

Por el camino de Hume. Resonancias humeanas en el modelo intuicionista social de Jonathan Haidt

Following the path of Hume. Humean Resonances of the Social Intuitionist Model by Jonathan Haidt

Graciela Vidiella

Universidad Nacional de La Plata, Argentina
gravidiella@gmail.com

Resumen

Jonathan Haidt ha puesto de manifiesto en diversas publicaciones la influencia que tuvo Hume como inspirador de su modelo intuicionista social, en especial en lo referente a la raíz emocional e intuitiva que da origen al juicio moral. Este artículo se propone indagar en dicha influencia con el objetivo de analizar, revisar y comparar aquellos conceptos e hipótesis que puedan tener en común los programas de los dos autores.

A partir de mostrar las semejanzas de ambos en el objetivo de investigar las raíces de la moralidad en la psicología, se analizan y comparan sus respectivas críticas al racionalismo y, en función de ellas, los supuestos intuicionistas que ambos asumen o podrían asumir. Dado que la motivación de los juicios morales es el tema prioritario en las investigaciones de Haidt, la parte central del trabajo está dedicada a él; al respecto se muestran las dificultades de Hume para conciliar su emotivismo con la corrección del juicio moral, a la que considera necesaria. Por último, se concluye que ambas posiciones poseen consecuencias normativas regidas por una ética de la virtud.

Palabras clave: intuicionismo, racionalismo, emociones, juicio moral, naturalismo ético.



Received: 17/08/2021. Final version: 26/03/2022

eISSN 0719-4242 – © 2022 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License



CC BY-NC-ND

Abstract

Jonathan Haidt has exhibited in several publications a strong influence by Hume as his inspiration to build up his Intuitionist Social Model especially in reference to the emotional and intuitive roots of morals. So, this article aims to go deeper into that influence to analyze, review and compare their concepts and hypotheses in order to establish common features in both Philosophers' programs. By demonstrating some similarities between both authors —both critical to rationalism, and compelled to investigate the roots of morals in Psychology—, their proposals will be compared and analyzed; and taking these critics into account the intuitionist assumptions that both Philosophers assume or could assume will be revised. In order to focus on the motivation of moral statements as a priority in Haidt research, the core of this article is dedicated to that issue. I will also explore Hume's difficulty to conciliate his Emotivism with the rightness of moral statements that he considered necessary. Finally, my conclusions are that both positions sustain normative consequences ruled by an Ethics of Virtue.

Keywords: intuitionism, rationalism, emotions, moral judgment, ethical naturalism.

I. Introducción

Los filósofos clásicos suelen ser leídos en las distintas épocas a la luz de sus preocupaciones teóricas. Cuando a partir, sobre todo, del impacto que tuvo la publicación de *Una teoría de la justicia* de John Rawls en 1971, quienes se interesaban por sentar las bases de una ética universalista centrada en la fundamentación de normas morales —como Habermas y el mismo Rawls— relevaron a Kant poniendo el acento en el potencial que tiene su concepción de la razón práctica para contribuir tal objetivo, dejando de lado aquellos contenidos de su filosofía moral más comprometidos con presupuestos metafísicos. Por otro lado, hubo quienes —como los que en su momento adhirieron al comunitarismo anglosajón o a ciertas versiones del feminismo— criticaron ese proyecto propio de las posiciones deontológicas. Sostuvieron que producía un vaciamiento de los contenidos tradicionales de la ética, reducida a un conjunto de principios y obligaciones; objetaron también el supuesto de una racionalidad idealizada, y la pobreza del sujeto moral postulado, reducido a aplicar el principio de universalización —o a calcular intereses en el caso del utilitarismo, al que también impugnaron— descuidando los aspectos emocionales y los contextos particulares. Dichos pensadores encontraron en la ética aristotélica las ideas seminales para rehabilitar la tradición de la virtud.

En el presente, el gran interés despertado por el tema de las emociones a partir de su abordaje por las neurociencias y por la psicología evolutiva, ha impactado profundamente en campos disciplinares tan distintos como la teoría política, la economía, la psicología, la filosofía de la mente, la epistemología, la ética y la teoría de género, al punto que desde hace algún tiempo se habla de un “giro afectivo”. No es de extrañar, entonces, que David Hume sea uno de los filósofos hoy más convocados.



Hume es, sin lugar a dudas, la influencia filosófica más cercana a Jonathan Haidt. Su proyecto y el del pensador escocés — pese a la distancia de más de tres siglos que los separan— tienen mucho en común: ambos pretenden brindar una explicación científica de las fuentes de la moral que tome seriamente en cuenta la naturaleza biológica del ser humano; ambos entienden que esto conduce, necesariamente, a la conclusión de que las perspectivas racionalistas están equivocadas, tanto en lo referente a cuestiones de motivación como a las de elaboración del juicio moral. Ambos se enfocan en la psicología moral y no en una teoría normativa —aunque, como iremos viendo a lo largo del trabajo, esta delimitación presenta matices—.

En tanto Haidt reconoce explícitamente la influencia que ha tenido Hume como inspirador de su modelo intuicionista, en especial la raíz emocional e intuitiva que origina el juicio moral, este artículo se propone indagar en esta influencia con el objetivo de analizar, revisar y comparar aquellos conceptos e hipótesis que puedan tener en común los programas de ambos autores.

2. Dos proyectos con raíces comunes

En el *Tratado de la naturaleza humana* Hume estudia nuestra especie como parte integrante de la naturaleza, de la cual Newton había descifrado sus leyes y explicado el comportamiento de los cuerpos a partir de unos pocos principios generales; la misma empresa se propone Haidt: encontrar algunos principios que expliquen cómo conocemos, cómo sentimos, cómo nos comportamos, cómo nos organizamos socialmente.

Si formamos parte de la naturaleza, nuestra conducta debe explicarse en términos similares a los que explican el comportamiento animal. Al respecto, son frecuentes las analogías que, a lo largo del *Tratado*, establece entre el comportamiento humano y el animal, particularmente en el tratamiento de las pasiones, que compone el tema del segundo libro¹. El subtítulo: *Intento de introducir el método experimental en los asuntos morales*, sintetiza de modo preciso la empresa que se propuso el joven Hume (tenía veintisiete años cuando se publicaron en 1739 los dos primeros libros del *Tratado*). El método no podía ser otro que el experimental, ajeno a toda pretensión metafísica y, sobre todo, religiosa.

Hume se lamenta de que en filosofía moral² no se puedan planificar los experimentos como se hace en la física. Sin embargo, confía en que una observación adecuada de nuestros comportamientos rendirá buenos frutos:

(...) debemos espigar nuestros experimentos a partir de una observación cuidadosa de la vida humana, tomándolos tal como aparecen en el curso normal de la vida diaria

¹ Por ejemplo, afirma que el orgullo y la humildad, el odio y el amor se observan en los comportamientos de ciertas especies animales (Hume 1981, 593).

² El término 'moral' alude a las ciencias que estudian a los seres humanos en contraste con las ciencias naturales.

y según el trato mutuo de los hombres en sociedad, en sus ocupaciones y placeres. Cuando se realicen y comparen juiciosamente experimentos de esta clase, podremos esperar establecer sobre ellos una ciencia que no será inferior en certeza, y que será muy superior en utilidad, a cualquier otra que caiga bajo la comprensión del hombre. (1981, 85)

La naturaleza, comprendida como un conjunto de cuerpos en movimiento, ha sido despojada de cualidades y de teleología. Por ello, si la pretensión es explicar la moral mediante el método experimental, la pregunta adecuada no es ya ¿cómo diferenciamos el bien del mal, lo correcto de lo incorrecto? sino más bien, como propone J.B Schneewind (2009, 432), ¿de qué modo los pensamientos morales y las palabras mueven a algunos cuerpos a actuar?

Como Hume, Haidt se fija como meta encontrar la raíz de la moral en los principios psicológicos de la mente. El objeto principal de sus investigaciones empíricas es indagar qué resortes motivan la formulación de los juicios morales. El marco científico que toma como referencia para desarrollar su modelo intuicionista social está conformado por los campos disciplinares que explican la conducta, principalmente los aportes realizados por la psicología social, las neurociencias, la psicología evolutiva y la primatología. También como Hume —en quien se inspira especialmente en este punto— tiene un desacuerdo fundamental con el racionalismo, tanto el filosófico como el hasta hoy prevalente en la psicología moral. Este último abreva del modelo desarrollado por Laurence Kohlberg a partir de las investigaciones de Jean Piaget sobre las etapas del desarrollo cognitivo; según dicho modelo, el juicio moral se alcanza a través del razonamiento y la reflexión. Para Haidt, en cambio, se trata de un proceso intuitivo, semejante a la percepción. Sus desacuerdos con el racionalismo filosófico se remontan a Platón y a quienes, según su parecer, continuaron su línea arrogándole a la razón fuerza motivadora tanto en la formulación de los juicios como en las conductas morales, posición que, en la actualidad, está representada sobre todo aquellos que recogen con mayor o menor fuerza la herencia kantiana, Richard Hare, John Rawls, Thomas Nagel, por mencionar a los más destacados.

3. Contra el racionalismo

La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones,
y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas.

Hume (1981, 616)

Rawls, entre otros, considera que Hume carece de una concepción de la racionalidad práctica, por lo que califica a su ética de escepticismo moderado (Rawls 2001,43). Es cierto que Hume no posee una idea de racionalidad práctica en el sentido kantiano del término, es decir, concebida como la facultad que produce principios —tanto morales como prudenciales— que

motivan la conducta. La considera una facultad exclusivamente teórica, dedicada a enlazar las ideas por medio de inferencias demostrativas (lógica y matemática) o probabilísticas, originadas en las impresiones del mundo exterior:

La razón consiste en el descubrimiento de la verdad o la falsedad. La verdad o la falsedad consisten a su vez en un acuerdo o desacuerdo con relaciones *reales* de ideas, o con la existencia y los hechos *reales*. Por consiguiente, todo lo que no sea susceptible de tal acuerdo o desacuerdo es incapaz de ser verdadero o falso, y en ningún caso puede ser objeto de nuestra razón. (1981,675)

Las inferencias demostrativas no tienen ninguna incidencia en la acción, las probabilísticas sí la tienen porque, mediante las leyes de asociación de ideas, nos permiten guiar nuestras acciones para lograr el fin que nos hemos propuesto; como afirma Aristóteles (1981, 37), si deseamos la salud, la razón nos guiará respecto de los medios adecuados para procurarla, pero el fin no es determinado por la razón sino, en el caso de Hume, por la propensión hacia el placer que nos provoca estar sanos y el rechazo que nos suscita la enfermedad.

Los juicios morales también se originan en el placer que causa la virtud y en el rechazo que provoca el vicio; por tanto, según la teoría de la mente del filósofo, realizar un juicio moral requiere tener presente una impresión, es decir, una representación originaria y no una idea: “¿Distinguimos³ entre el vicio y la virtud y declaramos que una acción es censurable o digna de elogio, mediante nuestras ideas o mediante nuestras impresiones?” (Hume 1981, 673).

Esas impresiones son las pasiones o emociones⁴ “(...) una violenta y sensible emoción de la mente, producida cuando se presenta un bien o un mal, o cualquier objeto que por la constitución original de nuestras facultades sea apropiado para excitar nuestro apetito.” (Hume 1981, 645) que, al no tener carácter representacional carecen de valor de verdad. Ellas causan las acciones y los juicios morales. Desde el punto de vista de la motivación, la razón es una facultad inerte, por ello no puede existir contradicción entre razón y pasión, tesis que Hume expresa mediante otra de sus provocativas frases: “No es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo” (1981, 619).

Cuando calificamos de irracional una acción es debido a que la determinó algún juicio falso sobre hechos del mundo – por ejemplo, porque el agente erró groseramente en la evaluación de los medios para alcanzar el fin o porque pretendió perjudicar a una persona de la que creyó, erróneamente, que le había causado daño. En *stricto sensu* lo irracional no es la pasión, sino el juicio.

³ Es importante notar la diferencia entre distinguir (*distinguish*) y juzgar (*judge*); por una parte, están las distinciones morales y, por la otra, los juicios morales; juzgamos porque *ya* tenemos el sentido moral arraigado en nuestra naturaleza (Saoner 1992, 290).

⁴ Hume no es muy cuidadoso en el uso de los términos pasión, sentimiento y emoción, a los que suele utilizar como sinónimos, aunque a veces da a entender que las pasiones son “fuertes” y las emociones, “suaves”.

Las críticas al racionalismo realizadas tanto en el *Tratado* como en la *Investigación sobre los principios de la moral* se basan en dichas tesis (Hume 1981, 671-690; 2015). Los oponentes con los que en particular discute —no mencionados en la primera pero sí en la segunda de las obras— son Ralph Cudworth y Samuel Clarke⁵.

Brevemente, ambos autores sostenían la existencia de primeros principios de mayor y menor adecuación entre las esencias de las cosas, inmutables y eternos, que son conocidos por la razón de modo evidente y análogo al que se conocen los axiomas de la matemática. Las verdades morales, también evidentes, son descubiertas por la razón y se corresponden con relaciones necesarias y eternas entre las cosas en el mundo, de manera que el error moral es semejante a la negación de una verdad matemática (Tesis epistémica).

La virtud consiste en la conformidad de la razón respecto a dichas adecuaciones (e inadecuaciones), de modo que lo moralmente bueno es razonable y lo malo, irrazonable. De las adecuaciones se derivan reglas y obligaciones morales que determinan las acciones (Tesis motivacional).

Hume elabora distintos argumentos para rechazar la tesis epistémica. Si únicamente la razón pudiera descubrir la virtud o el vicio éstos deberían encontrarse o bien en las relaciones entre objetos⁶ o bien entre hechos, dado que, como ya se señaló, la comparación entre las ideas y el descubrimiento de hechos son las dos únicas operaciones del entendimiento. Si se tratara de la primera opción, dichas relaciones podrían encontrarse entre cualquier objeto de la naturaleza, tanto animado como inanimado; sin embargo, no aplicamos a ellos la virtud y el vicio (Hume 1981, 684). En cuanto a la segunda alternativa, Hume propone considerar una acción que todos consideramos viciosa: el asesinato intencionado; se trata de un hecho, pero el que se nos aparezca como vicio no es algo que descubramos intelectivamente:

Examinado desde todos los puntos de vista posibles, a ver si podéis encontrar esa cuestión de hecho o la existencia a la que llamáis vicio (...) Nunca podréis descubrirlo hasta el momento en que dirijáis la reflexión a vuestro propio pecho y encontraréis allí un sentimiento de desaprobación que en vosotros se levanta contra esa acción. He aquí una cuestión de hecho: pero es objeto del sentimiento, no de la razón (1981, 689).

Es posible observar una serie de hechos en ocasión de un asesinato, pero con ello no se descubre el acto vicioso; las relaciones causales permiten inferir cuestiones de hecho relativas a acciones, en particular, a sus causas y efectos, pero el vicio de una acción no se funda en ellos, sólo aparecen cuando consultamos los sentimientos del observador.

⁵ La referencia y tratamiento de ambos autores fue extraído de Schneewind, J.B (1990).

⁶ Hume distingue cuatro relaciones demostrables: semejanza, contrariedad, grados en cualidad, proporción cantidad y número que son aplicables también a objetos irracionales (1982, 170).

(...) el vicio y la virtud no pueden ser descubiertos simplemente por la razón o comparación de ideas, sólo mediante alguna impresión o sentimiento que produzcan en nosotros podemos señalar la diferencia entre ambos. (...) La moralidad es, pues, más propiamente sentida que juzgada. (Hume 1981, 691)

Cierto es que no siempre resulta evidente que la causa de una acción sea una pasión, esto ocurre cuando es producida por una *pasión serena*⁷. Este tipo de pasiones, a diferencias de las violentas, provoca poca emoción, y puede reconocérselas más por los efectos que produce que por los sentimientos que despierta, por ello suele confundírselas con la razón. En el carácter de las pasiones serenas hay que buscar la explicación de por qué se cree que la razón puede impulsar las conductas.

El rechazo a la tesis motivacional se enmarca en el concepto inactivo que tiene el filósofo de la razón: ésta no tiene fuerza motivadora: “(...) dado que la sola razón nunca puede producir una acción o dar origen a la volición (...)” (Hume 1981, 616). Aunque existieran las relaciones necesarias y eternas que supone el racionalismo, su reconocimiento sería insuficiente para impulsar los actos, para ello se requiere algún tipo de estado conativo: “Una cosa es conocer la virtud y otra conformar la voluntad a ella” (Hume 1981, 684).

Para comprender de manera apropiada en qué sentido Haidt encuentra en Hume un antecedente de su rechazo al racionalismo es necesario ante todo tener presente que no suponen el mismo concepto de razón. En verdad, Haidt no utiliza el término razón sino razonamiento. La hipótesis básica que ha guiado sus investigaciones es que el razonamiento no produce los juicios morales⁸. La mayoría de las veces formulamos nuestros juicios morales de modo rápido e intuitivo, y también la mayoría de las veces, en tren de justificarlos, construimos razonamientos post-hoc; a veces, incluso, cuando se nos confronta a la evidencia de que los argumentos a favor de nuestro juicio original resultan débiles, seguimos “sintiendo” que estamos en lo cierto aunque no sepamos expresarlo apropiadamente o nos quedemos perplejos, sin respuestas. Las intuiciones son el resultante automático de un conjunto subyacente, en gran parte inconsciente, de ideas interconectadas que podrían tener una base innata; las de índole moral siempre incluyen una valoración de cualidad afectiva (bueno/malo, agradable/desagradable) de características similares a las distinciones morales de Hume: lo bueno produce agrado y lo malo, desagrado. El razonamiento, en cambio, procede a través de inferencias que concluyen en un juicio; se trata de un proceso intencional, laborioso y controlado. La raíz de la diferencia entre intuición y razonamiento hay que buscarla en la biología evolutiva: nuestro cerebro se estructuró a través de millones de años y la selección natural lo fue diseñando para resolver problemas adaptativos; la adquisición del lenguaje, necesaria para el pensamiento lógico y el razonamiento, es mucho más reciente.

⁷ Lo que distingue las pasiones violentas de las serenas es la intensidad emocional sentida por su poseedor.

⁸ Conviene tener presente que las investigaciones empíricas de Haidt se centran exclusivamente en la producción del juicio moral y no en la motivación de las acciones. Las traducciones de los textos de Haidt son propias, excepto la de “El perro emocional y su cola racional”, realizada por E. Joaquín Suárez-Ruiz (inédita).

Nuestra mente trabaja permanentemente con dos procesos paralelos: los controlados y los automáticos; los primeros son limitados, dado que podemos pensar conscientemente en una cosa a la vez, mientras que los automáticos pueden manejar varias tareas en forma simultánea; los procesos automáticos están conformados por reacciones viscerales, emociones e intuiciones que fueron formándose adaptativamente en la historia de la evolución de las especies. Los procesos controlados, que nos permiten planificar y, parafraseando a Freud, postergar el principio del placer, requieren del lenguaje y el razonamiento; al respecto afirma Haidt: “La racionalidad humana depende básicamente de una emocionalidad compleja, ya que nuestros cerebros emocionales trabajan tan bien que nuestro razonamiento apenas actúa lo más mínimo.” (Haidt 2006, 28). Aquí se encuentra la explicación de por qué el razonamiento raramente causa el juicio moral; si bien en ciertas ocasiones éste puede ser producto de inferencias razonadas, para que así ocurra deben darse una serie de condiciones poco frecuentes en el común de la gente (volveremos sobre ello más adelante). A diferencia de Hume, Haidt considera que el juicio moral posee propiedades cognitivas dado que tanto las intuiciones como los razonamientos son procesos cognitivos; de ello se infiere, entonces, que los juicios que producen son creencias y por tanto debería atribuírseles alguna conexión con la verdad, aunque este es un asunto sobre el que no se pronuncia.

4. Los juicios morales

Como se anticipó en la sección anterior, en su rechazo al racionalismo Haidt se identifica con un punto de vista intuicionista señalando la influencia de la escuela de los sentimientos morales: “La intuición moral es, por lo tanto, el proceso psicológico del que hablaron los filósofos escoceses, un proceso similar al juicio estético: uno ve u oye algo acerca de cierta situación social y al instante siente aprobación o desaprobación” (Haidt 2001, 818)⁹.

Dado que resulta problemático identificar la posición de Hume con una metaética intuicionista¹⁰, es necesario comprender en qué se basa Haidt para reconocerse heredero de esta tradición. Hume considera que el juicio moral y el estético surgen de un sentimiento común a toda la especie humana que se despierta inmediatamente en nosotros ante la contemplación de objetos naturales o productos del arte bellos o feos o ante acciones o caracteres viciosos o virtuosos¹¹; tales juicios son producidos —en consonancia con Haidt— mediante mecanismos

⁹ Para ver las diferencias entre Hume y otros representantes de la escuela escocesa de los sentimientos morales en relación con el juicio moral y el estético puede consultarse Norton 1982.

¹⁰ Es pertinente advertir que Hume ha influido en Price y Reid, sus dos sucesores inmediatos que defienden una ética intuicionista (Mackie 1980, 54, 132-144) aunque él mismo no lo es. Tradicionalmente las éticas intuicionistas han tenido un compromiso con algún tipo de verdad dado que suponen un número indefinido de principios morales a los que se accede por intuición, por ejemplo en forma conjunta con la realización de un acto o con su representación, como sostiene D. Ross (1972, 147-166).

¹¹ Es importante tener en cuenta que el juicio y el sentimiento no son sinónimos. Los sentimientos morales de aprobación/desaprobación constituyen la base emotiva sobre la que se elaboran los juicios morales, los que

psicológicos arraigados en nuestra naturaleza. Ahora bien, es importante señalar que aquél asimila su noción de intuición¹² a lo que Hume considera pasión (Haidt, Björklund y Murphy 2000, 3) –y, correspondería agregar, a los estados conativos concomitantes: emociones, sentimientos, deseos. Si bien para Haidt, a diferencia de Hume, dichos estados tienen contenido cognitivo, poseen también componentes emocionales; como otros pensadores que sostienen una perspectiva cognitivista de las emociones, sostiene que las creencias y las emociones se encuentran ensambladas. Su hipótesis básica es que las intuiciones poseen una base innata común a la especie, producto de la evolución, sobre la que las culturas van imprimiendo sus improntas particulares desde la niñez temprana. Dicha base está conformada por cinco intereses: daño/cuidado, justicia/reciprocidad, grupo/lealtad, autoridad/respeto y pureza/santidad, cada uno de los cuales se corresponde con determinadas emociones; sobre esta dotación innata los individuos son moralizados en sus contextos culturales en las distintas etapas de su desarrollo (Haidt y Craig 2008, 16). No todas las culturas enfatizan los mismos intereses, de modo que en el desarrollo ontogenético algunos se van volviendo disponibles, mientras que otros se debilitan. Por ejemplo, en una cultura centrada en las prácticas religiosas de la pureza¹³ (Haidt 2001, 827), la gente vive en espacios estructurados en zonas de mayor y menor pureza; también los cuerpos son percibidos con este valor: la cabeza es la parte del cuerpo más pura y los pies, la más contaminada, de allí la costumbre de quitarse los zapatos y lavarse los pies al entrar a un templo; así, desde muy pequeñas, las personas van corporizando de modo intuitivo el par de opuestos puro/impuro. Cuando, un poco mayores, se topan con los contenidos de una ética religiosa centrada en lo sagrado, la pureza y la espiritualidad, estos valores les resultan evidentes. Un niño occidental, en cambio, se culturaliza en un medio que enfatiza el valor del individuo, la competencia y la libertad (Haidt 2001, 827). A esto se debe que la comprensión que podemos lograr de culturas ajenas a la propia sea siempre exterior y exclusivamente intelectual. La idea de esta externalización de lo innato tiene afinidad con el modelo de la gramática universal de Chomsky respecto a la adquisición de la lengua (1986)¹⁴.

pueden corregir los sentimientos naturales (volveremos sobre esto al referirnos a la simpatía). Mendoza Hurtado (2015) distingue dos usos en la analogía moral y la estética de Hume: la empleada para mostrar que ambos juicios son sentimientos; y la referida a su corrección, tanto estética como moral (Hume 2015, 99, nota 14). En la *Investigación*, al discutir con el racionalismo, se refiere al sentido de la belleza señalando que, sobre todo en las bellas artes “(...) es posible corregir un gusto espurio mediante el argumento y la reflexión. Hay buenas razones para concluir que la belleza moral participa mucho de esta última especie (...)” (Hume 2015, 105).

¹² De modo que no es propio considerar a Hume un intuicionista y vale la pena aclarar el punto; verdad es que diferencia entre intuición y demostración, pero sólo aplicada aquélla a las relaciones entre las ideas; las intuitivas son las relaciones que percibimos inmediatamente, como por ejemplo la semejanza o la contrariedad: en este caso intuimos la relación directamente, sin el agregado de otra idea (1982, 172); en los procesos demostrativos —apela a ejemplos de la geometría— procedemos mediante el encadenamiento de ideas.

¹³ Haidt lo ejemplifica con la cultura de Orissa, India.

¹⁴ Hay una gramática universal propia de todos los seres humanos de raíz biológica, de la cual derivan las distintas lenguas. La facultad lingüística estaría dividida en dos partes: *principios* universales y constantes, ellos dan cuenta de las similitudes entre las lenguas y *parámetros*, que cambian en las diferentes lenguas. Si bien nacemos

Esta combinación entre lo innato y lo adquirido explica en qué sentido Haidt se identifica con el intuicionismo ético. Aprendemos de modo gradual e implícito que el incesto está mal; en determinado momento ese juicio emerge a la conciencia en forma de intuición: pensamos en el incesto y sentimos desagrado; como para Hume —que emplea el mismo ejemplo— ese desagrado es provocado por la percepción de algo malo, en otras palabras, no está mal porque desagrada sino que desagrada porque está mal; podría afirmarse que, en este punto, la diferencia entre ambos autores está dada en que, en el caso de Haidt, la intuición sería una creencia “coloreada” por una emoción; en cuanto a Hume, la distinción de la corrección o incorrección de un acto surge de nuestro sentido o sentimiento moral: “Cuando observamos un acto o un carácter virtuoso *sentimos* una impresión agradable, y desagradable si nos encontramos frente al vicio, lo que explica por qué buscamos la primera y nos apartamos del segundo” (1981, 691).

La conexión no mediatizada entre las distinciones morales y el placer/dolor puede dar lugar tanto a un hedonismo como a un subjetivismo, posiciones que Hume pretende evitar; para ello necesita realizar dos movimientos: mostrar que el placer producido por la virtud es de índole especial y mostrar que los juicios morales —no ya las distinciones— requieren algún carácter de imparcialidad que puede ser compartido con los otros.

Aun manteniendo que el principio motor que nos impulsa siempre es el placer/dolor, proporciona una serie de argumentos destinados a mostrar que el placer provocado por la virtud tiene un carácter distintivo.

En primer lugar, encuentra evidente que, si el placer que nos provoca la virtud no pudiera diferenciarse de otros, habría que considerar virtuosa cualquier cosa que nos produjera placer, confusión en la que el sentido común no cae (Hume 1981, 692). Se hace necesario, entonces, enfocarse en la clase particular de fenómenos que, al provocar agrado o desagrado, originan sentimientos morales, es decir, las acciones o las cualidades del carácter; esta búsqueda lo conduce a indagar cuáles son los rasgos comunes que comparten y que los hacen merecedores de la clase especial de aprobación propia de las virtudes. Las clasifica en dos tipos: las que provocan agrado por ser útiles a la sociedad o por procurar el bien de la humanidad (v.g. justicia, obediencia a la ley, lealtad, generosidad, caridad) y las que benefician a la persona que las posee (templanza, prudencia, frugalidad). (Hume 2015, 109-112 y 187-201)¹⁵.

Ahora bien, hay acciones realizadas por personas que nos son indiferentes o, incluso, que, en determinadas circunstancias, lesionan nuestros intereses, hecho que, indudablemente, nos provoca malestar; sin embargo, considera que aun en estos casos es posible reconocer la virtud: el desagrado que ocasiona la lesión al autointerés suele ir mezclado con un sentimiento

con la posibilidad de hablar todas las lenguas, la adquisición de la lengua materna hace que los parámetros que no pertenecen a ella se cierren.

¹⁵ En el *Tratado* divide las virtudes en naturales (Hume 1981, 819-858) y artificiales, que son productos de intención y designio (Hume 1981, 699-818); en la *Investigación* abandona esta clasificación sustituyéndola por la referida aquí.

de agrado que acompaña al descubrimiento de la virtud. Si esto es así, ésta —y, por oposición, su correlato negativo, el vicio— necesita poseer alguna propiedad distintiva que produzca en el espectador un sentimiento de aprobación proveniente del sentido moral¹⁶. Verdad es que no siempre resulta sencillo reconocer la virtud en acciones o cualidades del carácter de las personas que nos perjudican; en términos actuales diríamos que quienes son incapaces de reconocer la virtud en los otros están sesgadas emocionalmente debido a que se orientan por su propia conveniencia. Así, se hace necesario explicar por qué el bienestar general o el de otros individuos concitan aprobación si no están al servicio de los propios intereses ya que: “(...) es manifiesto que en la estructura original de nuestra mente la atención más intensa esté centrada en torno a nosotros mismos (...)” (Hume 1981, 713).

La explicación se encuentra en uno de los principios estables de la mente, la *simpatía*, una propiedad de la imaginación que convierte una idea en una impresión¹⁷. En líneas generales, funciona de la siguiente manera: la naturaleza humana tiene una propensión general que determina a un individuo a sentir lo que están sintiendo quienes lo rodean: un semblante alegre infunde en la mente del que lo contempla una complacencia, otro, enfadado o apenado, un repentino desaliento. Las pasiones son contagiosas: debido a la operación de la imaginación, cuando alguien ve los efectos de la pasión en la voz o el gesto de una persona, su mente pasa inmediatamente de esos efectos a sus causas, y se forma una idea tan vívida de la pasión que se convierte en la pasión misma. Cuando percibimos alguna emoción en las actitudes de otro, nuestra mente se ve movida por una emoción semejante; esto no significa que sintamos exactamente lo mismo que él sino que tenemos un sentimiento de la misma cualidad afectiva, doloroso o agradable. Con mayor detalle: primeramente, presenciamos en el otro, en su rostro, en su comportamiento, ciertos signos que nos hacen creer que está afectado por determinada emoción; basándonos en nuestra experiencia, nos formamos una idea de lo que siente en ese momento; esa idea, en virtud de la siempre presente impresión de nuestro yo, se transforma en una pasión. Es importante advertir que no discernimos directamente los estados mentales de los demás: ninguna pasión ajena se descubre directamente a la mente. Sólo somos sensibles a sus signos (actitudes, gestos, palabras), de los que inferimos las pasiones que dan cauce a nuestra simpatía. La simpatía, entonces, es la responsable de que logremos descentrarnos y sentir agrado o desagrado por cualidades o acciones que no nos involucran directamente. En la simpatía se encuentra la fuente de la moralidad:

¹⁶ Tanto en el *Tratado* como en la *Investigación* Hume dedica varios argumentos para oponerse a una ética egoísta. Un tratamiento cuidadoso del tema lo realiza Mendoza Hurtado en el estudio preliminar de la segunda obra (2015).

¹⁷ Hume trata la simpatía en varias partes de los libros II y III del *Tratado* y también en la *Investigación*, aunque no lo hace siempre en el mismo sentido. La referencia tomada aquí se encuentra en II, II, sec. XI del *Tratado*.

(...) no hay otras cualidades que tengan más derecho a la buena voluntad y la aprobación general de los seres humanos que la benevolencia y la humanidad, la amistad y la gratitud, el afecto natural y el espíritu público o todo aquello que proceda de una simpatía. (Hume 2015, 112)

Sin embargo, aunque la simpatía es un principio universal, no se aplica universalmente, el contagio de las pasiones opera por cercanía: “Es verdad que no existe criatura humana, e incluso sensible cuya felicidad o desgracia no nos afecte en alguna medida cuando nos está próxima, y su situación viene representada en vivos colores” (Hume 1981, 704). “Las personas que nos son cercanas nos resultan más simpáticas que las lejanas; nuestros conocidos nos son más simpáticos que los extraños; nuestros compatriotas, más que los extranjeros.” (Hume 1981, 827).

Dado el carácter fluctuante y selectivo de la simpatía, aún sobrevuela un subjetivismo que Hume pretende evitar. Si bien el primer paso está dado ya que es posible reconocer la virtud aun cuando resulte indiferente o perjudique al sujeto que evalúa, todavía falta explicar su mecanismo.

Si nuestro criado es diligente y digno de confianza podrá despertar en nosotros sentimientos de amor y afecto más intensos que los que despierta Marco Bruto en la historia, pero nunca decimos por ello que el carácter del primero es más loable que el del segundo, pues sabemos que si nos fuera posible tener tanta relación con ese célebre patriota como la que tenemos con nuestro criado, aumentaría en más alto grado nuestra admiración y afecto. Correcciones similares hay que realizar por lo que respecta a los sentidos: de hecho, sería imposible hacer uso siquiera del lenguaje o comunicar nuestros sentimientos unos a otros, si no corrigiéramos las apariencias momentáneas de las cosas y no viésemos más allá de nuestra situación presente. (Hume 1981, 829)

Es evidente que tales “correcciones” no pueden hacerse sin el concurso de la razón; Hume nos propone un ejercicio imaginativo contrafáctico de nuestros sentimientos morales, sólo realizable mediante inferencias:

Por tanto, y para que no se produzcan esas continuas contradicciones y podamos establecer un juicio más constante sobre cualquier asunto, convenimos en mirarlo desde el punto de vista estable y general, de modo que en nuestros razonamientos nos situamos siempre en él, con independencia de nuestra real situación en ese momento. (Hume 1981, 827)

De modo que las virtudes y los vicios son aquellos rasgos cuya contemplación desinteresada produce aprobación/rechazo. Volviendo al caso del criado y de Marco Bruto, saber que éste merece más admiración que el criado es, para decirlo en términos de Hume, una cuestión de hecho ya que implica operaciones de razonamientos basados en la experiencia: se compara

la vida de Bruto con la del criado, se recuerdan otros casos con características afines y se concluye que la del romano es más admirable, pese a que la simpatía del observador es mucho más fuerte hacia el criado.

Llegados a esta instancia va de suyo preguntarse si la introducción del criterio del espectador ecuánime permite realizar una interpretación cognitivista de la metaética humeana. Se trata de una cuestión compleja y largamente debatida en la bibliografía especializada sobre la que no nos pronunciaremos aquí. Sólo nos limitaremos a señalar que es difícil encontrar consistencia en las tesis del filósofo: los argumentos basados en el carácter afectivo de las evaluaciones morales dan lugar a una interpretación no cognitivista, mientras que el requisito del punto de vista estable y general mediante el cual se corrigen los sentimientos actuales por medio de la reflexión harían posible inclinarse por el cognitivismo. Las interpretaciones varían según el peso que se le dé a una u otra tesis en el balance general de su ética¹⁸.

Sea como fuere, no hay dudas de que el criterio del espectador ecuánime¹⁹ pone de manifiesto la importancia de la razón en el proceso de corrección de los juicios; el propio Hume no parece ajeno a las dificultades que presenta conciliar el carácter emotivo de los juicios morales con la necesidad de garantizar algún tipo de objetividad a fin de que puedan ser intersubjetivamente compartidos. Probablemente por ello en la *Investigación* suaviza las aseveraciones del *Tratado*; ya no habla de la esclavitud de la razón: “(...) la razón y el sentimiento concurren en casi todas las determinaciones y conclusiones morales.” (Hume 2015, 104). No habría ya subordinación entre ambas facultades:

Es probable que la sentencia final que declara a los caracteres y acciones amables u odiosas, elogiadas o reprobadas (...) aquella que hace de la moralidad un principio activo y constituye a la virtud en nuestra felicidad y al vicio en nuestra miseria, es probable, digo, que esta sentencia final dependa de un sentido interno o sentimiento que la naturaleza ha hecho universal para toda la naturaleza humana (...) No obstante, a fin de preparar el camino para tal sentimiento y dar un discernimiento adecuado de su

¹⁸ Entre las interpretaciones no cognitivistas se encuentran: Gibbard, A (1990); Flew, A. (1963); Harman, G., y Thomson, J. J. (1996). Por el cognitivismo se pronuncian: Radcliffe, E (2006); Cohon, R. (2008). Sin embargo, hay que tener en cuenta que la discusión metaética sobre cognitivismo/no-cognitivismo es extemporánea a Hume, ya que emerge con la filosofía analítica; además, en la actualidad existen variadas versiones de ambas posiciones. Para un análisis de las dificultades que presenta interpretar a Hume en uno u otro sentido puede consultarse Sturgeon, N (2008). Por otra parte, ambas vertientes interpretativas tienen su anclaje en el uso no suficientemente explicitado por Hume entre distinciones morales y juicios morales (ver nota 3). Quienes las encuentran semejantes adhieren a una interpretación no cognitivista y subjetivista de la ética humeana, mientras que los que resaltan sus disimilitudes sostienen que, a diferencia de las distinciones, los juicios pueden ser verdaderos o falsos, lo que permitiría sostener que poseen carácter cognitivo.

¹⁹ Aunque Hume no emplea ninguno de estos dos adjetivos, se ha visto aquí el antecedente directo del observador imparcial del utilitarismo. Es su sucesor Adams Smith (2009, 66-72) quien profundiza este aspecto, al proponer un espectador que, debido a la simpatía, es capaz de ponerse en el lugar del otro y realizar un juicio ecuánime.

objetivo encontramos que a menudo es necesario que lo preceda mucho razonamiento, que se hagan distinciones precisas, que se saquen conclusiones correctas, que se realicen comparaciones entre objetos distantes, que se examinen relaciones complejas y que se determinen y comprueben hechos generales. (Hume 2015, 104)

Si bien mantiene la condición emotiva del juicio moral, su ecuanimidad aparece como la *resultante* de una actividad racional. Pese a ello es necesario tener en cuenta que, aunque en la *Investigación* la razón cobra mayor importancia —o al menos su rol se resalta con más énfasis que en el *Tratado*— la tesis central respecto a su carácter inactivo en las cuestiones prácticas en general y morales en particular no ha variado: esta facultad nunca motiva ni las acciones ni los juicios; como bien afirma Mackie (1980, 120-129), si sólo fuéramos racionales no tendríamos impulsos para tomarnos interés por los otros y no sentiríamos, entonces, ninguna necesidad de lograr un juicio ecuánime.

Aunque con otros propósitos, también Haidt trata el tema de la corrección de los juicios morales. Al diferenciar explícitamente la dimensión descriptiva y la normativa no se enfrenta a los problemas de su predecesor. Sus pesquisas empíricas sobre el juicio moral lo llevan a comprobar que la necesidad de justificarlos raramente aparece en soledad sino cuando debemos dar cuenta de nuestros juicios ante los otros. Ya nos referimos a las investigaciones que muestran cómo la gente suele “inventar” trabajosos razonamientos para ratificar sus juicios originales causando en el agente la ilusión de razonamiento objetivo (Haidt 2001, 815). Hay, sin embargo, un aspecto importante que comparte con Hume y es que la necesidad de corregir los juicios tiene una motivación afectiva; cuando en la vida real se produce una discusión moral y los oponentes van ofreciendo argumentos para convencer a la otra parte, una de ellas puede llegar a modificar su punto de vista; pero no son los argumentos lo que provocan el cambio sino más bien el impacto emocional que éstos producen, lo que convence al persuadido no es la lógica de su discutidor. En este punto Haidt llama la atención sobre la circunstancia de que los intercambios de razones no se producen *ex nihilo* sino en contextos determinados donde tienen importancia, además de las palabras, los gestos, las actitudes y las relaciones afectivas entre los interlocutores (como afirma Hume, tendemos a “simpatizar” mucho más con los próximos que con los desconocidos), —y, podría añadirse, las relaciones de jerarquía y de poder—; en otros términos, las razones que persuaden no lo hacen por ser razones sino por desencadenar en el oyente nuevas intuiciones afectivas que lo llevan a modificar sus argumentos. Sin embargo, existen circunstancias —poco frecuentes— en las que el razonamiento puede causar el juicio en la reflexión privada; esto ocurre con aquellas personas que son capaces de contemplar una situación conflictiva desde el punto de vista de todos los involucrados, sopesando los intereses de todos, examinando los argumentos, aunque para que esto ocurra se requiere la posesión de capacidades que sólo suele darse en personas entrenadas en la argumentación moral, como es el caso de los filósofos.



5. ¿Dos éticas de la virtud?

Al inicio de este trabajo se señaló que Haidt y Hume compartían el proyecto de investigar la naturaleza humana para explicar las bases de la moral —en el caso de Haidt exclusivamente del juicio—, cada uno con los recursos científicos disponibles en su tiempo. Ambos dejan en claro sus intenciones de no ofrecer una teoría ética, en el sentido de elaborar un marco conceptual referido al obrar moral, posible o deseable, para los seres humanos, sino describir los mecanismos psicológicos que nos conducen a crear el orden moral. Pese a ello, ambos proponen una teoría de la virtud, sólo esbozada en el caso de Haidt y consumada en el de Hume.

Las interpretaciones respecto a la ética de Hume están divididas. Algunos especialistas sostienen, en línea con el propio autor, que debe ser leída como una teoría científica sobre nuestras creencias morales, y no como una teoría normativa²⁰. Otros consideran que ofrece una teoría ética, con un contenido virtualmente objetivo²¹. Respecto a esta segunda línea exegética mucho se ha discutido si Hume es un utilitarista, y en caso de serlo, qué tipo de utilitarista es —o, al menos, si se lo puede considerar un proto— utilitarista. No es la intención de este trabajo introducirse en tal discusión sino presentarla como una ética de la virtud basándose sobre todo en las *Investigaciones*, obra en la se encuentra más elaborada y sistematizada²².

Ahora bien, aunque muchos consideran que la intención del filósofo fue dar cuenta de la moral del *common sense*²³, podría interpretarse que, de modo coherente con su programa científico naturalista, con su teoría de la virtud se propone investigar los mecanismos psicológicos que conducen a las personas a considerar virtuosas cierta clase de actitudes y viciosas a otras.

En el tratamiento de las virtudes dado en la *Investigación* —a cuya clasificación fundamental ya se hizo referencia—, retoma el criterio aristotélico del término medio, aunque no referido a la razón del hombre prudente sino a la utilidad pública en el caso de las virtudes sociales y a la utilidad para su poseedor en el caso de las que sólo resultan útiles para el propio agente. La pregunta que dirige su análisis es por qué estas cualidades nos producen agrado. Siendo la utilidad el criterio unificador son entendibles las interpretaciones utilitaristas; sin embargo, existe un elemento esencial en el utilitarismo —sea del acto o de la regla— referido a las consecuencias, ausente en la propuesta humeana:

²⁰ Defensores destacados de esta interpretación son Kemp Smith (2005) y David Hardin (2009).

²¹ Norton (1982,109) sostiene que Hume es un realista moral que cree que la virtud y el vicio poseen un estatus objetivo dado que son aspectos del mundo humano disponibles públicamente causantes de sentimientos morales que pueden ser compartidos. Capaldi, N. (1975) basa su interpretación normativa en las diferencias que Hume establece entre las conductas correctas e incorrectas.

²² Para una detallada interpretación de la ética de Hume como una teoría de la virtud puede consultarse Beauchamp 2008.

²³ Para una defensa ya clásica de esta posición, ver Norton 1982.

Es evidente que cuando alabamos una acción consideramos solamente los motivos que la han producido y consideramos la acción como signo o indicación de ciertos principios de la mente o el carácter. La realización externa no tiene ningún mérito. Debemos dirigir nuestra vista al interior para hallar la cualidad moral. Esto no podemos hacerlo directamente, y, por consiguiente, fijamos nuestra atención en las acciones como signos externos; pero estas acciones se siguen considerando como signos, y el último objeto de nuestra alabanza y aprobación es el motivo que las produjo. (Hume 1981, 699)

Como lo hacen todos los teóricos de la virtud desde Aristóteles, la atención para percibir la virtud debe estar dirigida al carácter —tesis que sostiene en varios lugares— una preocupación ausente en el utilitarismo —excepto, quizá, en John Stuart Mill. (Mencionemos al pasar que para Hume un carácter virtuoso es propio de las personas que han conseguido un dominio de las pasiones fuertes y se motivan por las serenas).

Hasta aquí todavía podría concluirse que su ética es de índole descriptiva: una teoría enfocada en la virtud es la que mejor explica nuestras convicciones morales: si bien el autointerés es un motor poderoso, también deseamos el bien de los demás y desaprobamos lo que puede causarles daño.

Sin embargo, es pertinente preguntarse si Hume se limita a descubrir los principios naturales que gobiernan nuestra vida moral, de modo análogo al que Newton explicó las regularidades del mundo físico, o contiene también aspectos normativos. Preguntado de otro modo, el científico Hume ¿se conforma con brindar una explicación sistemática de nuestra naturaleza de seres sociales o cree, como moralista, que en esa explicación se encuentran las bases para vivir mejor? Hay mucha evidencia textual que apoya esta segunda opción, comenzando por el subtítulo del *Tratado*. Su intención de “introducir en método experimental en los asuntos morales” tiene como objetivo mostrar que es en el conocimiento científico de la naturaleza humana donde hay que buscar las claves de una moral posible, de hechura humana, y no en las ilusiones de los dogmatismos metafísicos:

Si a partir de la anterior teoría esto puede determinarse claramente, tendremos la satisfacción de pensar que hemos propuesto principios que no sólo cabe esperar que resistirán la prueba del razonamiento y la investigación, sino que pueden contribuir a la rectificación de la vida de los hombres y a su mejora en moralidad y virtud social. (Hume 2015, 244)

En el *Tratado*, pero sobre todo en la *Investigación*, proporciona listados de virtudes cuyo cultivo nos convierte en una grata compañía para los demás, fomentando nuestra bonhomía y nuestra utilidad social a la vez que nos proporcionan autoestima, un rasgo que ayuda al siempre anhelado reconocimiento y aleja del vicio de la humildad. Éstas son las virtudes necesarias para la prosperidad de una sociedad burguesa; por el contrario, el celibato, la humildad, la soledad, el silencio “y todo el séquito de las virtudes monacales” (Hume 2015, 234) son vicios porque atentan contra el bienestar social y la felicidad personal.

En suma, considero que entrelazado con el Hume científico se encuentra el Hume moralista que le imprime su propio sello a la tradición de la ética de la virtud.

También Haidt aborda el tema de la virtud en alguno de sus trabajos. En particular en *The Moral Mind* bosqueja una teoría de la virtud de carácter narrativo, inspirada tanto en Aristóteles como en el enfoque aristotélico que Martha Nussbaum formula para elaborar una teoría universalista del bien humano (Nussbaum 1996).

Anteriormente se hizo referencia a las cinco intuiciones básicas innatas, resultados de la adaptación de la especie, sobre las que cada cultura va inscribiendo en el desarrollo del individuo, su moral particular. Éste aprende qué actitudes son lo suficientemente importantes para considerarlas virtudes y cuáles tan deleznable como para que se las califique de vicios; quien promueva estas actitudes merecerá, como decía Aristóteles, alabanza o censura por parte de la sociedad a la que pertenece. Según esta perspectiva las virtudes se adquieren en un proceso a través del cual esas cinco intuiciones básicas se van complejizando dando lugar a percepciones, emociones, creencias y juicios sofisticados y diferenciados.

En una línea semejante a la de McDowell (1979, 331–350) Haidt define las virtudes como habilidades sociales que permiten percibir información moral relevante que incide en la formación de un carácter virtuoso en su propio contexto; por ejemplo, ser amable (*kind*) es poseer una sensibilidad perceptual para captar ciertos rasgos de una situación, sensibilidad que permite preocuparse por el bienestar ajeno estando apropiadamente motivado (Haidt y Craig 2008, 20). Las virtudes se adquieren de modo inductivo a partir de ejemplos de acciones virtuosas. Tal como para Aristóteles, devenir una persona virtuosa requiere de experiencia y tiempo porque es necesario entrenarse en el razonamiento y en la buena deliberación. Aunque la habilidad para captar los rasgos relevantes de una situación que involucre problemas morales es dictada por la cultura, Haidt no acuerda con el relativismo moral —de lo que es posible inferir el esbozo de una ética normativa de base naturalista en una línea análoga a la de Hume—. Adoptando la idea de Nussbaum, para quien la persona virtuosa es la que consigue un buen funcionamiento en las esferas universales de la experiencia humana, Haidt vincula dichas esferas con la biología evolucionista, en el sentido de que nuestra especie se ha ido adaptando a los desafíos persistentes del medio ambiente, a los que se fueron añadiendo constreñimientos determinados por los contextos específicos. Por otra parte, el componente narrativo juega un papel crucial en su propuesta; los humanos nos culturizamos mediante las narraciones, tanto evolutiva como individualmente, desde los tiempos pretéritos en los que podemos imaginar personas sentadas alrededor del fuego, oyendo narraciones, hasta los niños que fuimos, encantados por los cuentos que nos contaban nuestros mayores. Es evidente la influencia del libro seminal de MacIntyre *Tras la virtud* en la adscripción de Haidt a la concepción narrativa; como aquél, considera que la narración de historias es una parte indispensable de la educación moral en todas las culturas, en el caso de Haidt, responsables de formatear y proporcionar contenido a las bases innatas.

En resumen, su propuesta busca combinar elementos de las teorías de la virtud en las que se inspira, con la ciencia cognitiva y el estudio empírico de la moralidad. Pese a que la mayor parte de sus trabajos son de índole exclusivamente científico, el modelo intuicionista social no está exento, como tampoco lo está el de Hume, de la preocupación por cómo los humanos podríamos vivir mejor, y cree que la clave se encuentra, al menos en parte, en investigar las bases evolutivas de nuestro “cerebro moral”. A la vez que reconoce que quienes: “(...) siguen sus intuiciones morales a menudo dan lugar a consecuencias que no son óptimas o, incluso, que resultan desastrosas para asuntos del orden de la política pública, la salud pública y el sistema de daños” (Haidt 2001, 815), confía en que comprender la base intuitiva en que se asientan los juicios morales “podría ser útil para ayudar a los educadores en la toma de decisiones a la hora de diseñar programas (y entornos), con el fin de mejorar la calidad del juicio y el comportamiento moral” (Haidt 2001, 815).

De Wall (1996) mostró que nuestros primos, los chimpancés, valoran la paz y la armonía inter-grupo, que se pone de manifiesto, por ejemplo, en el contento que muestran cuando se resuelven las largas luchas de poder. Haidt cree que estos deseos se encuentran en la base de la formación de los grupos humanos: tenemos la tendencia innata de vivir en armonía en grupos cooperativos de los que depende tanto la subsistencia material como la autodefensa. De ello parece seguirse que la armonía y la sinergia fungen como normas que deberían seguirse en pos del bienestar humano. Como Hume, cree que una correcta comprensión de las bases naturalistas de la moral puede ayudarnos a encontrar principios que contribuyan a mejorar la vida práctica.

6. Conclusión

Sin duda alguna, muchos de los temas abordados en este trabajo requerirían de análisis más detenidos que los ofrecidos aquí, sobre todo los referidos a la rica y compleja ética de Hume y a su indudable relación con su teoría del conocimiento, de la que apenas he dado algún detalle que consideré necesario para la comprensión de los temas aquí tratados. Sin embargo, mi intención no ha sido hacer un estudio minucioso, sino abordar de modo comparativo aquellos aspectos de su teoría en relación con el modelo intuicionista de Haidt —del que tampoco he pretendido realizar consideraciones críticas— que pueden vincularse a ella. El objetivo fundamental fue poner en diálogo dos proyectos que comparten el mismo punto de vista referido a las bases naturalistas de la moral y recuperar algunos conceptos y problemas del filósofo escocés que pueden contribuir a iluminar las perspectivas actuales tanto en el campo de la ética como en el de la psicología moral.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1981). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- Beauchamp, T. L. (2008). The Sources of Normativity in Hume's Moral Theory. En Radcliffe, Elizabeth (ed.), *A Companion to Hume*, pp. 492-512. Oxford: Blackwell Publishing (492-512).
- Capaldi, N. (1975). *David Hume*. Boston: Twayne Publishers.
- Chomsky, N. (1986). *Knowledge of Language: Its Nature, Origins, and Use*. New York: Praeger.
- Cohon, R. (2008). *Hume's Morality. Feeling and Fabrication*. Oxford: Oxford University Press.
- De Wall, F. (1996). *Good natured: the origins of right and wrong in human and other animales*. Cambridge M.A: Harvard University Press.
- Flew, A. (1963). On the interpretation of Hume. *Philosophy*, 38, 178-81.
- Gibbard, A. (1990). *Wise Choices, Apt Feelings*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Haidt, J. (2001). The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological review*, 108(4), 814-834.
- Haidt, J. (2006). *La Hipótesis de la felicidad*. Barcelona: Gedisa.
- Hardin, D. (2009) *David Hume: Moral and Political Theorist*. Oxford: OUP Oxford.
- Harman, G., Thomson, J. J. (1996). *Moral relativism and moral objectivity*. Oxford, U.K.: Blackwell.
- Hume, D. (1981) *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Editora Nacional.
- Hume, D. (2015) *Investigación sobre los principios de la moral* (traducción y estudio preliminar de Marcelo Mendoza Hurtado). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Kemp, S. (2005). *The Philosophy of David Hume*. New York: Palgrave Macmillan.
- Mackie, J. L. (1980). *Hume's Moral Theory*. London: Routledge.
- McDowell, J. (1979). Virtue and Reason. *The Monist*, 62(3), 331-350.
- Mendoza Hurtado, M. (2015). En Hume, D., *Investigación sobre los principios de la moral*, pp. 15-94. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Norton, D. (1982). *Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*. Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, M. (1996). Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico. En Nussbaum, M. y Sen, A. (Eds.), *La calidad de vida*, pp. 318-360. México: Fondo de Cultura económica.
- Radcliffe, E. (2006), Moral Internalism and Moral Cognitivism in Hume's metaethics. *Synthese*, 152(3), pp. 353-370.



- Rawls, J. (2001). *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barcelona: Paidós.
- Ross, D. (1972) *Fundamentos de ética*. Buenos Aires: Eudeba.
- Saoner, A. (1992). Hume y la ilustración escocesa. En Camps, V., *Historia de la ética*, pp. 281-314. Barcelona: Crítica.
- Schneewind, J. B. (2009). *La invención de la autonomía*. México: Fondo de cultura económica.
- Smith, A. (2009). *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sturgeon, N. (2008). Hume's Metaethics: Is Hume a Moral Noncognitivist? En Radcliffe, Elizabeth (ed.), *A Companion to Hume*, pp. 513-528. Malden, MA: Blackwell.

