

## ESTUDIOS

# *¿En qué sentido es relativista David Hume?*

## *In what sense is David Hume a relativist?*

AGUSTÍN ARRIETA URTIZBEREA

*Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia  
Universidad del País Vasco*

Recibido: 11-11-2008

Aprobado definitivamente: 13-01-2009

### RESUMEN

En este trabajo tratamos de esclarecer en qué sentido Hume es relativista con relación a la ética y a la estética. El sentimentalismo inherente a su ética y estética hace que, desde el punto de vista de algunos intérpretes, Hume sea un relativista radical con respecto a dichos ámbitos. Sin embargo, tanto el innegable sentimentalismo de Hume como su supuesto relativismo requieren un profundo estudio. Nos valdremos del concepto de *regla general* para analizar las relaciones entre sentimentalismo y relativismo, y finalmente argumentaremos que si bien tiene sentido calificar a Hume como *relativista*, su relativismo es moderado y sensato.

### PALABRAS CLAVE

RELATIVISMO, HUME, REGLA GENERAL, ÉTICA, ESTÉTICA

### ABSTRACT

In this paper we will try to elucidate in what sense Hume is a relativist concerning ethics and aesthetics. According to some interpreters' views, Hume's sentimentalism with respect to ethics and aesthetics implies that Hume is what we could call a radical relativist. However, both Hume's sentimentalism and his alleged relativism need a deep analysis. We will analyze the relationship between sentimentalism and relativism based on the concept of general rule. Finally we will argue that, even though Hume may be labelled as a relativist, his relativism is moderate and sensible.

### KEYWORDS

RELATIVISM, HUME, GENERAL RULE, ETHICS, AESTHETICS

EN EL MARCO del pensamiento de David Hume las reflexiones acerca de la ética (o de la moral, si se prefiere) y de la estética ocupan un lugar destacado, si bien Hume sea probablemente más conocido por sus consideraciones epistémicas y (anti)metafísicas. Lo bueno (la virtud), lo malo (el vicio), lo bello y lo feo son objeto de estudio a lo largo de toda su obra. Los predicados éticos y estéticos (*es bueno, es bello,...*) y las supuestas propiedades que expresan dichos predicados tienen un tratamiento relativamente original en la obra de Hume. Hume considera que dichas propiedades son semejantes a las que Locke denomina *cualidades secundarias* (calor, colores y sonidos, por ejemplo). Por ello, cualquier descripción de dichas propiedades pasa necesariamente por consideraciones acerca de los sentimientos y del gusto (ético o estético) del observador. Hay que destacar que las reflexiones de Hume sobre estética contribuyen a la comprensión de sus ideas con relación a la ética, y viceversa. En ocasiones dichas reflexiones se intercalan sin mediación alguna. Hay una estrecha relación entre la ética y la estética de Hume.

Esas características han hecho que en ocasiones se interprete su posición acerca de la ética y de la estética como *relativista*.<sup>1</sup> El relativismo que habitualmente se plantea con respecto a algunas cualidades secundarias (colores, por ejemplo) o con respecto a los juicios o proposiciones sobre las mismas, se extiende, en el caso de Hume, a las propiedades éticas y estéticas o a los juicios acerca de ellas.<sup>2</sup> La incorporación de aspectos relacionados con el gusto y los sentimientos del observador, la constatación de la existencia de una amplia variabilidad en dichos ámbitos («Sobre gustos no hay nada escrito») y el hecho de que Hume analice de forma análoga los juicios éticos y estéticos, todo ello, hace que se plantee de forma natural el problema del relativismo tanto con relación a la estética como a la ética.<sup>3</sup>

Sin embargo, a nuestro parecer, no está claro cuál es el significado del término *relativismo* en esta interpretación. El objetivo de este trabajo es doble. En primer lugar, se trata de esclarecer en qué sentido cabe acusar de relativista a Hume, para, en segundo lugar, justificar que dicho relativismo (si así puede denominarse) no es en ningún caso ese relativismo amenazante que parece que se tiene en mente cuando se trae a colación, por ejemplo, el relativismo de Protágoras.<sup>4</sup>

Resumimos anticipadamente la tesis general que tratamos de defender. A pesar del *sentimentalismo* inherente a la teoría de Hume, parece claro que

1 Véase T. M. Costelloe 2007, caps. 5 y 6 especialmente. El lector puede encontrar en dichos capítulos numerosas referencias de obras en las que se habla del relativismo humeano.

2 Aunque, en general, hablaremos de *juicios*, en ocasiones *preferencia* o *proposición* pueden resultar términos más adecuados.

3 T. Penelhum 1992, pp. 148-149.

4 La verdad es que tampoco es obvia la caracterización del relativismo de Protágoras.

Hume tiene un discurso con claro tono no-relativista. Hume llega a afirmar que es tan erróneo comparar (estéticamente hablando) las obras de Ogilby y Milton como comparar por su tamaño una topera y el monte Teide.<sup>5</sup> ¿Pero es eso posible? ¿Es posible combinar sentimentalismo y no-relativismo? Nuestro objetivo es justificar en qué medida es posible, ya que Hume se mueve en esas aguas revueltas. El resultado podría denominarse *relativismo moderado*. En cualquier caso, se trataría de un relativismo sensato, no peligroso.

### I. LA INTUICIÓN RELATIVISTA

Sea  $p$  un juicio en el que se afirma (aparentemente) que  $a$  es  $P$ . El relativismo sobre  $p$  constituye una tesis acerca de sus condiciones de verdad. ¿Cuáles son las condiciones de verdad de  $p$ ? La respuesta estándar sería decir que  $p$  es verdadero si y sólo si  $a$  es  $P$ . El relativista, sin embargo, considera que esas condiciones de verdad de  $p$  son incompletas: hay un parámetro oculto, habría que añadir algo así como: *según  $x$* . Así pues, puede ocurrir que  $a$  sea  $P$  según  $u$  y que, a su vez,  $a$  no sea  $P$  según  $v$ . El relativista afirmarí que  $u$  y  $v$  discrepan con respecto a si  $a$  es  $P$  y que además ni  $u$  ni  $v$  yerran o están equivocados. Es decir, tan justificada estaría una respuesta como la otra.

Si tomamos en consideración el juicio:

(1) *Mystic River* es una excelente película

El relativista afirma que la verdad del juicio (1) depende de un parámetro oculto. Así, por ejemplo, según Juan, (1) es un juicio verdadero; no así según Pedro. Además ni Juan ni Pedro se equivocan; no tiene sentido un debate o discusión entre Juan y Pedro, en aras a que uno de los dos muestre al otro que está en un error.

*Prima facie*, el sentimentalismo (Hume sería un sentimentalista) implica este relativismo. El sentimentalismo puede ser caracterizado de la siguiente forma:

$a$  es bueno si y sólo si  $a$  provoca un sentimiento favorable en el observador  $x$ .

Esto quiere decir que puede ocurrir que  $a$  sea bueno para Juan, y no para Pedro, en virtud de que los sentimientos de ambos difieren. Además ni Juan ni Pedro se equivocan, ya que un sentimiento (favorable o no) se tiene o no se tiene, y no cabe hablar de sentimientos erróneos. A partir del sentimentalismo, pues, hemos concluido el relativismo.

5 D. Hume 1757, par. 8 (seguimos la distribución en párrafos propuesta por Gracyk).

Puede ocurrir que uno sólo sea relativista con respecto a determinada clase de juicios. Por ejemplo, el relativista considera (puede considerar) que las condiciones de verdad de (2) sí son absolutas:

(2) *Mystic River* dura dos horas y 10 minutos

(2) es verdadero si y sólo si *Mystic River* dura dos horas y 10 minutos. No hace falta parámetro alguno. Si dos personas discreparan con respecto al valor veritativo de (2), parece ser que todas nuestras intuiciones apuntan a que una de las dos personas estaría ineludiblemente equivocada.

Juicios estéticos como (1) constituyen clásicamente tierra de abono para el relativista. Si la estética y la ética, dicho gráficamente, van de la mano, como ocurre en la obra de Hume, la sombra del relativismo amenaza también a la ética. Y, como veremos, el relativismo ético tiene una mayor enjundia, por peligroso.

## II. EL ÁMBITO DE LOS JUICIOS GUSTATIVOS Y EL RELATIVISMO ACERCA DE LOS MISMOS

El relativista se ha hecho fuerte de forma tradicional en el ámbito de los *juicios gustativos*. Por juicios gustativos podemos entender aquellos que tienen como componente algún predicado relacionado con el gusto y/o con los sentimientos de algún observador o individuo implicado. No es nuestro objetivo precisar rigurosamente dicho ámbito; sin embargo, para los objetivos de este trabajo, algunos ejemplos pueden permitirnos delimitarlo de forma suficiente.

(3) y (4) son ejemplos de juicios gustativos:

(3) Los hongos son exquisitos

(4) Andar en noria es divertido

En los juicios gustativos una cláusula del tipo *según x* encaja sin mayores problemas. En el pensamiento de Hume los juicios estéticos y éticos también parecen pertenecer al conjunto de los juicios gustativos. Recuérdese, por ejemplo, la importancia del concepto de gusto en la estética de Hume.

En una perspectiva humeana, pues, tanto (1) como (5) pueden considerarse juicios gustativos.

(5) Es (moralmente o éticamente) bueno cumplir las promesas

Cabe avanzar una tesis que se justificará progresivamente a lo largo del trabajo. En los textos de Hume, no hay reflexiones sistemáticas sobre juicios gustativos del tipo (3) y (4). Sin embargo, sus reflexiones acerca de enunciados o

juicios como (1) y (5) no son sólo frecuentes sino también sistemáticas, a pesar de la variedad de interpretaciones que han inspirado. La tesis que se avanza es la siguiente: Hume no es un relativista (radical, en el sentido que se precisará) ni con relación a la ética ni con relación a la estética, como tampoco lo es en el ámbito epistémico. Es más, sus reflexiones acerca de esos tres ámbitos siguen caminos paralelos como veremos más adelante. Ese es un aspecto fundamental en nuestra reflexión. Sin embargo, juicios gustativos del tipo (3) y (4) no parecen, en general, preocuparle en exceso (aunque quizá con respecto a (3) sea razonable pensar que Hume podría proponer una reflexión análoga a la llevada a cabo con respecto a la estética. Piénsese en el pasaje del Quijote en *La norma del gusto*. En dicho pasaje se habla del vino, del buen vino). Esta despreocupación por determinados juicios gustativos puede interpretarse de la siguiente forma: no hay mayor problema con el relativismo radical si nos circunscribimos a juicios gustativos ajenos a los ámbitos de la ética y de la estética. O acaso ¿es preocupante que las condiciones de verdad de (3) y (4) sean aquellas que el relativismo radical propone? Efectivamente, Juan puede pensar que los hongos son exquisitos, mientras que Pedro no piensa lo mismo. No parece que haya mayor problema por el hecho de aceptar un relativismo acerca de la exquisitez de los hongos (si bien caben argumentos que justifiquen una mayor objetividad). No está entre los objetivos de este trabajo abordar esa cuestión. A pesar de todo, sí parece claro que con relación a los juicios estéticos Hume sí está interesado en defender un no-relativismo o un relativismo no-radical (recuérdese el ejemplo del Teide y de la topera), a pesar del sentimentalismo. Lo mismo cabe afirmar con respecto a la ética y a la epistemología. En la obra de Hume ética, estética y epistemología van de la mano.

### III. EL RELATIVISMO DEÍCTICO Y EL RELATIVISMO RADICAL

Hemos descrito la intuición ligada al relativismo radical. ¿Pero cabe precisar dicha intuición?

Hay cierta manera de interpretar lo que anteriormente hemos denominado *relativismo radical* que hace que los juicios considerados relativistas se analicen, en lo que a las condiciones de verdad se refiere, de forma análoga al siguiente caso:

(6) Yo soy norteamericano

(6) es un juicio verdadero, cuando es George Bush Jr. el proferente; en cambio, si el proferente es Fidel Castro, (6) es falso. (6), pues, es verdadero o falso *según quién sea el proferente*.

Si el juicio (1) fuera análogo al juicio (6), tendríamos que entender que en el juicio (1) hay un parámetro oculto de naturaleza deíctica. Por ejemplo,

(1\*) *Desde mi punto de vista, Mystic River es una excelente película*

Obviamente si (1) se interpreta como (1\*), entonces obtenemos un cierto tipo de relativismo, ya que (1) es verdadero si Juan es el proferente; contrariamente, (1) es falso si el proferente es Pedro.

Sin embargo, esta interpretación deíctica de la intuición relativista tiene un serio problema. Supongamos que Pedro dice:

(7) *Mystic River no es una excelente película*

El proferente, Pedro, está afirmando, según la interpretación deíctica en cuestión, *que desde el punto de vista de Pedro, Mystic River no es una excelente película*. ¿Hay contradicción o razones para la controversia entre las afirmaciones de Juan y Pedro? Bajo esta interpretación de la intuición relativista, si Juan profiere (1) y Pedro profiere (7) (no-(1)), nadie podría decir que se está produciendo una colisión o contradicción entre lo que ambos afirman. O ¿acaso se contradicen entre sí Castro y Bush cuando este último afirma (6) y el primero afirma no-(6)? ¿Acaso Castro niega lo que Bush afirma? No: Castro dice que Castro no es norteamericano, mientras que Bush dice que Bush es norteamericano. No hay contradicción ni discrepancia entre lo que ambos dicen. No tiene sentido una discusión entre ambos, ya que no hay colisión real entre sus afirmaciones (o entre las proposiciones que afirman).

La intuición del relativista radical parece, sin embargo, otra: caben juicios contradictorios sin que ninguno de los dos juicios, por decirlo así, yerre (los dos juicios pueden ser igualmente verdaderos). Por la vía deíctica preservamos la idea de que nadie yerra. Sin embargo, los supuestos juicios contradictorios no son tales. En realidad, son juicios que expresan contenidos ajenos, contenidos que no están relacionados (como el relativista radical requiere). En este sentido la interpretación deíctica del relativismo no parece satisfacer las exigencias del relativista radical. Diversos autores han intentado precisar la intuición relativista radical siguiendo caminos emparentados con el relativismo deíctico, pero corrigiendo el problema de este último.<sup>6</sup>

A nuestro entender, Hume en ningún caso podría aceptar la posición relativista, ni en el sentido del relativismo deíctico, ni en el sentido de otros relativismos que pretendieran *ajustar* el relativismo deíctico para dar cuenta de la intuición relativista.

6 Véase, por ejemplo, M. Kölbel 2004 y P. Lasershon 2006. En general, se trata de dar forma a la intuición relativista sobre la base de la teoría que Kaplan propone para las expresiones deícticas. Véase D. Kaplan 1989.

Hume toma una senda alejada del relativismo déictico en cualquiera de sus versiones. Veámoslo.

#### IV. CARACTERÍSTICAS DE LA PROPUESTA DE HUME

En general, la estrategia de Hume para bloquear la implicación que va del sentimentalismo al relativismo es la siguiente: se trata, por un lado, de fijar el observador implicado. Por otro lado, se trata de uniformar el sentimiento implicado. Ambos aspectos de la estrategia están íntimamente relacionados.

Veamos una primera versión de la estrategia de Hume. Progresivamente iremos refinando dicha versión.

*a* es bueno si y sólo si *a* provoca un sentimiento S favorable en el observador *G*, donde *G* es un observador que representa adecuadamente a todo ser humano.

Esa es la estrategia general que Hume sigue para compatibilizar sentimentalismo con no-relativismo (radical). Sin embargo, muchas matizaciones y precisiones resultan pertinentes. En particular, hay que delimitar con mayor precisión tanto S como G.

(A) La delimitación del observador G asume, en el pensamiento de Hume, que hay una forma de sentir uniforme propia de la especie humana. En palabras de Hume: «La noción de moral implica un sentimiento común a toda la humanidad, el cual recomienda el mismo objeto a la aprobación general, y hace que cada hombre, o que la mayoría de los hombres, coincida en la misma opinión o decisión acerca de dicho objeto.»<sup>7</sup> Es claro que para Hume cabe hablar del sentimiento S asociado con la especie humana en tanto que asume cierta uniformidad. Por ello, tiene sentido asumir la existencia de un representante de la especie. Sin embargo, Hume reconoce que son varias las circunstancias que pueden alejar a un individuo particular de ese representante de la especie. Hume expone algunos de las razones que nos pueden desviar del buen camino: la ignorancia, el prejuicio, la falta de delicadeza, etc.<sup>8</sup> Piénsese en el caso de la visión de colores, y los trastornos que pueden desviarnos de la visión normal: defectos en los órganos visuales, condiciones ambientales desfavorables, etc. Todo ello alejaría a un vidente particular de lo que consideramos *visión normal*. De forma análoga, y a pesar de las dificultades, Hume considera que cabe delimitar un buen representante de la especie que ocupe el lugar de G en la definición arriba señalada.

7 D. Hume 1993, p. 155.

8 D. Hume 1757, par. 23.

(B) Juicios como (1) no se deben interpretar con relación al *sentimiento inmediato* que suscita *Mystic River* sobre algún espectador (ni tan siquiera sobre el espectador G). Se trata, más bien, de un sentimiento que constituye el final de un proceso con cierto grado de sofisticación: un sentimiento identificable con el proceso denominado *gusto*. Hume está lejos de defender que un juicio ético o estético sea o la mera expresión de un sentimiento inmediato o la descripción del mismo. Hume no es ni expresivista ni descriptivista (en el sentido señalado). En realidad, para Hume tras un juicio ético o estético hay un estándar o norma vinculado con el gusto, y las evaluaciones éticas y estéticas expresadas en dichos juicios dependen de ese estándar o norma ético y estético respectivamente. El propio hecho de juzgar ya presupone la existencia de un estándar. Juicios como (1) (*Mystic River* es una excelente película), a diferencia de (8), presuponen un estándar, presuponen que puedan ser calificados como erróneos o no.

(8) Sentí gran satisfacción viendo *Mystic River*

El ser humano está dotado naturalmente de determinadas facultades y capacidades gustativas, y sobre las mismas debe cultivarse el gusto con el que se vincula ese sentimiento que resulta esencial en todo juicio ético y estético. Esa educación o cultivo del gusto está sometida a una serie de contingencias que hace que el proceso pueda ser exitoso o, contrariamente, un fracaso. En cualquier caso, hay que subrayar que estamos ante un proceso complejo. Cuando Hume habla de sentimientos morales o estéticos, pues, habla de sentimientos con un alto grado de sofisticación. Este proceso, gestado sobre la base de una naturaleza humana supuestamente uniforme, tiende hacia una norma.

(C) *La norma del gusto* es la obra más detallada de Hume con respecto a los juicios estéticos. En esa obra, llama la atención que Hume vincula lo que él denomina *reglas generales* con la norma del gusto ('ético y estético', cabría decir) y con el sentimiento estético. En ocasiones habla de *reglas generales del arte*, en otras se refiere a las *reglas generales de composición* y también utiliza las expresiones *reglas de la crítica* o *reglas de lo bello*.<sup>9</sup> En cualquier caso, Hume habla de reglas generales, y el gusto se gesta alrededor de dichas reglas, y, por ende, el sentimiento estético también. Por esta senda, los juicios éticos y estéticos distan de ser la mera expresión o descripción de nuestras apetencias o sentimientos inmediatos.

¿Pero cuál es la naturaleza de esas reglas generales? El tratamiento más detallado del concepto de regla general lo encontramos en el *Tratado*.<sup>10</sup> El

9 Véase D. Hume 1757, pars. 9, 10 y 16.

10 Véase la parte tercera (*Del conocimiento y la probabilidad*) del libro primero del *Tra-*



contexto en el que Hume se ocupa del concepto de regla general no está relacionado, en principio, ni con la ética ni con la estética. Hume se está ocupando de una cuestión epistémica: ¿qué modelos o patrones seguimos cuando fijamos o formamos nuestras creencias? Especialmente se ocupa del testimonio y del modelo de razonamiento causal. En contra de algunas interpretaciones, para Hume no todos los modelos de formación de creencias están en un mismo nivel. Es decir, Hume no se limita a describir los distintos modelos. Más concretamente, Hume hace dos tipos de distinciones *normativas*. El primer tipo de consideración normativa afecta internamente al modelo de razonamiento causal. Hume distingue entre probabilidad filosófica y no filosófica, es decir, entre *aplicaciones adecuadas e inadecuadas dentro del modelo de razonamiento causal* o entre dos influencias de las reglas generales.<sup>11</sup> Una aplicación no adecuada (no filosófica o, lo que Hume denomina, primera influencia de las reglas generales) del modelo de razonamiento causal nos puede llevar a pensar que la posición de las manillas de mi reloj es la causa del movimiento de las campanas, ya que cada vez que las manillas de mi reloj marcan las diez, oigo las campanas de la iglesia. Para evitar esos usos inadecuados, provocados por tendencias de la imaginación, Hume hace referencia a la segunda influencia de las *reglas generales* que, obviamente, regula e introduce *correcciones* en el juego o modelo del razonamiento causal. Bajo la segunda influencia de las reglas generales aprendemos a distinguir las circunstancias accidentales de las que no lo son. Esta segunda influencia es en el fondo el resultado de una práctica con el modelo de razonamiento causal: es un saber-cómo refinado.

El segundo tipo de consideración normativa afecta a la prioridad que el modelo de razonamiento causal tiene sobre otros modelos epistémicos (sobre el testimonio, por ejemplo).

Hume retoma el concepto de regla general en *La Norma del Gusto*. Hume habla de *reglas generales*, y la norma del gusto es ese conjunto de reglas. El gusto y el sentimiento estético, por lo tanto, pivotan sobre dicha norma. Por esa vía, gracias a la existencia de esas reglas, cabe corregir nuestras apreciaciones estéticas primarias (que son la primera influencia de las reglas generales). El sentimiento está vinculado a esa norma que los juicios presuponen. Juicios como (1) no son la declaración o la expresión de lo que alguien siente ante una película. Hay que distinguir entre afirmar (1) y afirmar (8). (1) es un juicio que, en la visión de Hume, ya presupone la existencia de un estándar que existe como norma reguladora (por muchas que sean las dificultades para su determinación).

*tado de la Naturaleza Humana* de Hume: esto es, (T 1.3). En particular, (T 1.3.9 - en adelante). (Las referencias al *Tratado* se hacen siguiendo el método estándar con respecto a la edición de Norton y Norton).

11 (T 1.3.13.7-12).

Cuando juzgamos (1), estamos dispuestos a defendernos, estamos dispuestos a argumentar. El juicio (1) invita al debate racional. (8) no es tan siquiera un juicio estético.

En el caso del modelo de razonamiento causal, esas reglas generales recogen la experiencia acumulada acerca de la relación entre causas y efectos. Esas reglas no están escritas en ningún lugar. Ese conjunto de reglas es de naturaleza *a posteriori*, y responde a una práctica: son una abstracción ideal de una práctica. Como Hume afirma: «Todas las reglas de esta naturaleza son muy fáciles de inventar, pero extremadamente difíciles de aplicar».<sup>12</sup> Efectivamente, hacer un listado de las reglas puede ser relativamente sencillo, pero la aplicación de esas reglas entraña una gran dificultad, debido a la complejidad de las circunstancias particulares.

Costelloe proporciona una serie de ejemplos con relación a las reglas generales.<sup>13</sup> Piénsese en un conjunto de reglas que definiesen cómo se cocina bien o cómo se escribe bien. Estas reglas se gestan sólo a partir de un saber-cómo, de una práctica. La práctica, el saber-cómo, está en el origen de esas reglas. Por ejemplo, en el caso del modelo de razonamiento causal, las reglas representan idealmente una práctica que surge naturalmente. Según Hume, todos (en condiciones normales) aplicamos el modelo de razonamiento causal de forma natural. De la experiencia *se derivan* ciertas reglas que incorporan normatividad en el propio modelo. En consecuencia, en virtud de dicha experiencia somos capaces de dar forma a unas reglas generales que tienen capacidad normativa con respecto al propio modelo de razonamiento causal. El conjunto de reglas tiende a ser la expresión de un ideal que a su vez representa una práctica determinada. Sin embargo, la naturaleza de la derivación de las reglas generales a partir de la experiencia tiene aspectos problemáticos. En ocasiones, parece que Hume piensa en las reglas como generalizaciones inductivas: «(dichas reglas) tienen el mismo fundamento que el que corresponde a las ciencias prácticas: la experiencia. No son más que observaciones generales que se refieren a lo que universalmente produce placer, en todo país y en toda época».<sup>14</sup> Se está refiriendo al fundamento de las reglas generales (de composición). Sin embargo, esta no puede ser una buena interpretación, a pesar de las apariencias. Si así fuera, las reglas generales serían fruto de un proceso o derivación racional.<sup>15</sup> Hume es un anti-racionalista en cuestiones de ética y estética. Posteriormente volveremos a esta cuestión. Además, si las reglas generales fueran meras generalizaciones el

12 (T 1.3.15.11) (En D. Hume 1992, p. 260).

13 T. M. Costelloe 2007, pp. 8-9.

14 D. Hume 1757, par. 9 (la traducción es nuestra).

15 *Racional* en el sentido en el que el descubrimiento de *relaciones entre ideas* y de *cuestiones de hecho* es fruto de la actividad del entendimiento.

futuro de las mismas sería análogo al de otras generalizaciones racionales o, si se quiere, científicas. Sin embargo, Hume contrasta en varias ocasiones esos dos tipos de generalizaciones. Hume distingue claramente entre las generalizaciones propias de la ciencia y las reglas generales estéticas.<sup>16</sup> Es mucho más estable el acuerdo con respecto a las reglas generales estéticas que con respecto a las generalizaciones científicas. Sin embargo, los problemas en estética (a diferencia de lo que ocurre en la ciencia) comienzan cuando pasamos a los casos particulares. En estos casos el acuerdo resulta muy problemático. En cualquier caso, por ahora, basta esta afirmación de Hume para constatar que las reglas generales no son generales en virtud de una generalización de naturaleza inductiva. Es otro tipo de derivación. Es una derivación donde el sentimiento y el observador general y estable resultan necesarios. No puede ser una derivación científica, ya que pasaríamos falazmente del *es* al *debe ser*. Hume quiere incorporar normatividad, sin caer en la mencionada falacia, y además quiere proporcionarnos una concepción naturalista y *a posteriori* de la normatividad. Parece claro que ésta es su pretensión. El hecho de que lo logre es discutible. Nosotros estamos intentando ensamblar coherentemente las distintas piezas humeanas.

En estética ese ideal consistiría en el punto de vista del crítico. Es un lugar estable, general, pero accesible sólo tras un proceso de ‘adiestramiento’ o tras una larga experiencia. En ética, Hume también habla del observador estable y general. Así los principios (o reglas generales) de la ética y de la estética son accesibles a un observador que representa a la especie humana (observador general y estable) y que goza de un sentimiento (ético o estético) refinado. Ese sentimiento, sin dejar de ser un sentimiento, ya presupone un complejo ejercicio tanto de la razón como de la imaginación.

Con la asunción de la existencia de ese lugar estable y general, cabe dilucidar si, por ejemplo, Pedro o Juan tienen razón con respecto a *Mystic River*. Por lo menos, la discusión tiene sentido, y realmente Pedro y Juan discrepan con respecto a su valoración. No se trata de que Pedro y Juan hablen de cosas distintas (de los gustos de cada uno, como el relativismo deíctico señala). Pedro y Juan hablan de lo mismo, y discrepan, y Hume, en principio, considera que desde el punto de vista crítico cabría una respuesta a favor de uno de los dos contendientes. Desde el punto de vista de Hume, Pedro y Juan se contradicen (en contra del relativismo deíctico) y además uno de los dos yerra (en contra de la intuición del relativista moral).

Pero, ¿es esta estrategia suficiente para evitar el relativismo? ¿No podría presentarse de nuevo el relativismo en el caso de que los puntos de referencia estables y generales fueran, por ejemplo, varios e incomparables? Además, como hemos insinuado, ¿proporcionan las reglas generales respuesta a los casos

16 *Ibid.*, par. 2.

particulares? Hume, en ocasiones, parece que considera que hay un relativismo inevitable.<sup>17</sup> ¿No habla Hume de las distintas valoraciones que de hechos aparentemente semejantes (infanticidio, por ejemplo) se hace desde los distintos pueblos o culturas? El fantasma del relativismo sigue presente. El discurso de Hume se mueve entre dos aguas.

#### V. RELATIVISMO Y METAFÍSICA DE LOS VALORES

Al principio de este trabajo hemos recordado la vinculación explícita que Hume hace entre valores (o propiedades éticas y estéticas) y cualidades secundarias lockeanas. ¿Qué implica, desde un punto de vista metafísico, dicha vinculación?

Entre las propiedades o cualidades secundarias, también denominadas *propiedades dependientes de respuesta*, se encuentra, por ejemplo, la propiedad *calor*. Kripke<sup>18</sup> ha argumentado de forma, creemos, convincente, que a pesar de las apariencias *calor* no es una propiedad (o fenómeno natural) dependiente de respuesta: es decir, si bien la respuesta (sentir calor) que, por lo general, los seres humanos damos ante el calor, sirve para identificar la propiedad *calor*, dicha propiedad está vinculada sólo contingentemente con tal respuesta. Por ello, se dice, la propiedad *calor* no es identificable, en cuanto que propiedad o fenómeno natural, con *el sentimiento* o *la sensación de calor*. Es más, y esto es lo importante, cabe calor sin sensación alguna de calor. Por ejemplo, en un mundo posible sin seres que tengan sensaciones, puede darse el fenómeno natural del calor.

La situación es diferente con respecto al *dolor*. Si bien es un tema controvertido, *dolor* sí sería identificable con la sensación de dolor o, en cualquier caso, el vínculo entre el dolor y la sensación de dolor sí es esencial. No cabe dolor sin sentimiento de dolor ni sentimiento de dolor sin dolor. ¿Qué podemos decir de los valores?

Hume, sin ningún género de dudas, relaciona los valores (por ejemplo, el hecho de que una acción sea calificada como moralmente buena o virtuosa) con la respuesta (sentimiento favorable) que dicha acción provoca en los seres humanos. Podríamos hacernos la siguiente pregunta: ¿estamos ante un caso análogo al del *calor*, o quizá el modelo es el del *dolor*? Obviamente según el modelo que se siga, las posibilidades del relativismo crecerán (caso *dolor*) o disminuirán (caso *calor*). Dicho de otra forma: el modelo del calor nos llevaría a concluir que los valores sólo contingentemente están relacionados con los sentimientos y, por lo tanto, cabría una descripción objetiva de los valores.

<sup>17</sup> *Ibid.*, par. 29. Sobre el caso Ovidio-Tácito-Horacio volveremos.

<sup>18</sup> S. Kripke 1981.

La perspectiva general de Hume es la siguiente. Nosotros evaluamos una acción como virtuosa en función del motivo que ha llevado al agente a dicha acción. Son los motivos los que hacen a la acción virtuosa. A su vez esos motivos, en la perspectiva de Hume, son rasgos del carácter del agente. En cualquier caso, si el observador (ideal, situado en ese punto de vista general, común y estable) tiene un sentimiento (refinado y sofisticado) favorable ante los motivos de una acción, la acción es virtuosa. ¿Cabe calificar una acción como virtuosa independientemente de ese sentimiento del observador ideal? En el caso del calor nos podemos valer (aunque no es esencial) de la sensación de calor para aprehender el fenómeno natural del calor, si bien luego ese fenómeno puede estudiarse con total independencia de la sensación de calor. Cabe interpretar a Hume de forma análoga. Esto es, una vez determinado que (la acción) A es moralmente buena, podemos delimitar las características objetivas de A, e independientemente del sentimiento del observador ideal, podemos decir en qué consiste el valor de A. A partir de ahí toda acción análoga a A (en lo que a las características objetivas se refiere) pasará a ser moralmente buena. Ya no hace falta el observador ideal: basta con las características objetivas (por ejemplo, la utilidad) de A. Si esta interpretación fuera correcta, la ética de Hume se guiaría por el *modelo del calor*.

Sin embargo, Hume afirma con frecuencia que la evaluación de una acción (del motivo de una acción) está *esencialmente ligada* al sentimiento del observador.<sup>19</sup> El sentimentalismo de Hume sostiene que del análisis racional de una acción no cabe deducir su valor. Hace falta la intervención del sentimiento del observador ideal. A diferencia de lo que ocurre en el caso del calor, para Hume, en un mundo sin ese observador (sin ese sentimiento) no habría valores. Falk habla, al referirse al planteamiento de Hume, de *derivación cognitiva* de la evaluación a partir de las características de la acción y del sentimiento.<sup>20</sup> Un racionalista como Samuel Clarke considera que la evaluación de una acción se *deduce racionalmente* de las características (no evaluativas) de la acción. El reconocimiento de la *derivación cognitiva* es la clave del sentimentalismo de Hume. Hume, en cuestiones de moral, es abiertamente un anti-racionalista.

A partir de este planteamiento general, volvamos al tema del relativismo. Hume se mueve entre dos aguas. Al nivel de las reglas generales, parece que se le cierra la puerta al relativismo; al nivel de las acciones particulares, el relativismo parece abrirse camino. En *Un diálogo*, Hume nos recuerda que los mismos principios morales pueden dar lugar a enormes diferencias evaluativas, en función de las circunstancias que rodean a la acción evaluada: «El Rin corre

19 Esta tesis es manifiesta en muchos lugares de la obra de Hume. Véase, por ejemplo, el apéndice 1 de D. Hume 1751.

20 W. D. Falk 1976.

hacia el norte, el Ródano hacia el sur; sin embargo, ambos nacen de la misma montaña y se mueven en sus direcciones opuestas por el mismo principio de gravedad. Las diferentes inclinaciones del terreno sobre el que discurren causan toda la diferencia de sus cursos». <sup>21</sup> «Los principios en base a los que razonan los hombres en la moral son siempre los mismos, aunque las conclusiones que obtienen a menudo son muy diferentes». <sup>22</sup> Así pues unos principios morales generales (reglas generales) no bastan para determinar la evaluación de la acción particular; las circunstancias resultan necesarias para tal evaluación.

Hume considera que esos principios (reglas generales) no varían en exceso de una época a otra: «Aunque han transcurrido muchos siglos desde la caída de Grecia y Roma, aunque han tenido lugar muchos cambios en la religión, el lenguaje, las leyes y las costumbres, ninguna de estas revoluciones ha producido ninguna innovación considerable en los sentimientos primarios de la moral, igual que tampoco lo ha hecho en los concernientes a la belleza externa». <sup>23</sup> Sin embargo su aplicación a un caso particular puede variar de forma considerable: «Porque debe confesarse que el azar tiene una gran influencia en las conductas nacionales; y en la sociedad tienen lugar muchos sucesos de los que no se puede dar cuenta de acuerdo con las reglas generales». <sup>24</sup> «Si le hubieseis preguntado a un padre de Atenas por qué privaba a su hijo de esa vida que tan recientemente le había dado. Es porque lo amo replicaría, y porque considero la pobreza que debe heredar de mí como un mal menor que la muerte, lo cual no es capaz de temer, sentir u ofenderle». <sup>25</sup>

Al nivel de las reglas generales, parece que hay una tendencia a desrelativizar. Pero en la práctica, en la vida real, donde las circunstancias imperan, el relativismo campea a sus anchas.

A nivel de regla general, el coraje, por ejemplo, es una virtud. Aquí no hay relativismo. Sin embargo, a la hora de evaluar una acción particular como corajuda o no, las circunstancias son determinantes, la cultura, por ejemplo, es determinante. Eso parece desprenderse de las afirmaciones de Hume. Los principios generales son uniformes dentro de la especie humana. Sin embargo, las acciones concretas hay que evaluarlas en su contexto, no cabe evaluación acontextual o acircunstancial. Las circunstancias (culturales, geográficas, temporales, etc.) son determinantes para toda evaluación particular. En estética, la situación es análoga. Hay reglas generales (según Hume), pero la edad o el estado de ánimo es determinante a la hora de optar entre Ovidio, Horacio y Tácito. Es

<sup>21</sup> David Hume 1751b, p. 467.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 469.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 469.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 474.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 468.

decir, las condiciones de verdad de 'Ovidio es un autor excelente' incluyen un parámetro oculto: *según la edad del lector*.

El hecho de que una acción particular de eutanasia sea moralmente aceptable o el hecho de que un caso de aborto sea moralmente aceptable depende de aspectos circunstanciales. No cabe una decisión que cubra todos los casos. Siempre hay que añadir una cláusula del tipo, *según...* Esto nos llevaría a cierto relativismo. ¿Es ese diagnóstico adecuado? En definitiva, ¿no se nos ha desvanecido la esperanza no-relativista?

En lo que a las reglas generales se refiere la propuesta humeana tiene un claro sabor no-relativista. Pero, al bajar a lo concreto, a lo particular, como en el caso Ovidio, nos encontramos con un *según...* Sin embargo, en nuestra opinión, cabe interpretar dicho ejemplo de otra forma. Lo que ocurre es que la edad del lector (ideal) puede tenerse en cuenta, y ese hecho introduce matizaciones en el universo de los autores que Hume considera. De tal forma, que Ovidio es especialmente adecuado para un conjunto de lectores, y Horacio lo es para otro conjunto. Dentro de cada uno de esos conjuntos no hay relativismo: hay buenos y malos autores para cada conjunto (para cada franja de edad). En cualquier caso, en otro nivel, ambos autores son excelentes. Lo que ha ocurrido es que la edad del lector ha pasado a ser un dato relevante. Creemos que otras valoraciones concretas admiten una interpretación análoga, sin que ello implique relativismo (radical) alguno. Se trata, a lo sumo, de un relativismo sensato.

Cuando lo que está en juego son virtudes (o vicios) constitutivamente sociales (es decir, *virtudes artificiales* como la justicia), el peligro del relativismo se aleja. En estos casos parece que Hume se aproxima al modelo del calor, incluso en las evaluaciones de las acciones concretas. La característica esencial de las virtudes artificiales es que hay un proceso artificial (dice Hume) en virtud del cual se generan unas reglas (relacionadas con la propiedad, con la justicia, con el cumplimiento de promesas,...) de tal forma que una acción adquiere valor moral positivo si, valga la expresión, se ajusta a dichas reglas. Ese proceso artificial, que es una *convención*, se desarrolla de forma tácita hasta generar una serie de reglas en torno a las cuales giran las virtudes artificiales mismas y las evaluaciones de las acciones particulares. Si bien es una cuestión que merece una reflexión más detallada, parece que, en el caso de las virtudes artificiales, el sentimiento de un observador pasa a un segundo plano. Dicho brevemente, la justicia (un valor positivo) consistiría en el respeto a las reglas de propiedad (dichas reglas son convenciones). Una acción es justa si dicha acción es acorde a las reglas. En el caso de las virtudes artificiales la amenaza relativista se debilita, precisamente porque dichas virtudes son de naturaleza social, esto es, ya afectan, por definición, a un grupo que constituye su ámbito de aplicación.

## VI. CONCLUSIONES

En los textos de Hume acerca de ética y estética, se intercalan *prima facie* afirmaciones de claro corte relativista con afirmaciones no-relativistas. En nuestra opinión el no-relativismo junto con un relativismo sensato prevalece. Hay razones sólidas para pensar que Hume, en general, reflexiona acerca de la ética y de la estética siguiendo los mismos patrones que sigue en sus reflexiones epistémicas. El uso del concepto de *regla general* constituye un síntoma claro. Todo ello contribuye a la lectura no-relativista. En ética, como hemos visto, la excepción la constituye la evaluación de acciones particulares relacionadas con virtudes naturales.

En general, podríamos describir la propuesta de Hume en los siguientes términos. En ética, hay un ámbito de reglas éticas generales que tendrían un carácter normativo y que se gestan siguiendo un proceso tan complejo como natural. Sin embargo, cuando nos preguntamos si una acción particular es virtuosa o no, Hume afirma que la respuesta es (o puede ser) relativa, por ejemplo, a la cultura. Parece innegable que efectivamente hay evaluaciones morales de acciones particulares que dependen de aspectos culturales. Sin embargo, lo importante es que dentro de la ética hay distintas dimensiones: la ética no es un campo único y homogéneo (la distinción humeana entre virtudes naturales y artificiales es una expresión de ello). Es decir, la cuestión no es si Hume es relativista con respecto a la ética en general. Más bien se trata de ir a las cuestiones concretas e ir respondiendo a las mismas desde los parámetros que correspondan. Por ejemplo, matar a un semejante al que no se conoce de nada es, en principio, condenable. Pero, hay una regla general, y más restringida, que afirma que si las circunstancias de la acción son de guerra, la situación cambia. Según el tipo de acción, caben reglas más o menos generales, en el sentido de que requieren una menor o mayor precisión de las circunstancias, una menor o mayor precisión del ámbito de aplicación. Hay, valga la expresión, códigos éticos que se aplican a nivel familiar, y no a nivel de empresa. Hay códigos éticos que se aplican a nivel nacional, y no a nivel internacional. Hay códigos éticos que se aplican en una institución militar, y no fuera de ella. Una acción puede ser evaluada negativamente a nivel de una institución militar, y no serlo a nivel familiar. Pero eso no implica un relativismo radical.

Las virtudes *artificiales* tienen por ámbito de aplicación un colectivo, y la virtud nace al servicio del colectivo. El ámbito de aplicación ya queda fijado: por ejemplo, la justicia es para todos los miembros de la comunidad bajo consideración. Si el mundo es, como se suele decir, una aldea global, un código ético global es requerido (¿los derechos humanos?). Todos estos niveles (dimensiones o códigos) éticos deben ensamblarse, pero, a pesar de las dificultades, ello no implica un relativismo protagórico. Hay que recordar que para Hume todos



estos códigos nacen de la misma fuente y responden a los mismos principios generales.

En estética, otro tanto. Hume no parece tener dudas sobre la superioridad estética de Milton sobre Ogilby. Hume rechaza cualquier respuesta relativista ante una disyuntiva acerca de ambos autores o, al menos, su discurso se aleja de la tentación relativista. Contrariamente, cierto relativismo parece brotar cuando Hume se refiere a Ovidio, Tácito y Horacio, pero ya hemos señalado cómo se puede interpretar dicho pasaje, evitándose la caída hacia el relativismo radical.

Es indudable que Hume se interesó especialmente por la ética. No podía ser de otra manera. Los juicios éticos juegan un papel crucial en nuestras vidas, tanto a nivel individual como social. Más discutible es si los juicios estéticos deben responder a las mismas exigencias que los juicios éticos, pero hemos visto que Hume, en cierta medida, hace un tratamiento paralelo de ambos tipos de juicios.

Ese proyecto humeano podría extenderse (hasta donde nosotros sabemos, Hume no lo hace) a ámbitos gustativos ajenos a la ética y a la estética. Quizá haya reglas generales que permiten discernir entre un buen vino y uno malo. La existencia de dichas reglas no es obstáculo para destacar algunos vinos como más adecuados que otros para acompañar a una comida en la que el pescado domina.

Sin embargo, en el ámbito de los juicios gustativos hay probablemente lugares en los que el relativismo campea a sus anchas. Por ejemplo, en el *universo* de los helados parece difícil e incluso casi absurdo que Juan intente convencer a Pedro de que los helados de café son los mejores. Realmente expresiones como ‘los helados de café son exquisitos’ parecen significar ‘saboreo con placer los helados de café’ y esta última preferencia dista mucho de ser un juicio gustativo estándar. Se trata más bien de la pura expresión o descripción de la emoción que, por ejemplo, Juan siente. Cuando alguien hace una preferencia de ese tipo, no pretende enzarzarse en polémica seria alguna. Qué tipo de helado es el mejor es una cuestión relativa, y menos mal.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COSTELLOE, T. M. 2007: *Aesthetics and Morals in the Philosophy of David Hume*, Londres: Routledge.
- FALK, W. D. 1976: «Hume on is and ought», *Canadian Journal of Philosophy*, VI(3) (1976), pp. 359-378.
- HUME, D. 1739-40: *A Treatise of Human Nature*, ed. D. F. Norton y M. J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- 1748: *An Enquiry concerning Human Understanding*, Oxford: Clarendon Press.

- 1751: *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Oxford: Clarendon Press.
- 1751b: «Un diálogo», en Hume, D. 2007, pp. 457-477.
- 1757: «Of the Standard of Taste», Theodore Gracyk (ed.), URL: <http://www.mnstate.edu/gracyk/courses/phil%20of%20art/hume%20on%20taste.htm>
- 1992: *Tratado de la naturaleza humana*, trad. F. Duque, Madrid: Tecnos, 1992.
- 1993: *Investigaciones sobre los principios de la moral*, trad. C. Mellizo, Madrid: Alianza, 1993.
- 2007: *Investigación sobre el conocimiento humano. Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid: Tecnos.
- KAPLAN, D. 1989: «Demonstratives: An Essay on the Semantics, Logic, Metaphysics, and Epistemology of Demonstratives and Other Indexicals», en J. Almog, J. Perry y H. Wettstein (eds.), *Themes from Kaplan*, Oxford: Oxford University Press.
- KÖLBEL, M. 2004: «Indexical relativism versus genuine relativism», *International Journal of Philosophical Studies*, 12 (2004), pp. 297–313.
- KRIPKE, S. 1980: *Naming and Necessity*, Blackwell, Oxford.
- LASERSHON, P. 2006: «Context Dependence, Disagreement, and Predicates of Personal Taste», *Linguistics and Philosophy*, 28, pp. 643-686.
- PENELHUM, T. 1992: *David Hume: An Introduction to his Philosophical System*, Indiana: Purdue University Press.

AGUSTÍN ARRIETA URTIZBEREA pertenece al Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad del País Vasco.

*Publicaciones recientes:*

«Identity, existence, cardinality and direct reference», en J. L. Falguera, M. C. Martínez, and J. M. Saguillo (eds.), *Current Topics in Logic and Analytic Philosophy*, pp. 37-51, Santiago de Compostela University Press, 2007.

«'Neptune' between 'Hesperus' and 'Vulcan'. On descriptive names and non-existence», *Acta Analytica*, 20(3), (2005), pp. 48-59.

«Identidad numérica y correferencialidad», *Crítica. Revista hispanoamericana de filosofía*, 37(109), (2005), pp. 3-28.

David Hume: ekintzak, sentimenduak, balioak. Jakin irakurgaiak, 2006.

*Líneas de investigación:*

- Filosofía de la lógica y del lenguaje: conceptos de identidad, existencia y necesidad.
- Propiedades dependientes de respuesta. Especialmente cuestiones relacionadas con el concepto de valor y con la obra de David Hume.

*Dirección postal:*

Apartado 1249, 20080, San Sebastián.

*Correo electrónico:* [agustin.arrieta@ehu.es](mailto:agustin.arrieta@ehu.es)