijo acerca de cuáles son y cuáles no son mis propios deseos, podría reconocer cualquier reacción mía como simpatía hacia los deseos de otros. Pero de hecho, según Hume describe el funcionamiento de la simpatía, ésta sirve en la misma medida para determinar, por medio de la expansión externa así como del reforzamiento del núcleo interior, lo que cuenta como «mis intereses». Dado que él piensa que todo deseo humano languidece si no recibe una reverberación de simpatía procedente de otro (*T.*, p. 363; *Tr.*, p. 497), entonces a menos que alguien simpatice con mis placeres «egoístas», éstos no continuarán. Pero el hecho de que otro simpatice conmigo de esta forma, hace que ese placer sea menos estrictamente egoísta, más «fértil»

¹¹ [El original dice «Nothing causes greater vanity than any shining quality in our relations». Félix Duque traduce «relations» en un sentido muy amplio: «personas con las que nos relacionamos». Parece, sin embargo, que en el contexto en que Annette Baier usa esta cita tiene más sentido entender «relations» en su sentido más restringido de «familiares» o «parientes».]

para los otros, evocando también en mí una simpatía hacia la simpatía que el otro siente hacia mí (una «doble reverberación») y una agradecida disposición a simpatizar con los placeres de aquel, con tal de que esta simpatía no sea ahogada por la comparación de nuestro respectivo estatus social. Por lo tanto, Hume puede decir que **«parece una suerte que la presente teoría no entre en esa vulgar disputa relativa a los grados de benevolencia o amor a sí mismo, que prevalecen en la naturaleza humana»** (*E.*, p. 271; *I.M.*, p.134).

Hume tiene un conocido concepto fluido de la identidad personal, y los límites flexibles del yo que él reconoce, funcionan de manera interesante en su psicología moral. Podría decirse que, en una versión Humeana del desarrollo moral, la principal tarea sería trabajar con miras a una versión de uno mismo y de los propios intereses que potencie la riqueza de las futuras satisfacciones propias, a la vez que minimiza la probable oposición entre los intereses propios y los del prójimo. Esta es una tarea tanto individual como social, asunto de los «artificios» sociales que dividen el trabajo a fin de incrementar, no disminuir, la capacidad real de todos los trabajadores, que aúnan las fuerzas de tal manera que no sólo el poder colectivo sino el de cada persona se vea aumentado, y que hacen que nos veamos «menos expuestos al azar y la casualidad gracias al auxilio mutuo» (*T.*, p. 485; *Tr.*, p. 654). La incrementada fuerza, capacidad y seguridad que proveen las instituciones sociales aceptables, dice más adelante, deben ser un «sistema de acciones realizadas por la sociedad entera..., inmensamente provechoso para el conjunto y para cada una de las partes» (*T.*, p. 498; *Tr.*, pp. 668-669). Esto puede parecer un requerimiento demasiado elevado, que ningún conjunto de instituciones ha logrado jamás. Pero si recordamos las interminables satisfacciones que la ampliación del interés propio por medio de la simpatía puede dar a las personas Humeanas, entonces vemos que un conjunto de instituciones que realmente previniera las oposiciones de interés, podría desde luego crear un aumento infinito, o al menos indeterminado, de la capacidad de disfrute (tal y como describe en *T.*, p. 365; *Tr.* pp. 499-500). Que estas satisfacciones incrementadas tengan de hecho lugar o no, dependerá no sólo de la naturaleza de las instituciones, sino también de los individuos cuyas vidas éstas estructuran; **«una criatura absolutamente maliciosa y rencorosa»** o incluso un hombre de **«fría insensibilidad y de temperamento estrechamente egoísta»** (*E.*, pp. 225-226; *I.M.*, pp. 75-77) no obtendrán infinitas ventajas ni de las mejores instituciones. Hume sostiene, quizá de manera demasiado optimista, que dadas unas costumbres educativas y unas instituciones media-

namente aceptables, estas desagradables criaturas serán «**monstruos imaginarios**» (*E.*, p. 235; *I.M.*, p. 88), no posibilidades reales (excusa las acciones de Nerón mencionando sus motivos para tener miedo, y las de **Traseas** por su «**afectado rencor**»).

Una dimensión del desarrollo moral, de acuerdo con una versión Humeana de la moralidad, será entonces el cambio en el concepto del interés propio. «**Estimo al hombre cuyo amor a sí mismo está dirigido por cualquier medio de tal modo que le hace interesarse por los demás y ser servicial para la sociedad**» (*E.*, p. 297; *I.M.*, p. 170). Pero igualmente importante, y quizá de desarrollo más lento en las mujeres de nuestra sociedad, es juzgar de manera realista cuando nuestras virtudes morales están siendo explotadas por otros, cuando hay una «conspiración» de quienes son de temperamento más **estrechamente egoísta** y de mayor astucia, que se aprovechan de aquellos cuyas generosas virtudes alaban y potencian, pero no envidian ni estimulan. Un debido orgullo es una virtud Humeana, y no se puede estar orgulloso de tolerar la explotación. Aún así, una valoración realista de los relativos costes y beneficios que los esquemas cooperativos tienen para sus varios participantes y una oposición a tolerar un estatus de segunda clase, requieren una estimación realista de cuánto provecho real obtienen los «**de temperamento estrechamente egoísta**» de su explotación del amor propio de otros, siendo este último un amor propio más generoso y más dispuesto a incluir a los demás. Según Hume, los astutos y egoístas no están en mejor situación que sus víctimas; al contrario, ellos son «las mayores víctimas». Lo peor que el explotado puede hacer para mejorar su situación es intentar imitar la psicología de sus explotadores. Lo difícil es controlar la justicia de los esquemas sociales, estar atento a los derechos propios y a los derechos del grupo, sin que por ello el debido amor propio se vea reducido a estrecho egoísmo en su versión «moralizada», a insistencia en los propios derechos, incluso cuando al obtenerlos uno no gana nada y los demás pierden. El sentido de lo que nos corresponde puede fácilmente degenerar en ese *amour propre* que es el enemigo de la clase de *amour-de-soi* sociable y amistoso que Hume, como Rousseau, considera el ideal moral para los seres humanos.

¿Habrà algo semejante a la diferencia de niveles de Kohlberg en el desarrollo moral de las pasiones Humeanas, si consideramos éste como un cambio en el concepto de uno mismo en relación con el prójimo, en nuestra habilidad para comprender conflictos reales o probables, en nuestra capacidad para simpatizar con las reacciones de otros, capacidad desarrollada a través de la experiencia y la

maduración? Para Hume, uno de los rasgos que definen una respuesta moral es que sea respuesta a una respuesta; que sea cuestión de reflexión¹², que sea un sentimiento orientado a sentimientos. Se podría postular una diferencia bastante clara entre niveles de «reflexión»¹³ (paralela al aumento de capacidad crítica en Kohlberg) si se distingue la mera habilidad para simpatizar (y para reaccionar negativamente ante los sentimientos de otros) que muestran los niños pequeños (una especie de respuesta proto-moral) de la versión más legítima de esta habilidad que aparece cuando simpatizamos con otros como portadores de derechos en algún esquema convencional, y cuando simpatizamos con sus resentimientos ante un insulto o perjuicio (una respuesta de nivel dos), logrando una especie de simpatía, comparación, conciencia de uno mismo y reconocimiento de conflictos de intereses, oficialmente «secundados». La categoría de respuesta realmente moral se reservaría para el giro reflexivo¹⁴ de esta capacidad para la simpatía, la auto-definición y el reconocimiento del conflicto, para ver si es capaz de «soportar su propia imagen»¹⁵. Esto llevaría consigo la evaluación comparativa, aunque dotada de simpatía, de diferentes estilos de auto-definición, de distintas maneras de aguardar los conflictos y resolverlos, de inhibir o cultivar la simpatía. El concepto Humeano de «reflexión»¹⁶ realiza la misma clase de labor que la razón Kantiana; separa a los maduros y moralmente críticos de los meros conformistas. Una teoría moral que desarrollara los puntos fuertes de la actitud moral de las mujeres de Gilligan podría hacer buen uso de este concepto Humeano.

Para terminar, voy a volver brevemente a la cuestión de cómo esta juiciosa teoría moral de Hume podría permitirle a su autor hacer los comentarios sexistas que aparentemente hizo. Pienso que ahora estamos en posición de ver hasta qué punto pudieron ser inocentes, muestra de su realismo social, de su negativa a idealizar los hechos. Las mujeres de su sociedad *eran* inferiores en fuerza corporal y en logros intelectuales. No son éstas, sin embargo, las facultades más importantes para alguien que cree que la razón debe ser esclava de las reflexivas y moralizadas pasiones. Lo que más importa, a la hora de juzgar la sabiduría moral, son los sentimien-

¹² [Ver nota 9]

¹³ [Ver nota 9]

¹⁴ [Ver nota 9]

¹⁵ [*T.*, p. 821. «bear its own survey» en el original (*T.*, p. 620). Tiene más sentido, en el contexto en que la autora utiliza esta referencia, traducir «survey» por «examen» o «inspección».]

¹⁶ [Ver nota 9]

tos rectificados, la imaginación y el don cooperativo. En eso Hume nunca juzga a las mujeres inferiores. Sí las llama el sexo «temeroso y piadoso», y eso constituye para él una crítica, pero dado que él vincula estas dos características con la impotencia, este diagnóstico concuerda con sus análisis más directos sobre el poder de las mujeres. En esos análisis se esfuerza no sólo en intentar señalar la subordinación de sus intereses a aquellos de los hombres en las instituciones existentes (el matrimonio en concreto), sino también en mostrar a las mujeres dónde radica su poder, si quisieran cambiar la situación.

Como él señala, un interés por «la propagación de nuestra especie» es normal en hombres y mujeres, pero cada uno de nosotros necesita la cooperación de un miembro del otro sexo para promover este interés, y una «observación anatómica, tan trivial» (*T.*, p. 571; *Tr.*, p. 759) nos muestra que ningún hombre puede saber que su especie se ha propagado a menos que pueda confiar en que una mujer le sea sexualmente «fiel», o en que esté al tanto de la paternidad de cualquier hijo que lleve y le diga la verdad sobre ella. Esto proporciona a las mujeres una gran posibilidad de amenaza (quizá hasta el punto de ser peligrosa), en cualquier disputa con los hombres; un poder muy diferente de cualquiera de los que acompañan a «**las insinuaciones, las mañas y los encantos**» (*E.*, p. 191; *I.M.*, p. 31) que Hume había invocado como suficientes para romper cualquier conspiración contra ellas. La falta de auto-suficiencia de las personas desde el punto de vista reproductivo que va a subrayar en los párrafos siguientes, y la necesidad que tiene el hombre de una mujer de confianza para satisfacer su supuesto deseo de una descendencia que pueda reconocer como suya (un deseo que Hume había subrayado en la sección del *Tratado* «De la castidad y la modestia»), endurecen, en cierta medida, las delicadas manos del encantador y bello sexo. Hume proporciona muchas descripciones en su *History y Essays* de mujeres fuertes e independientes, y medita largamente sobre la cuestión de si el coste de sus voluntades de hierro y su independencia sea una pérdida de aquellas virtudes morales que él, precisamente, admira, y que encuentra más a menudo en las mujeres que en los hombres; las virtudes «blandas», no guerreras y compasivas. ¿Es necesario que las mujeres, al dejar de ser temerosas y serviles, dejen también de ser expertas en el cuidado, y en el cuidado mutuo? Su fábula moral de una mujer liberada que elige ser madre soltera (en «De los prejuicios morales») sugiere que no; que evitar la dependencia servil respecto a los hombres puede combinarse con las virtudes del cuidado y la responsabilidad; que el orgullo y al menos algunas formas de amor, pueden combinarse.