



Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad

del Norte

ISSN: 1692-8857

eidos@uninorte.edu.co

Universidad del Norte

Colombia

Guerrero, Leandro

Psicología moral y concepción multidimensional de la subjetividad en la filosofía de Hume: el caso del
sujeto moral

Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, núm. 22, 2015, pp. 299-326

Universidad del Norte

Barranquilla, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85433056014>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**PSICOLOGÍA MORAL Y CONCEPCIÓN MULTIDIMENSIONAL
DE LA SUBJETIVIDAD EN LA FILOSOFÍA DE HUME:
EL CASO DEL SUJETO MORAL**

Leandro Guerrero
Universidad de Buenos Aires
leandro_g00@hotmail.com

R E S U M E N

Entre los intérpretes que problematizan la cuestión del *sujeto moral* en el pensamiento de David Hume, Pauline Chazan (1998) ha defendido la existencia de ciertas tensiones entre el sujeto de carácter pasional que Hume tematiza en el libro 2 del *Tratado de la Naturaleza Humana* y el posterior ingreso de dicho sujeto al campo de la moralidad, elaborado en el libro 3. Este trabajo ofrece una lectura novedosa de la teoría humeana de la subjetividad que permite reconsiderar y resolver este supuesto conflicto entre el sujeto pasional y el sujeto moral. Para ello, desarrolla una concepción multidimensional de la subjetividad que permite concebir la formación del sujeto como un proceso complejo y gradual que involucra simultáneamente varios niveles distintos que, aunque puedan estudiarse de forma independiente, se encuentran estrechamente vinculados.

P A L A B R A S C L A V E
sujeto, pasiones, moralidad, dimensiones, formación.

A B S T R A C T

Among the commentators who problematize the issue of the moral self in David Hume's thought, Pauline Chazan (1998) has argued for the existence of some tensions between the passionate self that Hume thematizes in Book 2 of *A Treatise of Human Nature* and how this self subsequently gets in the moral domain, which Hume elaborated in Book 3. This paper offers an innovative reading of Hume's theory of subjectivity, which allows reconsidering and resolving this apparent conflict between the passionate self and the moral self. To do so, it develops a multidimensional conception of the subjectivity allowing to conceive the formation of the self as a complex and gradual process involving simultaneously different levels that, even though may be studied separately, are closely connected.

K E Y W O R D S
self, passions, morals, dimensions, formation.

**PSICOLOGÍA MORAL Y CONCEPCIÓN MULTIDIMENSIONAL
DE LA SUBJETIVIDAD EN LA FILOSOFÍA DE HUME:
EL CASO DEL SUJETO MORAL**

En un sentido bastante amplio, se denomina “psicología moral” a un campo teórico en el cual se entrecruzan problemáticas de índole psicológica y ética, como por ejemplo, cuestiones relacionadas con razonamiento práctico, construcción de juicios morales, teorías de la responsabilidad moral, de la motivación, cuestiones de altruismo o egoísmo, por nombrar solo algunas. Se trata de un campo de conformación relativamente reciente en el que confluyen simultáneamente la psicología (ver, por ejemplo, Lipsley & Narváez, 2004; Kashima, Foddy & Platow, 2002) y la filosofía (ver, como ejemplo, Prinz, 2007), aunque, ciertamente, no por ello se confunden entre sí.

Respecto del campo propiamente filosófico de la psicología moral, cabría distinguir dos tipos de propuestas: por un lado, abordajes que podríamos denominar de corte sistemático, dedicados a estudiar problemas teóricos especiales, como la teoría de la decisión, la motivación, las intenciones y el vínculo entre todas estas cuestiones y la acción (ver Mele, 2009); por otro lado, otros autores están más interesados en acercar estudios históricos de psicología moral en pensadores clave de la historia de la filosofía¹.

Dentro de este último espectro de intérpretes, a continuación nos centramos en la figura de David Hume, quien sin duda ha dejado en las páginas de sus textos más célebres² una enorme

¹ Ver Penelhum (1993/2000; 2000); Chazan (1998). Esta distinción muy esquemática que trazamos es meramente ilustrativa y no implica, en modo alguno, que cada uno de ellos tenga cosas relevantes e interesantes para aportar al otro (véase Prinz, 2009).

² Aunque las opiniones de Hume relativas a estas temáticas pueden rastrearse a lo largo de varias de sus obras, este trabajo se limita a estudiar únicamente el caso de *A Treatise of Human Nature* (de ahora en adelante *Tratado*), no solo por cuestiones formales que limitan la extensión del mismo, sino también porque la riqueza teórica respecto del tema de la subjetividad y la impronta sistemática que lo caracterizan a

contribución a lo que solo contemporáneamente recibe el nombre de “psicología moral”, como lo evidencian de forma inequívoca los lúcidos análisis de Terence Penelhum (1992/2000, 1993/2000, 2000), entre muchos otros estudiosos de Hume. En una inspección de los debates y la bibliografía dedicados a estudiar el pensamiento del filósofo ilustrado escocés podemos colegir los dos puntos a los cuales el propio Penelhum (2000, p. 131) denomina “el corazón de su psicología moral”: su teoría del sujeto y su teoría de la motivación (la cual se resume en el célebre dictum “la razón es y sólo debe ser la esclava de las pasiones”, T2.3.3.4; SB 415).

Entre estas dos temáticas centrales de la filosofía de Hume es, sin duda, la primera la que ha presentado mayores dificultades entre intérpretes y que, en mayor o menor medida, le ha resultado esquiva a la gran mayoría de ellos³. La teoría del sujeto de Hume es un tema de gran interés filosófico, no solo por su relevancia histórica dentro de la tradición moderna, sino porque se trata de una de las perspectivas más enriquecedoras, desconcertantes y complejas en torno al problema de la unidad de la conciencia y al de la identidad personal, que no deja de plantear desafíos ineludibles incluso en discusiones contemporáneas. Desentrañar las indicaciones de Hume sobre la subjetividad diseminadas a lo largo de las páginas del *Tratado* podría llegar a ofrecer algunas de las herramientas teóricas más relevantes para el debate actual en lo relativo a la determinación de una concepción empirista sólida de la conformación de la subjetividad.

lo largo de los tres libros que lo componen permitirá vislumbrar de forma más nítida la distinción clave entre *dimensiones* de la subjetividad. Para referir o citar pasajes del *Tratado*, abreviaremos con la letra ‘T’, seguida de número de libro, parte, sección y párrafo, junto con la paginación de la clásica edición Selby-Bigge (que toda edición contemporánea reproduce). Por ende, T1.1.1.2; SB 2, por ejemplo, remite al *Tratado*, libro I, parte 1, sección 1, párrafo 2, página 2 de la edición Selby-Bigge. Todas las traducciones proporcionadas en el trabajo, ya sea de Hume o de cualquier otro texto consignado en las referencias bibliográficas, son propias.

³ Dos estudios recientes dedicados al tema del sujeto en la filosofía de Hume son Pitson (2002) y Strawson (2011).

Es precisamente debido a esta complejidad en la discusión de Hume, caracterizada por la articulación entre varios niveles claramente diferenciables (cognitivo, afectivo, moral, jurídico-político, estético, histórico), que no hay prácticamente ningún intérprete que haya podido ofrecer una visión de conjunto que se acomode a la impronta sistemática de Hume en el *Tratado* o que haga justicia al texto. Especialmente respecto de la psicología moral hay escasos estudios del papel clave que juega en la filosofía de Hume el viraje del sujeto hacia el campo de la moralidad. Una excepción frente a esta carencia entre los estudiosos de la obra de Hume es el estudio de la concepción de sujeto moral en Hume incluido en el libro de P. Chazan (1998), precisamente titulado *The Moral Self*. Allí Chazan se propone elucidar el problema del ingreso del sujeto al ámbito moral a través de la reconstrucción crítica y el estudio de las posturas de Hume, Rousseau, Hegel, Aristóteles y Kohut al respecto. Para el propósito de este trabajo, el capítulo inicial, dedicado enteramente a la cuestión del *moral self* en el *Tratado*, resulta de especial interés. Allí Chazan defiende la existencia de una tensión entre lo que ella denomina la constitución del sujeto no-metafísico y la entrada de dicho sujeto al ámbito moral.

Me propongo realizar un estudio preliminar de lo que denominaré a continuación la *dimensión moral* de la subjetividad en el *Tratado*. El objetivo principal, en contra de las conclusiones centrales de Chazan, es argumentar en favor de una concepción de la teoría humeana de la subjetividad que la haga mucho más sólida y consistente de lo que generalmente se la considera. Para llegar a esta conclusión se ofrece una lectura, en gran medida novedosa, de la teoría humeana del sujeto. Se distingue entre diversas *dimensiones de la subjetividad* que, a través de una progresiva determinación *simultánea*, confluyen todas ellas en la conformación gradual de un sujeto unificado de raigambre social. Finalmente se sostiene que no existe, al menos en los términos en los que Chazan lo describe, un problema serio o una dificultad grave en la propuesta humeana sino que, por el contrario, se trata de una aproximación estimulante respecto de las posibilidades de articular una teoría empírica de la subjetividad.

En el siguiente apartado se reconstruyen brevemente las opiniones principales y los argumentos esgrimidas por Chazan (1998, pp. 13-30) para criticar algunas presuntos problemas en la teoría humeana del (*moral*) *self*. Luego, se traza un nuevo marco teórico de referencia para la interpretación de las opiniones de Hume en el *Tratado*, que denomino *concepción multidimensional de la subjetividad*, y se profundiza en algunas de sus características específicas. Finalmente, empleamos algunas de las nociones elucidadas en la sección anterior para dar respuesta a las críticas de inconsistencia en la teoría humeana del “sujeto moral” planteadas por Chazan.

LA TEORÍA HUMEANA DEL SUJETO MORAL: LA LECTURA DE P. CHAZAN

Como adelantamos, uno de los objetivos principales de Pauline Chazan (1998) es concebir, por un lado, el ingreso del sujeto en el campo moral y, por otro lado, aunque íntimamente vinculado con aquello, el ingreso de la moralidad a la vida humana en general (p. 1). Como pasos previos a la elaboración de una alternativa propia, con fuerte basamento en desarrollos de Aristóteles y de Heinz Kohut, la autora bosqueja un recorrido a través de una tradición de autores que, cada uno de forma peculiar y con distintas virtudes y defectos, han podido vislumbrar la problemática del sujeto moral y su vínculo con ciertas características psicológicas específicas de la vida cognitiva y emocional humana. Ellos son David Hume, Jean-Jacques Rousseau y Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Limitaremos nuestra reconstrucción de sus opiniones al capítulo dedicado específicamente a la exégesis de ciertas secciones del *Tratado* (Chazan, 1998, pp. 13-30)⁴.

Según Chazan (1998), pueden distinguirse de forma muy nítida dos tratamientos del sujeto en la filosofía de Hume: por un lado,

⁴ Esta restricción metodológica no implica que el resto de su obra carezca de valor o interés.

tendríamos su teoría de la “constitución⁵ del sujeto no-metafísico”, el cual es “construido a partir de las pasiones de orgullo y humildad” (p. 14); por el otro, tendríamos otro sujeto que es, en cierta manera, construido “sobre” aquel otro. El mayor problema o la zona de tensión, según propone la autora, sería que para lograr sostener su explicación de un sujeto unificado y autónomo, Hume haría uso de una “psicología radical” (en términos de Chazan), pero que precisamente cuando se trata de concebir el ingreso de este sujeto, ya constituido, en la esfera moral, Hume tendría que “desandar” el camino hasta entonces recorrido o, en palabras de Chazan (1998), “desechar” dicha psicología radical (p. 14).

Chazan advierte que lo que Hume rechaza en el libro 1 del *Tratado* es la existencia de un principio de unión del cual podamos tener un conocimiento en sentido estricto, es decir, no existe una idea intelectual o intuición intelectual de nuestra propia identidad o del principio que da unidad a nuestra actividad consciente. No obstante, esto no implica que Hume desintegre toda noción de sujeto, sino simplemente que el tipo de “conocimiento” que tenemos de nosotros mismos y, por ende, la idea que podamos formarnos respecto a nuestra unidad de conciencia, no proviene

⁵ Aunque el término “constitución” es el empleado por Chazan, y respetamos su elección terminológica, en las secciones subsiguientes de este trabajo preferimos el empleo del término “formación” (o “conformación”). Si bien no aparesta ser una distinción de importancia, entendemos que detrás del término “constitución” se esconde cierto marco teórico afín al trascendentalismo que podría ocasionar confusiones que preferimos evitar. No hay, según entendemos, ningún sujeto previo (ya sea que se lo conciba de carácter sustancial cartesiano o trascendental kantiano) a lo dado. Lo que es denominado “sujeto”, desde la perspectiva humeana que defendemos, como veremos más adelante, es el producto de un conjunto de elementos (impersonales, pre-reflexivos, pre-subjetivos) puestos en relación a través de ciertos mecanismos asociativos (nuevamente, instintivos, pre-reflexivos, impersonales). Resulta mucho más satisfactorio (y hasta un requisito indispensable para no caer en círculos viciosos o peticiones de principio) eliminar ciertas formas del lenguaje y adoptar otras más acordes: la *formación* de la subjetividad será un proceso gradual, pre-reflexivo e impersonal que se produce dentro de un haz de percepciones; mientras que decir que el sujeto *se constituye* podría dejarnos constantemente ante la pregunta *¿Quién lo constituye? ¿El mismo?*, la cual nos devuelve nuevamente al problema de la circularidad.

de nuestras facultades intelectuales, sino del sentimiento, es decir, de una facultad independiente de (y, podría decirse, anterior a) la facultad de juzgar o entendimiento (Chazan, 1998, p. 16).

Este sujeto no-metafísico que emerge a partir del sentimiento se sostiene en lo que Chazan denomina una “psicología radical”, que tiene en la dupla orgullo-humildad sus dos componentes principales. Chazan entiende que esta se trata de una psicología *radical* por varios motivos.

En primer lugar, debido al tipo de relación que se establece entre la pasión del orgullo⁶ y la idea que tenemos de nosotros mismos. Chazan argumenta de forma muy convincente en contra de las lecturas comunes que suelen hacerse de este vínculo y que resultan ser también, asimismo, las más problemáticas. La idea que cada uno tiene de sí mismo no sería, en sentido estricto, el efecto del orgullo, ni tampoco podríamos decir que la idea de sí mismo aparezca regularmente en el haz de percepciones después de la pasión del orgullo. Por lo tanto, no sería preciso sostener que el orgullo se “dirige hacia” la idea de nosotros mismos. De sostener cualquiera de estas opciones sería sostener la existencia previa de la idea hacia la cual “se dirigiría” la pasión, lo cual resulta inconsistente con algunas afirmaciones de Hume, especialmente cuando sostiene que la pasión del orgullo *produce* la idea de sí mismo (T2.1.2.4; SB 278).

En cambio, lo que Chazan propone es pensar la relación entre ambas como de *simultaneidad*. La idea de sí mismo no es anterior, ni posterior, ni causa o efecto del orgullo, sino que ambas aparecerían a la par, juntas, dentro de la corriente de percepciones. Serían el efecto conjunto de percepciones anteriores y la causa de otras que les siguen. Consecuentemente, la impresión del *pride* y la idea del *self* son producto de una construcción o constitución

⁶ En lo que respecta al papel indispensable que juegan las pasiones indirectas auto-dirigidas en la conformación de la subjetividad, todo lo que digamos acerca del orgullo se aplica igualmente respecto de la humildad; simplemente no hacemos mención a la humildad para no cargar el texto innecesariamente.

mutua. Cada una de ellas requiere de la otra, se dan forma mutua y simultáneamente.

En segundo lugar, esta mutua dependencia entre ambas percepciones se fundamentaría en otro rasgo que hace *radical* a la psicología humeana. Dependen las dos de una contingencia psicológica, es decir, son el producto de percepciones cuyo contenido no supone *a priori* la conformación de una entidad tal como la de un sujeto pasional (es decir, empírico, no-metafísico). Este fenómeno solo puede tener lugar en un contexto social, es decir, en relación con otros sujetos que reaccionan y ante los cuales reaccionamos. Esta contingencia, entiende Chazan, que tiene lugar en nuestra relación con los demás se resume en la capacidad que tiene un sistema de percepciones de reaccionar frente al placer o dolor que experimentamos de parte de los otros. Más específicamente, cuando es posible percibir (por simpatía) el placer que otra persona siente, por ejemplo, ante nuestra habilidad para bailar, se toma esa reacción como un placer *hacia nosotros*, es decir, hacia nosotros *qua sujetos*.

Estaría aquí la radicalidad de la psicología humeana, aunada estrechamente con su carácter contingente, pues resulta ser que el placer que los otros sienten hacia el baile podría ser simplemente hacia los movimientos que yo hago y no hacia *mí*. Es decir, sería lo mismo quién estuviera bailando, ellos sentirían el placer de forma indistinta, puesto que el placer no se dirigiría (al menos necesariamente) a nosotros sino que podría tener su causa y objeto en la acción misma, independiente del agente. Por ende, el hecho mismo de que nosotros lo tomemos *no* como dirigido a la acción en tanto tal sino a nosotros *en tanto sujeto (agentes)* es lo que produce la aparición, simultánea e interdependiente, de la pasión del orgullo y de la idea de un sujeto unificado, que somos nosotros mismos y que es el objeto de la pasión (del placer). Se-

gún Chazan (1998), “al hacerse ella misma el objeto del placer... construye simultáneamente este objeto” (p. 20)⁷.

Finalmente, en esta misma dirección, otro rasgo que delata a las claras la radicalidad de la psicología humeana sería el hecho de que tanto el orgullo como la idea de sí mismo son “efectos sistémicos” (Chazan, 1998, p. 20) del sistema de percepciones: no pueden ser separadas la una de la otra, ni tampoco, por lo demás, del mismo sistema de percepciones del que forman parte. No significa esto que se trate de una conexión de tipo conceptual o lógica, ya que no puede haber una relación tal entre dos percepciones (entre dos existencias distintas) que pueda ser percibida, o incluso concebida, por nuestro entendimiento, sino que se trata de una unión que de hecho vemos que se da constantemente. Chazan entiende que estas consideraciones podrían explicar la expresión que utiliza Hume para describir el vínculo entre ambas percepciones: “Estas dos impresiones han de ser de alguna forma inseparables” (T2.1.5.10; SB 289). Al especificar que son *de alguna forma (in a manner)* inseparables, Hume estaría refiriéndose precisamente a que si bien de hecho aparecen constante y simultáneamente, no

⁷ Adviértase que he aquí otra evidencia del inconveniente que señalábamos en la nota 5, según el cual el lenguaje puede ser una traba u obstáculo insorteable para concebir el tipo de sujeto que muy cuidadosamente describe Hume, si es utilizado de forma tal que se genere, casi imperceptiblemente, un *petitio principii*; pues si el sujeto todavía está formándose (es decir, no es aún un sujeto agente que actúe reflexiva o voluntariamente), ¿cómo podría sugerirse que *él* constituye, adquiere, procesa contenido o lleva a cabo cualquier acción?. Las cosas no suceden a causa del sujeto, sino que las cosas suceden *en* la mente, sin participación activa de la misma. Son estos procesos mecánicos, contingentes y pasivos los que dan como resultado el surgimiento gradual de la subjetividad. En definitiva, pareciera que lo mejor, para respetar la prudencia de Hume al construir su argumentación, sería evitar los dos extremos: no caer en tesis sustancialistas (en las que el sujeto que contiene las percepciones está misteriosamente dado *a priori*) pero tampoco en la tesis de que las percepciones son “pequeños sujetos” u *homunculi* (es decir, que una percepción o contenido mental atómico pueda presentar capacidad reflexiva o volitiva). Chazan parece no percatarse del inconveniente, que, sin embargo, es serio. Otro pasaje claro respecto de este descuido es el siguiente: “en el proceso de construir la pasión del orgullo, ella [i.e. una acróbata que recibe el aplauso de su público -L.G.] simultáneamente construye la idea de su propio yo [*self*]” (Chazan, 1998, p. 21).

se trata de una noción lógica o conceptual de inseparabilidad, sino únicamente fáctica. Como corolario tenemos que tanto la pasión del orgullo como, *a fortiori*, la idea de nosotros mismos son ambas contingentes. Podrían no haber tenido lugar nunca en nuestra vida, pero bajo ciertas condiciones (también contingentes) surge el orgullo, y junto a él, una idea de sujeto que se acopla a la unidad biológica que somos, conformando una idea de nosotros mismos (en tanto sujetos).

Una consecuencia de enorme importancia filosófica que se desprende de esta presentación, a la cual es posible adherir incluso si no se la sigue a Chazan en todos los vericuetos de su argumentación⁸, es que el juicio no es una parte integral de la pasión (de ninguna pasión, de hecho) y, por ende, al hablar de estos efectos de la pasión en la conformación de la subjetividad podemos hacerlo independientemente de cualquier ejercicio o facultad judicativa. Por el contrario, resulta que los juicios no son sino formas sofisticadas (es decir, corregidas, estandarizadas y relacionadas con determinado término general) de percepción.

Sin embargo, esta psicología radical que permite al sistema de percepciones formar la pasión del orgullo y la idea de un yo a partir de sensaciones contingentes de placer o dolor, y que sería la gran arma humeana, parece ser dejada de lado cuando se requiere que el sujeto (ya constituido pasionalmente) ingrese al mundo moral. En efecto, Chazan entiende que previo a su ingreso al dominio moral no habría nada que detuviera al sujeto de sentirse orgulloso de cualidades que serían consideradas “malas” o “viciosas” desde un punto de vista moral. Pero al ingresar al campo de la moralidad, estas formas de orgullo tienen que ser eliminadas. Mientras que para el sujeto pasional pre-moral no hay impedimentos a la hora de conformar una pasión de orgullo a partir de algún placer

⁸ En los siguientes apartados de este trabajo desarrollaremos una lectura propia divergente respecto de la que estamos comentando actualmente pero que coincide con ella en estas cuestiones.

sentido, para el sujeto moral eso le está impedido siempre que se trate de un placer que se deriva de situaciones inmorales. El sujeto moral tendrá que caracterizarse por encontrar situaciones en las que sentir orgullo esté “bien fundado”. Pero ello se logra solo habiendo *corregido* la pasión del orgullo: una vez que el sujeto puede colocarse a sí mismo en un punto de vista general puede evaluar su propio valor moral y su condición de sujeto moral. Con ello se adquiere imparcialidad: para adquirir un sentido de la virtud e ingresar al mundo de la moralidad, hemos de “corregir” y “corregirnos” a nosotros mismo en tanto sujetos pasionales pre-morales. Esta corrección se lleva a cabo siempre que comparemos nuestra situación actual con otras, buscando estipular un estándar o regla general.

El supuesto abandono de la psicología radical que Chazan sostiene parece basarse en el repentino descubrimiento por parte del sujeto, al ingresar al campo moral, de que el mecanismo generador del orgullo (y de la humildad) ya no es suficiente para circunscribir un ámbito válido para la subjetividad, pues ahora es menester que se establezca otro tipo de relaciones que la psicología radical del orgullo pre-moral no puede ofrecer. Pero incluso no solo es desechada esta psicología sino que parece que hemos de revertirla, pues además de abandonar la conformación indiscriminada de la pasión del orgullo, también es necesario, para poder garantizar la imparcialidad requerida para que advenga una perspectiva moral, desarticular la impronta ego-céntrica del mecanismo pasional pre-moral, favoreciendo un “punto de vista general”, es decir, *impersonal*.

Frente a esta situación resultaría evidente para Chazan que la teoría humeana de la conformación de la subjetividad y los elementos explicativos que ha desarrollado para darle contenido, quizás uno de sus aportes más importantes a la historia de la filosofía, sin embargo tendrían que quedar, como quien diría, en la puerta de entrada a la moralidad. En efecto, si es que el sujeto quiere atravesar ese umbral, entonces todos esos mecanismos pasionales tendrían que ser desactivados (son la escalera que hemos de arrojar una vez llegados a la entrada del mundo moral).

Esta lectura es, sin duda, muy interesante; en gran medida intenta dar respuesta a problemas específicos respecto de cómo interpretar algunos pasajes del *Tratado* y, en general, tiene la capacidad de sugerir algunas variantes de gran valor hermenéutico frente a muchas de las lecturas más tradicionales de la teoría humeana de la subjetividad⁹. Sin embargo, el carácter conflictivo irresuelto y vacilante que le imprime a la relación entre el sujeto pasional y el sujeto moral se basa, según se argumentará a continuación, en un equívoco interpretativo que, a grandes rasgos, transforma una distinción analítica de carácter metodológico en una distinción real, es decir, dos instancias separadas únicamente a efectos de su estudio aislado son (equívocamente) comprendidas como dos momentos temporalmente distintos de desarrollo de la subjetividad.

LA CONCEPCIÓN MULTIDIMENSIONAL DE LA SUBJETIVIDAD EN EL *TRATADO*

La concepción del sujeto humeano que defendemos, como adelantamos, se desarrolla sobre la base de que un tratamiento completo del mismo únicamente puede hacerse a través de un recorrido por todo el *Tratado*. La formación de la subjetividad es un proceso extremadamente complejo que Hume describe con sumo cuidado y detalle a lo largo de toda esta obra¹⁰.

Lo que intentaremos señalar es que hay al menos tantas dimensiones de la subjetividad como libros tiene el *Tratado*. La dimensión de la subjetividad, que encuentra su desarrollo en el libro 1, es algo complicada de englobar en pocas palabras pero,

⁹ Entre estos enfoques restrictivos que desestiman cualquier papel para la dimensión pasional de la subjetividad en el planteo humeano se encuentran los de Stroud (1977), Fogelin (1985), Garrett (1997) y Strawson (2011).

¹⁰ Esto no significa, ni mucho menos, que el *Tratado* se reduzca únicamente a esta temática, sino que solo una lectura transversal del mismo puede dotar de consistencia y unidad a una teoría humeana del sujeto.

en principio, sería solo el aspecto mental de la subjetividad (en un sentido estrecho, *i.e.* cognitivo). Es la base sobre la cual sedimentan las restantes capas que forman al sujeto, pero también representa el abordaje mentalista e individualista de la tradición moderna previa a Hume (cartesiana o lockeana). Este último es el sujeto escindido de su cuerpo, el sujeto de la empresa fallida, de la monstruosa soledad, del fracaso metafísico racionalista: es el sujeto que se ve obligado a adoptar el escepticismo (ver T1.4; SB 180-274).

En el libro 2, en cambio, se describe al mismo sujeto pero entendido en su complejión pasional, que desactiva la fuerza de la duda escéptica únicamente a través de su inclinación tan injustificable (racionalmente) como inevitable (naturalmente) a juzgar, creer, actuar. Así entendido, el sujeto pasional de T2 podría concebirse como una unidad agente, emocional y corporal, de raigambre social y conformado intersubjetivamente.

Finalmente, es en el libro 3 donde nos encontramos con la dimensión moral de la subjetividad, que es la más estrechamente vinculada con el problema del sujeto moral (*moral self*). Es el mismo sujeto pasional y social del libro anterior, pero se caracteriza adicionalmente por su capacidad de corregir sus perspectivas subjetivas y sesgadas, por poder colocarse a sí mismo en un punto de vista general, por poder ser imparcial e instituir estándares morales aun en desmedro de sus propios intereses inmediatos.

Si bien no abundan pasajes que apoyen de forma directa y textual la división del sujeto en distintas dimensiones que confluyen, todas ellas, en la conformación y determinación de la subjetividad, existen algunos que muestran de forma inequívoca que Hume lo concebía así, es decir, la posibilidad de diferenciar a un sujeto por lo que hace a su identidad respecto de su dimensión mental, por ejemplo, o respecto de su dimensión pasional. Los dos pasajes claves se encuentran en la sección 6 de la parte 4 del libro 1, dedicada a la cuestión de la identidad personal. Allí, en busca de una respuesta a la pregunta por la propensión que tenemos a atribuir identidad a la serie de percepciones sucesivas que forman

nuestra mente, Hume dice que “para responder esta pregunta tenemos que distinguir entre identidad personal con respecto a nuestro pensamiento o imaginación e [identidad personal] con respecto a nuestras pasiones o el interés que tenemos por nosotros mismos” (T1.4.6.5; SB 253).

Con esta breve aclaración queda establecida la posibilidad de concebir para un mismo sujeto distintos tipos o niveles de análisis de aquello que lo determina en su identidad a través del tiempo. Pero además de esta declaración de posibilidad, unos pocos párrafos más abajo, en la misma sección y dentro de la discusión sobre la identidad personal “con respecto al pensamiento o imaginación”, Hume es incluso más detallista al establecer el tipo de vínculo que intenta trazar entre cada una de estas capas o dimensiones componentes de la subjetividad. En su discusión sobre el rol capital que juega el principio causal en la concepción de la mente como un sistema causal de percepciones, nos aclara que

En esta perspectiva, nuestra identidad con respecto a las pasiones sirve para corroborar aquélla con respecto a la imaginación, al hacer que nuestras percepciones distantes se influyan unas a otras y al darnos un interés presente por nuestros dolores o placeres pasados o futuros. (T1.4.6.19; SB 261)

Los distintos niveles de abordaje de la subjetividad, que nos dan una descripción detallada de las distintas dimensiones que la componen, han de corroborarse uno al otro, y no es sorprendente si consideramos que cada uno de ellos no es más que la cara de una figura mucho más compleja. De igual forma que sucedería con un cubo, cada cara de la figura corroboraría las demás, ya que nos ofrecería medidas y proporciones equivalentes a las restantes. Análogamente, al referirnos al mismo sujeto, cada una de las dimensiones de la subjetividad que actúan en la conformación de una sujeto unitario corrobora a las demás, al compartir principios de asociación de ideas, formación de creencias por transmisión de vivacidad y corrección de las mismas (libro 1), formación de las pasiones y comunicación de sentimientos a través de la simpatía,

ambas por diversas formas de transmisión de la vivacidad (libro 2), formación de leyes general (esto es característico de los 3 libros), corrección de nuestras apreciaciones y sentimientos, desarrollo de sentimientos morales y corrección de nuestra simpatía para hacerla extensiva al bien público del conjunto social (libro 3).

A lo largo de la discusión sobre la dimensión mental del sujeto Hume hace una crítica a dos de las teorías de la unidad del sujeto más conocidas, la cartesiana y la lockeana. Aunque ambas son rechazadas porque se caracterizan por ser excesivamente individualistas, mentalistas y racionalistas, Hume tomará cada una de ellas como los dos paradigmas de la explicación filosófica de la unidad del sujeto (en su aspecto mental)¹¹. Por un lado, la teoría sustancialista cartesiana y, por el otro, la teoría lockeana de la identidad personal, es decir, la teoría según la cual la identidad personal no depende de una sustancia (material o inmaterial) sino de la *consciencia* que atraviesa y conecta cada una de nuestras ideas o percepciones bajo la unidad de nuestra identidad personal.

Como podrá ya observarse, Hume construye su crítica como un argumento dilemático: según los filósofos, si el sujeto está unificado es porque o bien es una sustancia inmaterial en la que inhieren todas las percepciones, o bien (si no hay tal sustancia) la unidad está dada por conexión o unión entre todas y cada una de las percepciones independientes que forman parte de su mente (unión o conexión que, si seguimos las enseñanzas de Locke, está garantizada por la conciencia que acompaña a todo contenido mental). Al rechazar las nociones de *sustancia* e *inhesión* y al mostrar que nuestro entendimiento no puede percibir ni concebir

¹¹ Ni Locke ni Descartes proponen esta distinción en *dimensiones* de la subjetividad; para ellos, el sujeto era entendido como una mente o alma (sea que esto implique, como en el caso cartesiano, una sustancia inmaterial o que no lo implique, como en el caso de lockeano) y, por lo tanto, lo que denominamos a través de esta perspectiva humeana un “dimensión” (entre muchas otras) que compone al sujeto, para estos autores anteriores se trata de la característica esencial o primordial del sujeto, sobre la cual se sostiene sus respectivos abordajes.

ninguna conexión real entre nuestras percepciones, Hume provoca un verdadero desmoronamiento de las teorías filosóficas que han intentado explicar la unidad del sujeto.

La unión entre percepciones que permite el surgimiento de la ficción filosófica de la identidad personal es, en realidad, únicamente la asociación entre las ideas de estas percepciones que tiene lugar en la imaginación. Hume apela a la semejanza y a la causalidad.

La primera está vinculada de cerca con la memoria:

Pues ¿qué es la memoria sino una facultad por la cual traemos las imágenes de percepciones pasadas? Y como una imagen necesariamente se asemeja a su objeto, ¿no debe la reposición frecuente de estas percepciones semejantes en la cadena del pensamiento transportar la imaginación más fácilmente de un eslabón a otro y hacer que el todo parezca la continuidad de un único objeto? (T1.4.6.18 SB 260/261)

La memoria descubre la identidad personal, y en ello contribuye a su producción. La descubre en la medida en que descubre a la imaginación las series uniformes y repetidas de conjunciones constantes. La produce en la medida en que posibilita el desarrollo de relaciones causales entre ellas. Una vez percibidas las series de conjunciones constantes, la imaginación no puede evitar verse forzada a considerar ambos sucesos como causalmente conectados. Las ideas de ambos se funden en la imaginación y ya no puede pensarse en uno sin pasar inmediatamente después a considerar el otro.

Es la causalidad el principio de asociación que hace posible la identidad personal, es decir, que la idea de mente y de identidad personal (en este aspecto mental) es el producto de un conjunto particular de percepciones o eventos mentales que, gracias a dicho principio, podemos concebir como “unidas” por relaciones de causa y efecto. Hume es muy explícito y contundente al respecto:

Por lo que respecta a la *causalidad* podemos observar que la verdadera idea de mente humana consiste en considerarla como un sistema de percepciones diferentes o existencias diferentes, unidas entre sí por la relación de causa y efecto y que mutuamente se producen, destruyen, influencian y modifican las unas a las otras. (T1.4.6.19 SB 261)

Obsérvese que al momento de caracterizar la *verdadera*¹² idea de mente humana Hume omite sus desafiantes términos (*heap* o *bundle*) y utiliza otro mucho más apropiado: *sistema*. La mente no es un amontonamiento o paquete azaroso de percepciones; muy por el contrario, la unidad de la mente es mucho mejor expresada a través de la noción de sistema: las percepciones tienen un orden, están relacionadas causalmente (esto incluye relaciones de tiempo, semejanza y conjunciones constantes) y podemos suponer distintos roles entre ellas (por ejemplo: algunas son causas de otras y no efectos, o viceversa).

La verdadera idea de mente humana es la idea de sistema. Pero es posible imaginar distintos sistemas. Si es correcto pensarla como sistema, resta todavía exponer con cierto detalle de qué tipo de sistema estamos hablando. La respuesta se encuentra en el libro 2 del *Tratado*, dedicado a las pasiones. El sistema pasional que Hume desarrolla en esas páginas resulta ser el carácter determinante de la subjetividad.

Del mismo modo que la mente es pensada como un sistema causal de percepciones, el nuevo sistema pasional que Hume inaugura a continuación es concebido también como un sistema causal. El principio causal, con base en ciertas circunstancias,

¹² Podría preguntarse por qué se trata de una idea *verdadera*. Aunque Hume no es explícito al respecto y este estudio no se ha dedicado a desentrañar lo que entiende por “verdad”, podría decirse provisoriamente que dentro del ámbito de las cuestiones de hecho y existencia (al cual pertenece toda cuestión relativa al sujeto y a la mente) sería una idea *verdadera* porque se trata de una idea “respaldada” o legitimada por un contenido empírico (del cual carece, por ejemplo, la idea de sujeto como una sustancia inmaterial).

como la repetición, la conjunción constante, la uniformidad de lo dado y diferencias fluctuantes de fuerza y vivacidad, aglutina nuestras percepciones (incluidas las pasiones) y favorece la conformación paulatina de una estructura específica, dotada de cierto orden, cierta dirección y determinadas reglas que regulan la relación entre sus elementos atómicos.

Las dimensiones mental y pasional se pliegan una a la otra para dar origen al sujeto. La primera de estas dimensiones, la mental (es decir, los elementos cognitivos primitivos: memoria, imaginación, propensiones), resulta fundamental, pues es el terreno donde sedimentan las restantes capas que conforman al sujeto, pero la segunda de estas dimensiones, la pasional, resulta fundacional, pues es la conjunción de dimensiones lo que da lugar al surgimiento del sujeto y no el desarrollo aislado de una de estas en particular¹³.

Este sujeto, sin embargo, no guarda prácticamente ninguna semejanza con el sujeto cartesiano. Se trata de un sujeto que no estuvo siempre supuesto desde el inicio, sino que es el producto o el efecto de la conjunción (contingente) de un conjunto de elementos pre-subjetivos, pre-reflexivos e impersonales. Se trata, en

¹³ Adviértase, por ende, que del mismo modo que un sistema pasional del nivel de sofisticación del que describe Hume en los hombres (y algunos animales superiores) no podría desarrollarse sin un sustento en facultades cognitivas de la dimensión mental, una mente (en este sentido estrecho) tampoco podría ser en sí misma (independientemente de la dimensión pasional) un sujeto. Para poder hablar de subjetividad tenemos que hacer confluir, por lo menos, ambas dimensiones, lo cual queda muy claramente sugerido en la teoría humeana de la creencia. Esta última, curiosamente, funciona casi como un “eslabón perdido”, en el sentido en que si bien es fruto de nuestra facultad cognitiva (mental), solo es posible sobre la base de la existencia de cierta propensión, es decir, de cierto elemento emotivo o sentimental muy cercano a la pasión (la vivacidad de la impresión). Por ende, si decimos, como sugiere Deleuze (1977, p. 101), que lo propio y característico del sujeto es *creer*, entonces ya estamos ineludiblemente anudando ambas dimensiones en la conformación de la subjetividad. Sin embargo, como veremos en el siguiente apartado, Deleuze (1977, p. 101) también sugiere que además de *creer*, lo propio del sujeto es *inventar*. Esta capacidad inventiva (que se relaciona estrechamente con la capacidad correctiva) nos permitirá incluir la dimensión moral como componente imprescindible de la subjetividad humana.

definitiva, de un sujeto mucho más pasivo de los que Descartes o Locke (entre muchos otros) estarían dispuestos a aceptar.

Lo que Hume denomina “identidad personal con respecto a las pasiones” es la posibilidad que el sujeto tiene, a través del desarrollo del sistema pasional (especialmente las pasiones indirectas del orgullo y la humildad) dentro de un contexto intersubjetivo¹⁴, de poder alcanzar cierta conciencia no reflexiva de sí mismo. Esta conciencia no reflexiva (que, por ende, es previa a la autoconciencia) se presenta como un saber de sí mismo previo a cualquier introspección que se genera en el desenvolvimiento del hombre (y también de algunos animales superiores) en relación con el medio y los objetos que le rodean.

Aunque no hay una conexión real entre nuestras percepciones, pues Hume ya ha mostrado en su discusión sobre la idea de causalidad que tal cosa resulta no solo inobservable sino, en última instancia, inconcebible, sí podemos decir que al sentir orgullo o humildad, lo que tenemos es una pasión (es decir, un miembro del haz o sistema) que tiene la particularidad de poder hacer referencia a la totalidad de dicho haz o sistema: uno se enorgullece o se avergüenza *de sí mismo*. Se trata, pues, de una ficción. Pero el hecho de que nuestra idea de identidad personal sea una ficción (es decir, no cumpla los requisitos estrictos de la filosofía, es decir, no es ni una sustancia ni una conexión real) no significa que nosotros mismo lo seamos, pues este carácter ficticio no nos impide desenvolverse, en la medida de nuestras posibilidades, en nuestras vidas cotidianas.

¹⁴ Respecto del papel relevante del contexto intersubjetivo en la formación y desarrollo de nuestras pasiones, véase, entre otros pasajes, T2.1.10 (donde se discute la relevancia de la propiedad privada y su carácter interpersonal) y T2.2.2 (donde se expresan algunas condiciones necesarias para el surgimiento de nuestras pasiones indirectas, con especial énfasis en los contextos sociales).

EL SUJETO MORAL: LA DIMENSIÓN MORAL DE LA SUBJETIVIDAD Y SU FUNDAMENTO SENTIMENTAL

La dimensión moral de la subjetividad tiene su desarrollo a lo largo del tercer y último libro del *Tratado*. Debido a que en ella encuentra su fundamento la discusión teórica sobre la moralidad, es allí donde hemos de buscar mucho más detenidamente las características que permiten explicar el ingreso del sujeto al ámbito moral. A continuación, a diferencia de lo que sugiere Chazan (*i.e.* que la dimensión moral es impuesta sobre el sujeto ya formado), defenderemos una concepción multidimensional de la subjetividad, es decir, indicaremos que la formación de la subjetividad humana se lleva a cabo en la confluencia simultánea de (por lo menos) estas tres dimensiones.

La objeción u obstáculo que hemos de rebatir es el siguiente: dado que desde el momento en que Hume fundamenta la moral en el carácter pasional de la naturaleza humana, la misma quedaría siempre subordinada a dicho carácter, entonces pareciera inevitable concluir que la dimensión moral se trata de un desarrollo ulterior que se produce dentro de nuestra dimensión pasional (*y, a fortiori*, que el sujeto moral es “posterior” e “impuesto” al sujeto pasional). En oposición a esta tesis, estimamos que es posible ofrecer una lectura alternativa que, adicionalmente, aportaría un poco más de luz a la teoría humeana del sujeto.

En primer lugar, cabe aclarar que cuando Hume establece una relación tan cercana entre la moralidad y las pasiones del hombre no parece estar subordinando inevitablemente un campo al otro sino, en cambio, rescatar una característica incluso anterior a ambas dimensiones y que es verdaderamente el fundamento de todas ellas. Este principio, que podríamos denominar el “principio de placer”, es anterior y determinante no solo de nuestras dimensiones pasional y morales sino incluso de la dimensión mental del sujeto humano.

El resorte principal o principio activo de la mente humana es el placer o dolor; y cuando estas sensaciones son removidas tanto de nuestro pensamiento como de nuestra sensación, somos en gran medida incapaces de pasión o acción, de deseo o volición. (T3.3.1.2; SB 574)

Con otras palabras, hay un resorte profundo de la naturaleza humana que explica el origen y las características específicas que adopta el despliegue de las diversas dimensiones del sujeto (cognitiva, pasional, moral, y también podríamos añadir jurídico-política o incluso estética) y es de carácter *sentimental* o *afectivo* (es decir, ni cognitivo, ni conceptual, ni representacional, sino basada en la diversificación de los efectos de la fuerza y vivacidad de nuestras impresiones).

Con esto en mente se entiende mucho más la conclusión a la cual llega Hume respecto de nuestros razonamientos causales y de la creencia (uno de los temas claves que aborda en el libro 1 del *Tratado*, dedicado a desentrañar cómo operan las funciones cognitivas de nuestra mente): “Todos nuestros razonamientos sobre causa y efecto se derivan únicamente de la costumbre; y la creencia es con mayor propiedad un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza que de la cogitativa” (T1.4.1.8; SB 183).

Esto último concuerda estrictamente con la opinión de Hume respecto del papel de la naturaleza humana en la génesis de la moralidad: “La moralidad, por lo tanto, es más propiamente sentida que juzgada” (T3.1.2.1; SB 470). Ambas frases, una en al inicio y otra al final de *Tratado*, se posicionan como pilares que sostienen el edificio teórica de Hume a la vez que nos dan una clara indicación de cuáles son sus principios y objetivos generales: revertir la imagen cartesiana extrema del sujeto, la cual lo muestra como un puro yo pensante o, con otras palabras, una imagen que defiende el papel principal de la cognición pura como cimiento de todos los fenómenos esencialmente humanos.

En segundo lugar, es cierto que en la dinámica de la evaluación moral es imprescindible incluir la capacidad que tiene el sujeto de

corregir su situación actual, influenciada por sus pasiones (siempre parciales), y pronunciarse respecto de una acción o un carácter desde un punto de vista general. Solo este tipo de pronunciamientos (*i.e.* desde un punto de vista general) puede ser considerado estrictamente moral (es decir, que guarda suficiente “objetividad” e “imparcialidad”).

Efectivamente, este fenómeno de la “corrección”¹⁵ resulta clave para comprender quizás no tanto la aparición de la moralidad en la naturaleza humana como sí el ingreso del sujeto al dominio moral.

Sin embargo, aunque la dimensión pasional y la moral estén estrechamente vinculadas (ya que ambas tienen su génesis y desarrollo en sentimientos de dolor y/o placer), no cabe la confusión o la subordinación de ninguna de ellas a la otra. Chazan sostiene que lo que corregimos cuando llevamos a cabo la corrección que nos permite evaluar moralmente sería precisamente nuestras pasiones indirectas. Por lo tanto, la “corrección” del orgullo o humildad (que sentimos por nosotros mismos), amor u odio (que sentimos por los demás) permiten desarrollar juicios morales.

Hay dos cuestiones que parecen obstaculizar esta lectura. La primera es que Hume en más de una ocasión parece hacer referencia explícita a aquello que corregimos al “corregir” nuestra perspectiva parcial, y no se trata precisamente de nuestras pasiones. Para poder “corregir” nuestra situación actual y juzgar acciones y personas desde un “punto de vista general”, lo que hemos de

¹⁵ El papel central que desempeña esta capacidad *correctiva* parece indicar su importancia como rasgo definitorio en la formación de la subjetividad. En efecto, se trata de una capacidad de segundo orden, es decir, primero se forma una regla general sobre la base de una propensión, pero luego resulta que este sujeto que se ha formado en la conjunción entre estos hechos empíricos brutos y los mecanismos de asociación que inclinan a la mente en determinadas direcciones ahora puede volver sobre esas misma reglas, *juzgarlas* y *corregirlas*. El vínculo entre la capacidad judicativa y correctiva en la formación de estándares es por lo general explícito y, más importante aún, atraviesa la totalidad del *Tratado* (es decir, aplica tanto en nuestra dimensión cognitiva como emotiva y moral). Ver T1.2.4.23; SB 47, T1.2.4.5.11; SB 57, T1.3.10.12; SB 632 (agregado por Hume en el Apéndice de 1740), T1.3.13.9; SB 148, T1.3.13.12; SB 150, T1.4.1.5; SB 181-182, T2.2.8.5; SB 374, T3.3.1.15-18; SB 581-584.

corregir específicamente es la *simpatía*. La simpatía no es una pasión (aunque las pasiones dependan en gran medida de ella) sino un mecanismo de transmisión de vivacidad gracias al cual podemos recibir por comunicación los sentimientos (pasiones y demás emociones) de los otros.

Para corregir la simpatía se hace necesario hacer uso de nuestra capacidad judicativa. A través del juicio podemos estimar si una situación es real o imaginaria, si es un caso recurrente o aislado, si se sigue de causas regulares o infrecuentes, etc., lo cual nos permite evaluar la situación y poder pronunciarnos moralmente respecto de alguna acción, situación o carácter (propio o ajeno).

La segunda es que aunque corrijamos nuestra “situación actual” al juzgar sobre el alcance o extensión de nuestra simpatía con otros, de todas formas es posible que no siempre nuestras pasiones sigan esa corrección. Esto último implica que podemos igualmente colocarnos a nosotros mismos en un punto de vista moral (es decir, “colocarnos” en un “punto de vista general”) aun cuando nuestras pasiones continúen siendo parciales e interesadas.

Todos los objetos parecen disminuir con la distancia. Pero aunque la apariencia de los objetos según nuestros sentidos sea el estándar original a través del cual los juzgamos, aun así no decimos que de hecho disminuyan con la distancia, sino que al corregir la apariencia a través de la reflexión, llegamos a [formar] un juicio más constante y establecido de ellos. De modo similar, aunque la simpatía sea mucho más débil que nuestro interés por nosotros mismos y la simpatía por las personas cercanas y contiguas [a nosotros], aun así dejamos de lado (*neglect*) todas estas diferencias en nuestros juicios serenos sobre el carácter de los hombres... Y aunque el *corazón* no siempre acompaña a estas nociones generales, ni regula su amor y odio en base a ellos, aun así son suficientes para el discurso y cumplen todos nuestros propósitos [estando] en compañía [de otros hombres], en el púlpito, en el escenario y en las escuelas. (T3.3.3.2; SB 603)

El pasaje es bastante elocuente por sí mismo. No necesitamos corregir nuestras pasiones para “ingresar al campo moral”.

Tampoco necesitamos corregir nuestras pasiones para poder ser afectados por un sentimiento moral. Sin embargo, al corregir nuestras situaciones respecto de los demás, al corregir la forma en que *simpatizamos* con ellos, muchas veces nuestras pasiones resultan también corregidas y se alinean con nuestros sentimientos morales (lo cual, en principio, sería bueno por cuestiones relacionadas con la motivación de nuestras acciones). Pero eso no ocurre siempre. “Las pasiones no siempre siguen nuestras correcciones, pero estas correcciones sirven suficientemente para regular nuestras nociones abstractas y son las únicas que consideramos cuando nos pronunciamos en general sobre los grados de vicio y virtud” (T3.3.1.21; SB 585).

En definitiva, este fenómeno de la *corrección* de nuestra parcialidad a la hora de evaluar moralmente ha de ser entendido como una forma en la que la dimensión moral “corrobora” (y, a la vez, se ve corroborada) por las dimensiones pasional y mental del sujeto.

Cuando aprobamos o desaprobamos moralmente a una persona, según Hume, tomamos la acción (es decir, el comportamiento o despliegue corporal del agente) como *signo* que expresa el o los motivos que la causan o causaron. La evaluación moral siempre tiene como objeto motivos constantes y establecidos, es decir, el carácter del agente. Decir que una persona es viciosa o virtuosa conlleva dar un juicio respecto de todo su carácter; por eso mismo, para lograr corrección, imparcialidad y objetividad, tenemos que pronunciarnos sobre el mismo desde un punto de vista general, es decir, que tenga en cuenta las distintas perspectivas de aquellos hombres que, por más lejanos que nos sean sus intereses, se ven beneficiados o perjudicados por esta persona. Una vez que estamos en esta posición, nuestro juicio dependerá de la sensación agradable o desagradable que nos produzca.

La imparcialidad que garantiza la objetividad o la posibilidad de establecer estándares morales es producto de la simpatía y, especialmente, de la corrección de la simpatía. Nuevamente, cada una de las dimensiones de la subjetividad parecen implicarse una a la otra, o *corroborarse* entre ellas (como dice el propio Hume), pues

continuamente reaparecen las mismas causas, los mismos mecanismos: la causalidad, la simpatía, la transmisión de vivacidad entre percepciones, la formación de reglas generales. Todas estas dimensiones operan en conjunción y se desarrollan en paralelo. El sujeto se forma en el proceso gradual de arribar a y, luego, corregir reglas generales (epistémicas, pasionales, morales, estéticas, etc.).

CONCLUSIÓN

La interpretación de la teoría humeana de la subjetividad que hemos defendido en este trabajo entiende que cada uno de los tres libros del *Tratado* está concebido para profundizar en una de las dimensiones determinantes de la subjetividad: la cognitiva, la pasional y la moral. Al analizarlas por separado y profundizar en sus fundamentos vemos que cada una de ellas se sostiene en relación con las otras. Sin una de estas capas o dimensiones que componen al sujeto, las demás caerían como un castillo de naipes. En este sentido es que decimos, junto con Hume, que cada una de ellas *corrobora* (T1.4.6.5, T1.4.6.19, T3.1.1.1) las anteriores y que su teoría del sujeto *adquiere mayor fuerza* (T3.1.1.1) a medida que se avanza en la lectura del resto de la obra y no si nos quedamos exclusivamente en la imagen que nos da Hume en el libro 1.

Esta mutua dependencia entre dimensiones, como hemos argumentado, incluso aplica para la dimensión moral. Probablemente en ningún otro lugar quede esto más claramente expresado que en la importancia de los contextos sociales para la conformación de la subjetividad. Gran parte de la formación y del desarrollo de la subjetividad depende de la existencia de ciertos contextos intersubjetivos. Un caso paradigmático, como hemos sugerido, es el de las pasiones indirectas. No obstante, si hay algo que diferencia las formaciones sociales altamente sofisticadas de los hombres en oposición al simple gregarismo observable en algunas especies animales es, entre otras cosas, el carácter *institucional* de las formaciones sociales humanas: se trata de sistemas o esquemas

de acción concertados a gran escala y cuyos objetivos comunes son concebidos en el largo plazo.

Ahora bien, el carácter institucional de una práctica, como la describe Hume con lujo de detalle en T3.2.2, es alcanzado completamente cuando se puede instaurar y expresar de forma conjunta la *obligatoriedad* de la misma, es decir, cuando se puede sancionar moralmente el carácter vinculante respecto de los sujetos que forman parte de la misma. A partir de dicho momento estamos frente a un sistema que, al garantizar el beneficio mutuo de la totalidad, permite fomentar el desarrollo de nuestras facultades y la corrección de las mismas según aprendemos a través de la experiencia.

Todos los sujetos son el producto de un contexto social, en el cual son educados e instruidos en primer lugar por sus padres y luego por otros actores sociales (maestros, sacerdotes, políticos). Sin siquiera advertirlo adquieren un conjunto de habilidades y conocimientos (entre ellos, uno de importancia que difícilmente se puede exagerar, el lenguaje) que los define en tanto sujetos. Esto significa que, desde el punto de vista genético, los niños ingresan al campo moral de la mano de sus padres desde la más temprana edad y desarrollan esta dimensión de su subjetividad junto con, y en paralelo a, la mental y la pasional.

Por esta razón ellos [los padres] son inducidos a inculcar en sus hijos, desde la más temprana infancia, los principios de probidad y a enseñarles a considerar digna y honorable la observancia de aquellas reglas por las cuales es mantenida la sociedad y baja e infame la violación de las mismas. (T3.2.2.26; SB 500-501)

Por último, aunque sea metodológicamente útil o incluso recomendable hacer una *distinción de razón* (T1.1.7.18; SB 25) y analizar separadamente los distintos componentes de nuestro objeto de estudio, eso no tiene que impedirnos reconocer que cada uno de esos componentes no subsisten separados sino que el objeto en su totalidad no es sino la confluencia de todas y cada una de esas partes.

Es completamente imposible para los hombres permanecer cualquier tiempo considerable en aquella condición salvaje que precede a la sociedad, sino que el mismísimo primer estadio de su vida puede con justicia estimarse social... Dado que la naturaleza humana está compuesta por dos partes principales que son requisito en todas sus acciones, las afecciones y el entendimiento, es cierto que los ciegos movimientos del primero sin la dirección del segundo incapacitan a los hombres para la sociedad. Pero puede permitírsenos considerar por separado los efectos que resultan de las distintas operaciones de estos dos componentes de la mente. La misma libertad puede permitírselle al filósofo moral que la que se le permite al filósofo natural, ya que es usual que este último considere cualquier movimiento como compuesto de dos partes distintas aunque al mismo tiempo lo reconozcan inseparable e incompuesto. (T3.2.2.14; SB 493)

En definitiva, puede ser un acierto metodológico estudiar por separado las distintas dimensiones que en conjunto conforman al sujeto, pero redundaría en un equívoco teórico olvidar que el carácter multidimensional de la subjetividad humana supone (y se expresa correctamente en) el desarrollo convergente y simultáneo de cada una de estas dimensiones.

REFERENCIAS

- Chazan, P. (1998). *The Moral Self*. New York and London: Routledge.
- Deleuze, G. (1977). *Empirismo y Subjetividad* (trad. H. Acevedo). Barcelona: Gedisa.
- Fogelin, R. (1985). *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Garrett, D. (1997). *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Hume, D. (2000). *A Treatise of Human Nature* (ed. D.F. Norton & M. J. Norton). Oxford: Oxford University Press.
- Kashima, Y., Foddy, M. & Platow, M. (Eds.) (2002). *Self and Identity. Personal, Social, and Symbolic*. New Jersey: LEA Publishers.
- Lipsley, D. K. & Narváez, D. (Eds.) (2004). *Moral Development, Self and Identity*. New Jersey: LEA Publishers.

- Mele, A.R. (2009). Intention and Intentional Action. En B. P. McLaughlin, A. Beckermann & S. Walter (Eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind* (pp. 691-710). Oxford: Oxford University Press.
- Penelhum, T. (1992/2000). The Self of Book I and the Selves of Book II. En T. Penelhum, *Themes in Hume. The Self, the Will Religion* (pp. 88-98). Oxford: Clarendon Press.
- Penelhum, T. (1993/2000). Hume's Moral Psychology. En T. Penelhum, *Themes in Hume. The Self, the Will, Religion* (pp. 127-155). Oxford: Clarendon Press.
- Penelhum, T. (2000). Hume and the Freedom of the Will. En T. Penelhum, *Themes in Hume. The Self, the Will, Religion* (pp. 156-176). Oxford: Clarendon Press.
- Pitson, A.E. (2002). *Hume's Philosophy of the Self*. London: Routledge.
- Prinz, J. (2007). *The Emotional Construction of Morals*. Oxford: Oxford University Press.
- Prinz, J. (2009). Emotions: Motivating Feelings. En B. P. McLaughlin, A. Beckermann & S. Walter (Eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind* (pp. 678-690). Oxford: Oxford University Press.
- Strawson, G. (2011). *The Evident Connexion. Hume on Personal Identity*. Oxford: Oxford University Press.
- Stroud, B. (1977). *Hume*. London: Routledge & Kegan Paul.