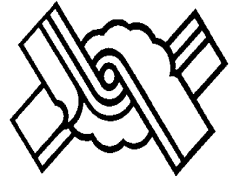




Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas
Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía



“Las causas de la intolerancia social según la teoría de las pasiones de David Hume”

TESIS

Que para obtener el grado de:

MAESTRA EN FILOSOFÍA

Presenta

Itzel Mayans Hermida



Asesora de Tesis: Dra. Faviola Rivera Castro

México., DF

2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Quiero dedicar esta tesis a mis padres, Humberto y Beatriz, por haberme dado tan buenos ejemplos de trabajo, compromiso y sensibilidad y a mis hermanos, Beto y Beatriz, por los buenos momentos compartidos y por los ánimos que siempre me han dado. Finalmente, también quiero dedicar esta tesis a Jorge por contagiarme de su pasión por el estudio de temas sociales y por todo el apoyo y el cariño que incondicionalmente me ha procurado.

Me gustaría agradecer de manera muy especial a la Dra. Faviola Rivera Castro por su inmejorable asesoría y dedicación a esta tesis, sus observaciones siempre fueron muy valiosas. También me gustaría agradecer a la Dra. Amalia Amaya por su impecable revisión; a la Dra. Paulette Dieterlen, a la Dra. Corina de Yturbe y a la Dra. Carmen Silva por los comentarios que le hicieron a la tesis.

Por otro lado, me gustaría agradecer a mis amigos y colegas profesionales de quienes he aprendido mucho y quienes leyeron (en mayor o menor medida) esta tesis: Laura, Sheilla, Sergio, Nalleli, Sebastián, Juan y Víctor.

Asimismo, me gustaría agradecer al Dr. León Olivé por su apoyo y por ofrecerme la oportunidad de participar en el proyecto: “Sociedad del conocimiento y diversidad cultural” del cual formé parte cerca de dos años y el que contribuyó mucho a mi formación filosófica. También me gustaría agradecer a la Dra. Elisabetta Di Castro de quien fui adjunta y aprendí mucho.

La realización de la presente tesis fue posible gracias a la beca brindada, durante los dos años que duraron mis estudios de maestría, por el Centro Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) y al apoyo económico que me extendió el proyecto PAPIIT “El liberalismo en México: historia, teoría y problemas contemporáneos” del Instituto de Investigaciones Filosóficas durante el tiempo en el que concluí la tesis.

INDICE

<i>Introducción</i>	5.
<i>Capítulo 1: Origen y función de las pasiones humanas</i>	11
1.1: <i>Teoría de las percepciones</i>	12
1.2: <i>La asociación de impresiones e ideas: condición de posibilidad de nuestras pasiones</i>	21
1.3: <i>Principio de Causa – efecto</i>	26
1.4: <i>Utilidad y placer: criterios que regulan nuestra aprobación moral</i>	31
1.5: <i>Simpatía: mecanismo psicológico que comunica y transmite pasiones</i>	35
1.6: <i>Conclusiones</i>	39
<i>Capítulo 2: La intolerancia social en las repercusiones de la pasión de la vergüenza</i>	42
1. <i>Juicio estético y juicio moral: similitudes y contrastes</i>	46
1.1 <i>Tipo de cualidades que contribuyen a detonar la pasión de la vergüenza</i>	49
1.2 <i>Utilidad y agrado: perspectivas desde las que se evalúa la pertinencia de las cualidades en las personas</i>	51
1.3 <i>El estándar de gusto: las peculiaridades del juicio estético</i>	53
1.4 <i>El estándar moral: posibilidad misma del juicio imparcial</i>	54
2. <i>Punto de vista moral: perspectiva general e imparcial</i>	55
2.1 <i>Dos tipos de simpatía diferentes: la simpatía parcial y la aprobación moral</i>	57
2.2 <i>Juicio moral: evaluación sobre la pertinencia del carácter de las personas</i>	58
3. <i>Dos tipos de vergüenza: vergüenza moral y vergüenza intolerante</i>	63
3.1 <i>Caracterización del tipo de vergüenza moral</i>	64
3.2 <i>Caracterización del tipo de vergüenza intolerante</i>	66
4. <i>Conclusiones</i>	71
<i>Capítulo 3: Odio y estigma: los rasgos habituales de la intolerancia social</i>	74
1. <i>Odio y estigma: ¿por qué nos afecta la percepción de ciertas cualidades en las personas?</i>	78
2. <i>Las causas del odio y del estigma: la relevancia de las variables sociales</i> ...82	

2.1 Origen y caracterización de la pasión del odio como pasión indirecta.....	82
2.2 Fuentes generales de la pasión del odio.....	84
2.3 Las causas pasionales parciales de la pasión del odio y su relación con las circunstancias de interacción social que nos ofrecen Erving Goffman y Georg Simmel.	87
2.4 La identidad social virtual y la identidad social efectiva y su relación con otras categorías sociales.....	92
3. Las dos funciones prácticas del odio.....	100
4. Tipo de evaluación que ejerce la pasión el odio.....	103
5. Contrastes entre el desagrado y el odio: la relevancia del criterio estético.....	107
6. La conformación del criterio estético a partir de las variables sociales.....	109
7. Conclusión.....	112
Conclusiones generales.....	115
Bibliografía.....	120

Introducción

La presente tesis tiene la pretensión de atender a uno de los temas que, en nuestras sociedades diversas y plurales en tantos sentidos, captura buena parte de nuestra atención: la intolerancia social. En este contexto, resulta frecuente escuchar hablar, inclusive de manera coloquial, sobre la intolerancia con la que se define a la actitud que poseen las personas (o ciertos grupos de ellas) respecto de un espectro amplio de características con las que se identifica a otros individuos y las cuales son tomadas, de forma explícita o implícita, por atributos que pueden resultar ser tanto desagradables como dañinos para la convivencia social.

Dichas características que se rechazan o que se ubican como la fuente de la animadversión suelen ir desde aquéllas que son más comunes, tales como tener una malformación física muy evidente o el hecho de sostener una determinada preferencia religiosa o política hasta incluir una variedad de cualidades que están relacionadas con las distintas costumbres o hábitos que las personas adquieren a partir de generar formas particulares de socialización.

Estos contrastes entre los hábitos que poseen las personas están presentes en los distintos estilos de vida que adoptan las clases sociales y otros muchos grupos de la sociedad: la manera en la que se perciben los olores corporales, los gustos y prácticas específicas que se comunican (tipos de vestimenta o hábitos de limpieza, por ejemplo) y el estatus que merecen las personas a raíz de su aspecto físico o condición mental.

El objetivo principal de la tesis es el de atender al tema de la intolerancia a partir de analizar la forma en la que las personas de hecho socializan y a lo largo de los tres capítulos que componen la tesis se buscará afirmar que tenemos una disposición muy particular a aceptar o a rechazar a las demás personas, ya sea a causa de sus acciones o de sus características distintivas, a partir de experimentar un conjunto amplio de emociones o pasiones (agradables o desagradables) las cuales nos llevan a sentirnos naturalmente

justificados a reaccionar de determinadas formas ante estímulos muy concretos de nuestro entorno social.

Cabe destacar que para la exploración de las pasiones en cuestión, se eligió, de manera principal, la propuesta moral del filósofo escocés David Hume en tanto que él nos ofrece una caracterización rica y sistemática tanto de los mecanismos naturales como de las circunstancias sociales que intervienen en el diseño de nuestras pasiones, lo cual nos permite comprender que en su configuración, (y en la de sus especificidades distintivas), intervienen diferentes tipos de variables a las que hay que analizar de manera detallada para entender la función precisa que ejerce cada una de nuestras pasiones en un contexto de interacción particular.

Esta caracterización específica de las pasiones que nos ofrece Hume y a la que hacemos referencia, hace muy difícil el hecho de explicar nuestras reacciones pasionales (incluidas las intolerantes) desde las perspectivas exclusivas de la intención o de la racionalidad. Por el contrario, Hume nos muestra que en la gran mayoría de las veces, los motivos pasionales que nos mueven a actuar distan de ser intencionales y, menos aún, racionales, pues a lo largo de su propuesta moral él argumenta, de forma consistente, que la razón no puede intervenir de forma alguna en la conformación de dichos motivos pasionales originales. Esta tesis de Hume puede resultar controvertida al tomarla como la última palabra al respecto de la exclusión definitiva de la razón en la configuración de las pasiones; sin embargo, para los propósitos del presente texto ella nos será de utilidad.

Si bien no estoy interesada en sostener esta conclusión humeana a manera de verdad teórica incontrovertible, me interesa recuperarla en la medida en la que ella nos permite aproximarnos a la forma habitual en la que se conducen en la vida práctica nuestras pasiones, presentándose muchas de ellas *de facto* fuera del alcance de la racionalidad o de la intencionalidad humanas. Precisamente uno de los objetivos centrales de esta tesis es la de mostrar cómo las pasiones tienden a ser detonadas de forma aparentemente irracional (tanto desde el punto de vista individual como social) y qué repercusión tiene ello para el análisis de la intolerancia social. Sin embargo, debo señalar que no está dentro de mis

pretensiones el negar de manera absoluta la posibilidad de que efectivamente la razón pueda intervenir, de muchas maneras, en el cambio o moderación de nuestras pasiones.

Desde esta perspectiva, es posible afirmar que a partir de la propuesta de Hume resulta posible realizar una lectura muy interesante del tema que nos interesa: lejos de ver a la intolerancia social como un problema que compete principalmente a la irracionalidad (como lo hace la tradición liberal) o a la dominación u opresión ideológica (como lo supone la tradición marxista), es posible dar cuenta de ella al verla como uno de los resultados de la forma en la que se lleva a cabo la socialización en donde nuestras pasiones y emociones desempeñan un papel fundamental.

Hay que señalar que en la caracterización general que Hume hace de nuestras pasiones, en la que se detalla su origen, tipología y mecanismos que intervienen en su diseño y modificación, incluye también la explicación de por qué las relaciones específicas que sostenemos con ciertas cosas y personas, en ciertos espacios de interacción, adquieren en determinados momentos mucha relevancia (positiva o negativa) para el sujeto. Es entonces a partir de proporcionarnos una serie de principios y mecanismos naturales como Hume nos ofrece una explicación plausible de por qué amamos u odiamos naturalmente a otras personas sin tener que recurrir a máximas racionales.

Por otro lado, cabe señalar que el hecho de identificar a ese conjunto de disposiciones desfavorables que evitan la interacción con actitudes intolerantes, parte del supuesto de que una condición indispensable para atribuir intolerancia a alguien consiste en que ella haga explícitas las muestras de desagrado o aversión que el contacto con los demás puede producirle. En este momento, es pertinente introducir la diferencia que introduce John Stuart Mill en *Sobre la libertad* entre “des crédito” y “reprobación”. Esta distinción nos ayuda a entender que si bien hay muchas características y actitudes presentes en los demás que de hecho nos desagradan, lo cual puede desacreditar a la persona en la que dichas características se sitúan, el simple desagrado sentido contrasta con la reprobación explícita que se hace de las conductas cuando se considera que éstas afectan los intereses de otras personas. Sobre los alcances de dicho des crédito, Mill menciona:

“Si una persona nos disgusta podemos expresar nuestra antipatía y mantenernos alejados de ella como de una cosa que nos desagrada; pero por esto no nos sentiremos llamados a perturbar su vida.”¹

A propósito de lo anterior, quiero sostener que las actitudes que se caracterizan en esta tesis como intolerantes son las que basándose en el desagrado que las cualidades de una persona pueden producirnos, hacen explícita la reprobación a la que la persona se hace acreedora aún y cuando dichas cualidades desagradables no afecten directamente los intereses de los demás².

En este sentido, la forma en la que quiero aproximarme al análisis de la intolerancia es a partir de identificarla con lo que el sociólogo norteamericano Erving Goffman denomina como *estigma*. Poseer un estigma significa, en la teoría social, ser portador de un atributo profundamente desacreditador en el propio aspecto o carácter. Una persona sabe que es portadora de una de estas cualidades precisamente a partir de las muestras de rechazo y animadversión que le demuestra un número significativo de personas a su alrededor³.

El término *estigma* engloba el conjunto de atributos que son tomados por viciosos y los cuales exhiben, por si mismos, cualidades malas o poco habituales de la persona que los posee. Goffman hace mención a los tipos de estigmas que se presentan y que corresponden al tipo de características físicas y morales a las que se hará referencia en este espacio: 1) Las abominaciones del cuerpo: las distintas deformidades físicas 2) Los defectos del carácter de un individuo que se perciben como falta de voluntad, las pasiones tiránicas o antinaturales, las creencias rígidas y falsas, la deshonestidad, etc. 3) Los estigmas tribales

¹ Mill (2003) p., 158

² Reconozco que existe una tensión muy difícil de resolver entre el derecho que tenemos como individuos a expresar nuestro desagrado frente a las características que de las demás personas nos desagradan y la intolerancia. Sin embargo, la consideración a la que recurriremos para caracterizar a la intolerancia, sin abundar mucho más al respecto, es la que se produce a partir de que el desagrado se hace explícito. Este desagrado explícito se manifiesta, por ejemplo, en la exclusión que se hace de la persona de muchos espacios de interacción, en la discriminación laboral a la que dicho desagrado puede llevar, en los insultos a los que se ven sujetos estas personas, etc.

³ Sobre esto abundaremos en detalle.

de la raza, la nación, la religión, susceptibles de ser transmitidos por herencia y contaminar por igual a todos los miembros de la familia.⁴

De esta forma, a lo que en este texto me referiré al afirmar que existen ciertas actitudes o disposiciones intolerantes, será justamente a ese conjunto de formas en que nuestro desagrado se expresa como *estigma*, es decir, no de manera aislada o accidental, sino como parte de una serie de estereotipos frente a los cuales estamos acostumbrados a expresar nuestro desagrado.

Asimismo, resulta necesario precisar que en el manejo que en esta tesis se hará del tema de la intolerancia no se buscará explorar la función que desempeña el Estado ni se apelará a su deber de neutralidad, la cual ha sido una de las perspectivas más frecuentes desde las que se ha abordado el tema de la tolerancia. Por el contrario, y como se ha dicho, nuestra atención se centrará en el tipo de socialización que llevan a cabo las personas y que es anterior a la intervención estatal. En este sentido se seguirá la línea mencionada por Bernard Williams:

“Los problemas de la tolerancia se encuentran primero en el nivel de las relaciones humanas y de la actitud de una forma de vida hacia otra. No se trata solamente de cómo se han de usar el poder del Estado, aunque, desde luego, sustenta y alimenta un problema al respeto, un problema de filosofía política”⁵

En consecuencia, el interés principal en esta investigación estará dado por una pretensión descriptiva que se enfoque en precisar el papel que dichas actitudes de rechazo han desempeñado para regular tanto nuestra propia conducta como nuestras expectativas sobre el comportamiento y el carácter de los demás, sin buscar hacer juicios o evaluaciones sobre las consecuencias políticas ulteriores de este tipo de actitudes.

Finalmente, es necesario señalar que a lo largo del primer capítulo se pretende realizar un esbozo de la forma en la que las pasiones surgen desde la teoría de las percepciones de Hume, además de introducir los conceptos y categorías principales que

⁴ Goffman (2003), p. 15

⁵ Williams (2006), pp. 470

ofrece el autor para después centrar nuestra atención en las pasiones de la vergüenza y del odio, en el segundo y tercer capítulo respectivamente, por ser éstas pasiones cuyo origen y función son eminentemente sociales.

Capítulo 1.- Origen y función de las pasiones humanas

La pretensión del presente capítulo es la de explicar el mecanismo de funcionamiento de las pasiones humanas, desde la perspectiva de David Hume, así como el de atender a la pregunta de cómo éstas pueden ser efectivamente el origen de aquello que denominamos vicio y virtud. Para dichos propósitos se dividirá el capítulo en cinco secciones. En la primera, se atiende a la teoría de las percepciones que Hume nos ofrece, en donde se pretende ubicar el lugar que ocupan las pasiones humanas dentro del espectro más amplio de impresiones e ideas a las que el autor hace alusión, señalando sus peculiaridades y la manera en la que ellas son clasificadas. Una de las cualidades que Hume les atribuye a las pasiones y que nos interesa particularmente destacar es la de que ellas son *realidades originales*.

En la segunda sección, se hará alusión a lo que el autor denomina *asociación de impresiones e ideas* y se resaltarán su importancia en la medida en la que ella constituye la única forma en la que nuestras ideas e impresiones se enlazan entre sí, mecanismo que es necesario comprender para explicar, más adelante, el origen de nuestros motivos pasionales que nos lleva a interesarnos por ciertos objetos o personas y no por otros.

En la tercera sección se buscará resaltar el papel clave que desempeña la idea de *causalidad*, dentro de la propuesta práctica de Hume, buscando detallar cómo surge esta noción en nuestra mente y la manera en la que ella nos lleva a generar una serie de creencias en torno a la relación que tienen los objetos entre sí. Afirmaremos que la causalidad es indispensable para explicar el tipo de afectación que ejercen en nuestro ánimo tanto los objetos como las personas que nos rodean.

En la sección cuarta se hará mención a los dos criterios que regulan, en la propuesta de Hume, nuestra evaluación moral: el placer - displacer y la utilidad - inutilidad y pondremos de manifiesto de qué forma se relaciona la costumbre con cada uno de ellos para producir un tipo particular de juicio que explique el desagrado que nos genera la percepción de ciertos objetos de nuestro entorno.

Finalmente, en la sección quinta mencionaremos de manera general (ya que en otro momento se ahondará con mayor detalle) el papel que desempeña el mecanismo de la simpatía en la forma en la que comunicamos y recibimos pasiones de los demás. Se buscará enfatizar que dicho mecanismo está regulado por la asociación de impresiones e ideas y su eficacia en la transmisión de las pasiones hacia otras personas depende de ésta.

1.- Teoría de las percepciones

La filosofía moral de David Hume, en clara contraposición con las propuestas de corte racionalistas que eran comunes en su época, se caracteriza por pretender explicar la conducta y la actitud moral desde una perspectiva empírica. Esto implica que, lejos de suponer que existe un orden moral en la naturaleza misma de las cosas que es normativamente independiente de las representaciones que sobre el vicio y la virtud podemos hacernos los seres humanos, sólo es posible dar cuenta de ellos en la medida en la que los utilizamos en la vida práctica para aprobar o desaprobar los motivos y las acciones que sostienen las personas.

El carácter empírico de la propuesta moral de Hume también se expresa en el hecho de que la razón, entendida como una facultad especulativa e inactiva, no puede ser el principal motor que nos motive a actuar. Si bien la razón puede orientarnos sobre los medios más adecuados para alcanzar un determinado fin, dicho fin es siempre anterior a nuestra reflexión racional. Es decir, es sólo en tanto que el mundo no se nos muestra de manera indistinta, ante nuestras pasiones y apetitos, como el uso de la razón adquiere algún sentido.

A partir de lo anterior podemos comprender que para nuestro autor tenga tanta importancia ocuparse de las pasiones, entendidas como los reales motores de la acción en la medida en que son la manifestación más acabada de la relevancia con la que dotamos a las cosas del mundo, – incluidas las demás personas- las cuales nos brindan motivos para actuar en un sentido o en otro. Ahora bien, una observación minuciosa del origen de dichas

pasiones – como lo son por ejemplo, el amor, el odio, la compasión, el orgullo, la malicia etc.- nos lleva a percatarnos de que su origen se encuentra, a su vez, en un par de sentimientos que son anteriores y más básicos: el sentimiento de placer y el de dolor, los cuales también se expresan frecuentemente en sus dos versiones respectivas que son la satisfacción y el desagrado.

Desde la perspectiva de Hume, estos dos sentimientos, que expresan sin duda alguna la manera y el grado en los que las cosas del mundo nos afectan, constituyen el tipo de percepciones que se encuentran en la base de cualquier consideración que hagamos sobre el vicio o la virtud. De hecho, la forma en la que el autor expresa la relación entre estos dos sentimientos y las subsecuentes pasiones es a partir de suponer una relación causal entre ellos. En palabras del propio autor:

“El desagrado y la satisfacción producidos en el espectador son esenciales para el vicio y la virtud. Aprobar un carácter es sentir agrado ante su aparición. Desaprobarlo, sentir desagrado. Por consiguiente, el dolor y el placer, al ser de alguna manera la fuente primaria de condena y alabanza, deben ser también la causa de todos sus efectos, y, consecuentemente, la causa del orgullo y la humildad, que son los acompañantes inevitables de esa distinción.”⁶

Resulta oportuno señalar lo que Hume nos dice en el *Tratado de la naturaleza humana*: “(...) las buenas o malas cualidades de nuestras acciones y modo de ser constituyen la virtud o el vicio, y determinan nuestro carácter personal de tal forma que no hay nada que actúe con mayor intensidad sobre estas pasiones”⁷. Esta afirmación pretende resaltar el hecho de que los seres humanos tenemos una relación inmediata con las cosas del mundo a través del cúmulo de sensaciones que nos reportan nuestros sentidos, siendo las más significativas las de placer y de dolor. Dichas sensaciones ayudan, a su vez, a conformar un conjunto más amplio de pasiones con las que respondemos a los estímulos de nuestro entorno y que determinan lo que consideramos ser virtuoso o vicioso en un momento dado.

⁶ Hume(1990), p. 97.

⁷ Hume (1988), p. 402.

Esta forma de referirse al tipo de relación que tenemos, de facto, con los objetos y personas que tenemos cerca, busca hacer énfasis en el reconocimiento de la importancia inicial e incuestionada que adquiere nuestra experiencia de placer y dolor, la cual lleva a que, ante una sensación de este tipo, no podamos más que sentirnos afectados de manera inmediata por el objeto que la produjo, sensación a la que no precede ninguna evaluación reflexionada y justificada sobre la índole y el grado de la afectación.

El punto fundamental que, a este respecto, ofrece Hume consiste en considerar cuál es la respuesta más adecuada a la pregunta: ¿cómo se integran los juicios que realizamos en torno al vicio y a la virtud?, pregunta a la que va a destinar la mayor parte del trabajo que realiza en los libros II y III del *Tratado de la naturaleza humana*. Cabe destacar que la respuesta que logra ofrecer va a estar guiada por el análisis empírico que presenta en torno a la disposición habitual que muestran los seres humanos a reaccionar de determinadas maneras ante la multiplicidad de estímulos sensoriales a los que estamos expuestos.

Con el propósito de explicar la relevancia que poseen las pasiones en la propuesta práctica de Hume, como el sitio en el que tiene su origen y fundamento nuestra evaluación moral, es necesario presentar un esbozo sobre el conjunto de relaciones y clasificaciones en las que éstas se inscriben. A partir de ello, será posible entender las peculiaridades de las pasiones que, para el propósito de la presente tesis, nos interesan como son: el amor y el odio, por un lado, y el orgullo y la humildad (vergüenza)⁸, por el otro.

Para empezar, es necesario mencionar que para Hume toda la información que, sobre los objetos del mundo, existe en nuestra mente (ya sea del tipo que puede ser obtenido a través de las meras sensaciones o del que se genera a partir de adquirir un conocimiento más acabado) se origina en lo que él denomina *impresiones*, las cuales son la respuesta sensorial que generamos frente a un sinnúmero de estímulos que nos ofrecen los objetos que nos rodean. Dichos estímulos pueden ser equiparados a la variedad de sensaciones agradables, desagradables o neutras que nos ofrecen nuestros sentidos al

⁸ En el capítulo siguiente mencionaremos, de manera breve, la razón por la cual es posible otorgarle al concepto de “humildad”, ofrecido por Hume, la interpretación que contemporáneamente se le da al concepto de “vergüenza”.

momento de percibir estos objetos. A propósito de la forma en la que las impresiones pueden ser el origen de nuestras pasiones, Hume comenta:

“Los dolores y placeres corporales son fuente de muchas pasiones, lo mismo cuando son sentidos interiormente que cuando la mente los examina; sin embargo, ellos mismos surgen originalmente en el alma (o en el cuerpo, llamadlo como gustéis) sin ningún pensamiento o percepción precedentes. Un ataque de gota produce una larga serie de pasiones como pesar, esperanza, miedo, etc., pero el ataque mismo no se deriva directamente de ninguna afección o idea.”⁹

No hay nada en nuestro conocimiento que preceda a las impresiones que sobre las cosas del mundo nos hacemos los seres humanos. Cualquier capacidad especulativa que llevemos a cabo se basa necesariamente en dichas impresiones y es sólo a partir de ellas como nuestra relación con el mundo puede adquirir una perspectiva cognitiva.

Las impresiones pueden ser de dos tipos: *impresiones de sensación* o *impresiones de reflexión*. El primer tipo, como su nombre lo anuncia, está integrado por la diversidad de sensaciones sensoriales que experimentamos (placer, dolor, dulzura, amargura, frío, calor, etc.) y cuyas causas nos son enteramente desconocidas. Estas impresiones de sensación no son de ninguna manera un cúmulo de percepciones sensoriales al que seamos indiferentes, sino que éstas están siempre acompañadas por un conjunto de matices que son agradables o desagradables, que nos complacen o nos producen dolor.

El segundo tipo, es el que está integrado por las *impresiones de la reflexión*, llamadas así porque tienen su origen en determinadas ideas, las cuales son conocidas también como *pasiones*. Al respecto, Hume explica el modo en que dichas pasiones son conformadas por la mente:

“(…) una impresión se manifiesta en primer lugar en los sentidos, y hace que percibamos calor o frío, placer o dolor de uno u otro tipo. De esta impresión existe una copia tomada por la mente y que permanece luego de que cesa la impresión: llamamos a esto idea. Esta idea de placer o dolor, cuando incide a su vez en el alma, produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor que pueden llamarse propiamente impresiones de reflexión, puesto que de ellas se derivan. A su vez, son copiadas por la memoria y la

⁹ Ibid., p. 388.

imaginación, y se convierten en ideas, lo cual, por su parte, puede originar otras impresiones e ideas.”¹⁰

Podemos notar que la idea que subyace al hecho de que las personas nos manifestemos ante nuestro entorno a través de un conjunto rico de pasiones, es la de afectación. Lo anterior implica que el tipo de relación que sostenemos con las cosas y personas no es sólo física, regulada por las leyes del espacio y del movimiento, sino también anímica, relación en la que mostramos una decidida preferencia por ciertos objetos en contraste con otros.

De este modo, el tipo de influencia que ejercen las cosas sobre nosotros no es exclusivamente mecánica, entendida a manera de reacción pasiva. Por el contrario, dicha influencia posee la peculiaridad de que las cosas nos ofrecen motivos para actuar en un sentido o en otro a través de la relevancia con la que se imponen a nuestro ánimo y a partir de la intensidad pasional con la que reaccionamos frente a ellas.

Ahora bien, los tipos particulares de afectación que pueden ejercer las cosas sobre nuestro ánimo son tanto de placer como de dolor, los cuales conducirán, a su vez, a generar una gama más amplia de sensaciones. Podemos notar que el placer se traduce en una sensación de agrado, lo cual también contribuye a nuestro deseo de querer aproximarnos a los objetos en los que dicha sensación tiene origen. De manera consecuente, si éstos nos producen dolor, la reacción usual será la de generar aversión, lo que también propiciará que nos distanciamos de ellos.

Con el propósito de distinguir el placer y el dolor de las pasiones subsecuentes, podemos observar que las sensaciones de placer y dolor sólo describen las cualidades de nuestra impresión inmediata, a veces sentimos placer, otras veces dolor. Sin embargo, las pasiones no sólo ubican dichas cualidades, sino que son la respuesta consistente y regulada a lo que la experiencia nos ha enseñado sobre la relación que normalmente guardan nuestras impresiones de placer o dolor con las características o especificidades con las que se nos muestran los objetos.

¹⁰ Ibid., p. 51.

De este modo, los objetos que históricamente nos han despertado dolor y placer, de forma sostenida, también serán fuente de aversión, desconfianza, miedo, vergüenza o, por otro lado, alegría, amor, benevolencia, orgullo etc., y dependiendo de la relación particular que en ese momento generemos con el objeto, nuestra respuesta ante él será de determinada tipo – en el caso de los objetos que nos producen dolor, podemos simplemente alejarnos de ellos, sentirnos amenazados o avergonzados ante su presencia -.

Así, las pasiones humanas dan cuenta del conjunto amplio y variado de disposiciones que tenemos respecto de las cosas. Ellas constituyen las formas primarias y usuales con las que respondemos ante los estímulos de nuestro entorno y son la muestra de que los objetos y sucesos a nuestro alrededor se presentan con una relevancia determinada y, al ser comunes a todo el género humano, ellas también nos permiten entender y prever las reacciones que tienen las demás personas con las que interactuamos.

Para comprender mejor la naturaleza de las pasiones humanas de acuerdo con Hume, es necesario hacer alusión a una de sus características más importantes, la cual corresponde a que ellas son definidas a manera de *realidad o existencia original*. La característica anterior se refiere al hecho de que las pasiones al ser sentidas no representan ninguna cualidad objetiva de los objetos, sino que, por el contrario, ellas constituyen un *cambio o modificación de la existencia*.

Es decir, esta cualidad de las pasiones de ser una realidad original, pretende resaltar el hecho de que ellas, al no constituir proposiciones y al no desempeñar ninguna función representativa de las cosas, no pueden ser consideradas ni verdaderas ni falsas. Lo único que puede confirmar la persona que las percibe son las sensaciones peculiares que dichas pasiones le producen. Por ejemplo, las pasiones del enojo o de la alegría contrastan entre sí por el dolor o el placer que nos generan y por nuestra disposición desfavorable o favorable que adoptamos frente a los objetos pero ellas no nos proporcionan ningún conocimiento sobre las cualidades mismas de los objetos. A este respecto, Barry Stroud, menciona:

“(…) una pasión o una emoción es lo que Hume llama una existencia original, completa en sí misma; no es en absoluto una proposición. Cuando tengo cierta pasión, me encuentro en un estado particular, sufro cierta modificación de la existencia. Y Hume concluye que las pasiones no representan las cosas de ninguna manera, únicamente existen o son sentidas.”¹¹

Continuando con la clasificación que hace Hume, las *ideas* son los pensamientos que podemos generar en torno a las cosas del mundo, las cuales son causadas directamente por las impresiones. El mecanismo que las genera consiste en que nuestra mente guarda copias de nuestras impresiones de manera que al ya no tener ante nosotros los objetos que las produjeron, ésta puede recurrir a ciertas imágenes débiles que se guardaron sobre ellas. De este modo, la mente contiene todo un acervo de material, tanto sensorial como reflexivo, que posibilita sus funciones.

La diferencia fundamental entre las impresiones e ideas consiste en que las impresiones se experimentan con un *grado de vivacidad* mayor en comparación con las ideas. Dicha cualidad puede entenderse como la fuerza o el vigor con el que nos representamos las cosas a partir de nuestros sentidos y por tanto, ante una afectación de una magnitud considerable, el sujeto no puede pasarla por alto. En contraste, la menor vivacidad con la que experimentamos las ideas, hace posible que veamos su contenido en perspectiva y que podamos ponerlo en duda, sin que la afección sensorial y emocional sea directa y determinante para el sujeto. Al respecto de la diferencia entre impresiones e ideas, Hume menciona:

“Las ideas pueden ser comparadas con la extensión y solidez de la materia, y las impresiones -especialmente las de reflexión- con los colores, sabores, olores y demás cualidades sensibles.”¹²

Al respecto de las pasiones, Hume realiza una clasificación minuciosa. Existen pasiones *directas* o *indirectas* y de cada una de ellas, las pasiones pueden ser clasificadas a su vez, en *serenas* o *apacibles* y *violentas*. Las pasiones directas son las que, en palabras de Hume “son originadas inmediatamente por el bien o el mal, por el dolor o placer”¹³ y bajo dicho rubro, encontramos las pasiones del deseo, aversión, tristeza, alegría, esperanza,

¹¹ Stroud (2005), p. 225.

¹² Hume (1988), p. 500.

¹³ Ibid., p. 389.

miedo, desesperación y confianza. Por otro lado, las pasiones *indirectas*, aunque se originan también en el dolor y en el placer, son aquellas en las cuales se puede identificar una distinción entre la causa de la pasión, en donde se incluye tanto el objeto que la produce como sus cualidades particulares que contribuyen a detonarla y, por otro lado, el objeto al que la pasión se dirige. Cabe señalar que en el caso de las pasiones del orgullo y de la humildad el objeto al que la pasión tiene como fin o destino es uno mismo y, en el caso de las pasiones del amor y el odio, el objeto es otra persona.

Para hacer lo anterior más ilustrativo, pongamos como ejemplo al orgullo. La causa de esta pasión se encuentra en las cualidades bellas, ricas, talentosas, ingeniosas etc., con las que un objeto o persona se presenta ante nosotros. Ahora bien, el objeto al que se dirige la pasión es, en este caso, la propia persona que la experimenta, ya sea en la medida en que ella misma se reconoce como poseedora de tales cualidades (en su aspecto o carácter) o bien, asume ser la propietaria del objeto que las presenta o, por lo menos, se encuentra estrechamente vinculada a él o a la persona que las posee y, por tanto, considera que tiene motivos suficientes para sentirse orgullosa de tan altas y nobles cualidades. Así, podemos comprender que la peculiaridad de la pasión del orgullo, en contraste con el mero placer, radica en la relación tan estrecha o exclusiva que la persona posee con el objeto en cuestión, relación sin la cual dicha pasión no se produciría.

Por otro lado, en cuanto a la distinción entre pasiones *apacibles* y *violentas*, Hume se refiere a las primeras como a una especie de “instintos implantados originalmente en la naturaleza”¹⁴ en donde se incluye la benevolencia, el resentimiento, el amor a la vida y la ternura respecto de los niños. Por otro lado, las pasiones violentas son las que se expresan con una mayor intensidad y en ellas se incluye el miedo, la aprehensión y la aversión, entre otras. Ahora bien, en palabras de Hume: “La diferencia entre ellas está en que un mismo bien causará una pasión violenta cuando esté próximo y sólo una apacible cuando esté lejano.”¹⁵

¹⁴ Ibid., p. 564.

¹⁵ Ibid., p. 567.

En este sentido, resulta interesante notar que la cita anterior pone de relevancia ciertos aspectos sobre la forma en la que, desde la perspectiva de nuestro autor, se expresan las pasiones. Aparentemente y por lo que Hume nos dice, la violencia con la que se expresan nuestras pasiones no depende de la intención del sujeto que las siente o de la evaluación desinteresada que haga acerca del objeto, persona o situación en la que se encuentra, sino de variables que, como la distancia o la cercanía, no dependen directamente de él, sino del lugar en el que se encuentre, de manera circunstancial, el objeto detonador de sus pasiones. Sobre este mismo tema y en referencia a la influencia que ejercen los objetos dependiendo de su ubicación, Hume nos dice:

“(…) Los objetos contiguos tendrán una influencia muy superior a los distantes y remotos. De acuerdo con esto, vemos en la vida ordinaria que los hombres se interesan principalmente por objetos no muy apartados en el espacio y tiempo, y disfrutan de lo presente dejando lo lejano al cuidado del azar y la fortuna.”¹⁶

Una de las consecuencias de lo que hasta aquí hemos dicho sobre la preeminencia que adquieren los objetos que tenemos cerca en la generación de nuestras pasiones consiste en que ello nos lleva a notar que lo que generalmente despierta una pasión en nosotros es lo que nos resulta accesible, en primer lugar, a los sentidos y, en segundo lugar, a la imaginación. Es decir, las pasiones tienen como causa objetos que normalmente podemos percibir sensitivamente o sobre los cuales generamos fácilmente ideas. Los objetos que no se encuentren dentro de nuestro horizonte sensitivo, difícilmente generarán una pasión violenta y si generan alguna pasión apacible, ésta tenderá a diluirse en el tiempo como consecuencia de que dicha pasión no cuenta con el respaldo de ninguna impresión que le suministre vivacidad.

Esta relación entre las ideas de cercanía y relevancia o interés es, tal y como afirma Hume, confirmada por nuestra observación del comportamiento usual que muestra la gente cuando interactúa. Los problemas que apremian a la gran mayoría de las personas son los propios o los que están relacionados con quienes se vinculan con nosotros, como es el caso de nuestros familiares y amigos. Sin embargo, los problemas de personas que están muy

¹⁶ *Ibíd.*, p. 578.

apartadas, por muy graves que sean, no nos inquietan tanto aunque sepamos de su existencia. Cuando no tenemos oportunidad de constatar de cerca determinadas situaciones (guerras, enfermedades, hambrunas, etc.) resulta difícil que ellas actúen en nuestro ánimo con carácter de urgencia al no producirnos ninguna pasión violenta.

2.- *La asociación de impresiones e ideas: condición de posibilidad de nuestras pasiones*

Es necesario introducir y explicar lo que Hume denomina *asociación de impresiones e ideas* que es finalmente a lo que el autor hace referencia implícita al sostener que existe una relación estrecha entre las variables de cercanía y la mayor influencia que ejercen los objetos sobre nuestras pasiones.

Hume ubica en un lugar muy significativo a la asociación de impresiones e ideas y reconoce que ella evita que las ideas se presenten de forma inconexa en nuestra mente, ya que, de lo contrario, sería imposible que pudiéramos generar conocimiento alguno respecto de la relación de causa – efecto que se establece entre los objetos.

“Si las ideas estuvieran completamente desligadas e inconexas, sólo el azar podría unir las, sería imposible que las mismas ideas simples se unieran regularmente en ideas complejas.”¹⁷

Este tipo de asociación tiene que ver con la forma en la que tanto impresiones como ideas se relacionan entre sí en nuestra mente para producir (o anticipar) nuevas impresiones o pasiones. En este sentido, Hume se refiere a la conexión o asociación de ideas como el lazo de unión¹⁸ a través del cual una idea nos lleva naturalmente a otra.

En el caso de las impresiones, el autor nos dice que la asociación se realiza en razón de la *semejanza* que dichas impresiones comparten. Sin embargo, en el caso de las ideas, además de la semejanza, éstas se asocian por su *contigüidad en tiempo y espacio* y por la *relación de causa – efecto* que pueden tener entre sí. De este modo vemos que con el objeto de entender el origen y el desarrollo de las pasiones, los tres principios nos interesan en la

¹⁷ Ibid., p. 54.

¹⁸ Hume se refiere de esta forma y de manera implícita a la asociación de ideas. Ibid., p. 54.

medida en la que, como hemos dicho, las pasiones tienen su origen tanto en impresiones como en ideas.

Para ilustrar uno de los principios de asociación, un ejemplo en relación con el principio de semejanza es el siguiente: la impresión visual de una manzana nos puede remitir inmediatamente a otra serie de impresiones como las de su sabor, su olor y a la sensación de saciedad que nos produce el hecho de comerla. Un niño pequeño puede constatar la semejanza entre la manzana que se comió ayer y la que se comerá hoy y gracias a dicho parecido, él puede esperar, antes de comerla, que ambas tendrán el mismo sabor.

Otro ejemplo que podemos poner relacionado con el tema que nos ocupa es el que consiste en el hecho de identificar en una persona con la que nos topamos una malformación física visible o algún problema serio (como puede ser la dificultad para sostener una charla que presenta un tartamudo), lo cual nos puede generar algún tipo de desagrado. De manera que, cuando volvamos a enfrentar a una persona con características semejantes, nuestra sensación de desagrado tenderá a trasladarse automáticamente a esta nueva experiencia de contacto social.

Así, los principios de asociación constituyen los mecanismos que nos permiten poder identificar la continuidad de nuestra experiencia al enfrentarse con un mismo tipo de objeto en momentos diferentes. En el ejemplo anterior, el hecho de asociar las impresiones que generemos en cada una de las ocasiones que hemos comido una manzana o interactuado con un tartamudo, nos permite anticipar las que tendremos en el futuro al enfrentarnos con el mismo tipo de experiencia.

Es necesario subrayar que Hume quiere dar cuenta de la forma en la que de manera usual y, por tanto, verificable por nuestra experiencia cotidiana, las personas tienden a asociar sus percepciones, aunque dichas asociaciones no estén precedidas por juicios o por pretensiones cognitivas de validarlas pues el compromiso de Hume no está con la validez epistémica de la asociación, sino con el hecho de poder mostrar la tendencia asociativa que en la práctica siguen nuestras impresiones e ideas. De este modo, la producción e

interpretación del significado de las pasiones (propias y ajenas) no se efectúa de manera arbitraria. Uno tiene motivos para actuar en un sentido o en otro en tanto que podemos identificar cuáles son las cosas que, con base en nuestra experiencia previa, nos han causado determinadas pasiones. Lo anterior es sólo posible en la medida en la que la persona asocia su experiencia actual con la semejanza, contigüidad o a manera de efecto de una o de varias experiencias anteriores.

De acuerdo con Hume, es posible observar, en la tendencia que siguen las pasiones humanas, que su curso es homogéneo. Inclusive, se podría afirmar que la viabilidad y consistencia de nuestra vida emocional es posible gracias a dicho curso homogéneo, ya que podemos diferenciar las cosas que nos generan placer y las que nos producen dolor y, en consecuencia, podemos responder con eficacia ante los estímulos que nos presenta el entorno. El autor señala que el principio de asociación es tan efectivo en su tarea de relacionar percepciones que éste ni siquiera depende de la intención conciente de las personas de llevarlo a cabo. Al respecto, se menciona lo siguiente:

“Es evidente que la asociación de ideas actúa tan silenciosa e imperceptiblemente que apenas si nos damos cuenta de ella, y la descubrimos más por sus efectos que por un inmediato sentimiento o percepción.”¹⁹

En este sentido, la cercanía con los objetos junto con todas las cualidades que los caracterizan, parece permitir que las personas puedan llevar a cabo una asociación entre las impresiones inmediatas que de ellos reciben y las pasiones o ideas que se habían generado, en algún momento previo, a partir de la influencia que ejercieron otros objetos próximos, semejantes o conectados de manera causal con los primeros. Así, Hume nos dice que en la medida en que determinados objetos se encuentren distantes de nosotros, su influencia sobre nuestro ánimo tenderá a ser menor al diluirse la relación sensitiva que puedan tener con nosotros:

“(…) hablando normalmente decimos que nada puede haber más distante entre sí que tales o tales cosas, que nada puede tener menor relación: como si la distancia y la relación fueran incompatibles.”²⁰

¹⁹ Ibid, p. 425.

A partir de realizar una serie de observaciones minuciosas sobre la forma en la que las personas se comportan en su interacción con otras, Hume percibe que ellas tienden a realizar una relación de identidad entre la idea de distancia espacial que sostienen entre sí y la de diferencia de cualidades distinguibles, variables que están presentes en los diferentes tipos de interacciones que las personas sostienen.

Dicha relación práctica tiene la consecuencia de favorecer que las personas que interactúan prefieran optar por determinados cursos de acción en los que la interpretación que prevalece es la que consiste en afirmar que lo que se encuentra normalmente lejos de nosotros es diferente y, por el contrario, lo que se encuentra cerca es lo parecido o semejante.

Desde esta perspectiva de interpretación, si un familiar establece un contacto físico con nosotros es probable que dicha aproximación nos resulte placentera, ante su indiscutible cercanía, sin embargo, si lo hace una persona en todo distinta a nosotros (en términos de aspecto, clase social o en sus hábitos de limpieza), es probable que la diferencia observable se traduzca en el deseo de establecer distancia ante el escepticismo y el poco placer que el contacto de dicha persona nos genera de entrada.

A este respecto, Hume nos diría que no es de extrañar que tengamos por reacción natural el manifestar enojo con dicha persona ante su indolencia de no haber reconocido la innegable barrera de la diferencia, la cual no puede ser interpretada de otra forma que como un motivo incuestionable de mantener la respectiva distancia. Por tal motivo, las nociones de diferencia y distancia, a pesar de ser conceptualmente distintas, son en la práctica tomadas por la imaginación como ideas equivalentes:

“Una gran diferencia nos inclina a guardar distancia. Las ideas de distancia y diferencia están pues mutuamente conectadas. Y las ideas conectadas son fácilmente tomadas la una por la otra.”²¹

²⁰ Ibid, p. 58.

²¹ Ibid., p. 533.

Podemos notar la importancia tan considerable que los principios de asociación de ideas adquieren en la continuidad y homogeneidad que siguen nuestras pasiones al expresarse. Sin embargo, el hecho de que ellas sigan un curso homogéneo no quiere decir que se manifiesten de la misma forma, y ante los mismos objetos, en todas las personas. A pesar de que todos los seres humanos generamos pasiones, entendidas como los dispositivos naturales con los que interactuamos con las cosas del mundo, notamos que tanto su causa como la forma en la que se expresan son variables. Para algunas personas algo puede ser bello y por tanto, placentero y para otra persona ese mismo objeto puede resultar feo y ser, a la vez, motivo de rechazo.

En el caso concreto de las pasiones de respeto y desprecio, se puede observar claramente que el punto de vista de la persona que las experimenta es decisivo para generar un tipo de pasión particular en contraste con las que podría generar otra persona que se ubicase desde otra perspectiva. Así, podemos ver que las cualidades de un objeto que funcionan como la causa de una pasión para una persona, pueden ser al mismo tiempo, causa de una pasión diferente para otra, dependiendo de cuál haya sido el tipo de relación previa que cada persona haya sostenido con el objeto.

“Un mismo hombre puede causar respeto, amor o desprecio por su condición y talento, según que quien lo esté considerando pase, de ser su inferior a su igual o superior. Al cambiar el punto de vista, la proporción que el objeto guardaba con nosotros se modifica por completo aunque ese objeto siga siendo el mismo: esta es la causa de que se produzca una alternación en las pasiones.”²²

Ahora bien, con el propósito de detallar con más precisión la forma en la que nuestras pasiones surgen, es necesario dedicar la siguiente sección a explicar en qué consiste el principio de causalidad para Hume, pues a pesar de la importancia indudable que tienen en su propuesta los principios de contigüidad y de semejanza, es claro que en la asociación de ideas, la preeminencia la posee el principio de causalidad:

²² Ibid., p. 529.

“(…) Baste por el momento con señalar que no hay relación que produzca una conexión más fuerte en la fantasía y que haga que una idea recuerde más rápidamente a otra, que la relación de causa y efecto entre sus objetos.”²³

3.- Principio de causa – efecto

Para empezar, es necesario mencionar que la causalidad en Hume funge como la condición misma de posibilidad del surgimiento de nuestras pasiones. En este contexto, no está de más recalcar que dicha concepción, al igual que la que tiene del origen de todas nuestras ideas, es de naturaleza empírica, es decir, tiene su origen en impresiones. A pesar de este hecho, la causa que se le atribuye a un objeto sobre otro a partir de las impresiones que sobre ellos generamos, no es algo que pueda ser hallado en las impresiones mismas y de ahí que la causalidad consista en una determinada capacidad de trascender nuestras impresiones.

“No hay objeto que implique la existencia de otro, si consideramos estos objetos en sí mismos y no vamos nunca más allá de la idea que de ellos nos formamos.”²⁴

En la sección titulada *Del conocimiento* del libro I del *Tratado de la Naturaleza Humana*, Hume empieza señalando que tanto la semejanza como la contigüidad y la sucesión son principios fundamentales que, junto con la facultad de la memoria, contribuyen a generar en nuestra mente la noción de causa. En este sentido, uno posee el recuerdo de haber visto, en momentos diferentes, un mismo tipo de objetos en una misma circunstancia (una persona pateando una piedra) y también tenemos el recuerdo de que a esa impresión le ha venido acompañada otra impresión contigua en la que está presente otra clase de objetos (una ventana rota) y notamos que el orden en que se presentan en nuestra mente es de sucesión en el tiempo y de contigüidad en el espacio.

Esta sucesión en el tiempo y contigüidad en el espacio es lo que nos lleva a percatarnos de la existencia de una *conjunción constante*, la cual tiene invariablemente lugar entre el primer tipo de objeto y el segundo, relación que es posible constatar a partir

²³ *Ibíd.*, p. 55.

²⁴ *Ibíd.* Pág. 149.

de un número significativo de casos observados. Ahora bien, a partir de lo que se ha dicho anteriormente, nosotros no inferiríamos todavía la idea de causa, ya que nos falta un ingrediente fundamental que cualquier persona que reflexione sobre el significado de la causa da por sentado: la idea de *conexión necesaria*.

La idea de conexión necesaria para nuestro autor no es otra cosa que la transición natural y acostumbrada que efectuamos permanentemente de la causa (la persona pateando la piedra) al efecto (la ventana rota) y viceversa. Por lo tanto, no existe ningún poder en los objetos que los defina como causa y que sea diferente o adicional al simple hecho de verificar la conjunción constante de los dos tipos de objetos a lo largo de muchos casos. Esto último es lo único que nos lleva a esperar que en una circunstancia futura semejante se obtenga el mismo resultado que hemos observado en los casos anteriores.

La creencia de que esto va a ocurrir de este modo, creada a partir de la costumbre, es lo que nos lleva a suponer la existencia de una especie de “conexión necesaria” entre los objetos en cuestión, aunque una conexión de este tipo no sea de ningún modo una cualidad atribuible a los objetos mismos. Debido a lo anterior, no existe ninguna garantía o certeza, previa a nuestras impresiones, con base en la cual podamos asegurar fehacientemente que esa misma relación de causa y efecto constatada en tantos casos vaya a prevalecer en la próxima ocasión observada.

Sin embargo, Hume nos dice que a pesar de que racionalmente no exista forma de asegurar la conexión necesaria y *a priori* entre los objetos, nuestra mente toma por hecho, gracias al efecto de la costumbre, el comportamiento semejante y necesario de los casos de los que no hemos tenido experiencia respecto de los que sí la hemos tenido.

“Los objetos parecen de tal modo inseparables que no tardamos ni un instante en pasar del uno al otro (...) la mente acepta completamente y por razonamiento el principio de que casos de los que no hemos tenido experiencia deben ser necesariamente semejantes a aquellos en que sí la hemos tenido.”²⁵

²⁵ Ibid., p. 173.

Por otro lado, con el objetivo de que nuestra costumbre se constituya en una base correcta y segura para relacionar causalmente a los objetos, Hume nos ofrece algunas *reglas generales* para poder identificar a qué objetos le podemos atribuir poder causal sobre otros²⁶.

Es necesario añadir que una idea estrechamente relacionada a la de causalidad es la de *creencia*. El autor nos dice que “la creencia o el asentimiento que acompaña siempre a la memoria o a lo sentidos, no es otra cosa que la vivacidad de las percepciones que presentan estas facultades, y que es solamente esto lo que las distingue de la imaginación. En este caso, creer es sentir una inmediata impresión de los sentidos, o una repetición de esa impresión en la memoria”²⁷

A partir de la definición que nos ha dado Hume sobre la creencia, sería posible inferir que la creencia causal es el tipo de idea vivaz que, al no poder estar directamente originada por una impresión presente, es generada por nuestra mente a partir de constatar la conjunción constante de muchos casos en los que se asocian las impresiones que corresponden a los objetos que son causa con los que son efecto. De este modo, la creencia causal al igual que cualquier impresión, da por sentada la existencia de aquello en lo que creemos, ya sea en la existencia de una conexión necesaria entre ellos o en la simple presencia efectiva de cualquier par de objetos frente a nosotros. Por esa razón, Hume nos dice que el grado de vivacidad de nuestras impresiones es compartido por el de nuestras creencias, ya que finalmente son las primeras las que le suministran vivacidad a las segundas.

“La razón no puede nunca convencernos de que la existencia de un objeto deba implicar la de otro; así, cuando vamos de la impresión del uno a la idea o creencia en el otro, no somos determinados por la razón, sino por la costumbre o principio de asociación. Pero la creencia es algo más que una simple idea: es un determinado modo de formar una idea; y como una

²⁶ De manera resumida, las más importantes que se mencionan son las siguientes: 1) la causa y el efecto deben de ser contiguos en espacio y tiempo, 2) la causa debe de ser anterior al efecto, 3) debe de haber una constante unión entre causa y efecto, 4) la misma causa produce siempre el mismo efecto, 5) cuando varios objetos diferentes producen el mismo efecto, esto debe suceder por medio de alguna cualidad que descubrimos es común a todos ellos, 6) la diferencia en los efectos de objetos semejantes tiene que deberse a la circunstancia en que difieren.

²⁷ Ibid., p 149.

misma idea no puede ser modificando sino variando sus grados de fuerza y vivacidad, se sigue de todo lo anterior que la creencia es una idea vivaz producida por una relación con una impresión presente, de acuerdo con la procedente definición.”²⁸

En referencia directa al tema de las pasiones, Hume también nos habla en el libro II del *Tratado de la naturaleza humana* del efecto decisivo que tiene la costumbre en la forma en la que se considera si un objeto produce placer o dolor, independientemente de si éstos son considerados acertadamente desde una perspectiva general, tal y como los principios morales lo requieren. A este respecto, Hume nos dice:

“Nada tiene mayor efecto en el incremento o disminución de nuestras pasiones, y en la conversión del placer en dolor y del dolor en placer, que la costumbre y la repetición. La costumbre tiene dos efectos originales sobre la mente: primero, hace que ésta tenga mayor facilidad para realizar una acción o concebir un objeto; posteriormente, proporciona una tendencia o inclinación hacia ello.”²⁹

Podemos observar que al igual que en el caso de la asociación causal que establecemos entre los objetos del mundo físico, la idea de costumbre, conceptualmente vinculada a las nociones de causa y de creencia, resulta indispensable en la forma en la que se originan y conducen nuestras pasiones. Sólo ante el hecho de verificar, a través de ella, la conjunción constante entre la presencia de un tipo de objeto y el efecto pasional subsecuente que se produce en nosotros, es posible inferir la relación causal que posee un determinado tipo de objeto (o persona) respecto de nuestra pasión.

“(…) estas emociones se extienden a las causas y efectos de ese objeto, tal como nos son enseñados por la razón y experiencia. Nunca nos concerniría en lo más mínimo saber que tales objetos son causas y tales otros son efectos, si tanto las causas como los efectos nos fueran indiferentes.”³⁰

A partir de la cita anterior notamos que el discernimiento de la relación causa – efecto, como una relación empírica, nos concierne en la medida en que tenemos de manera previa una pasión que no nos es indiferente. Sólo ante tal relevancia y significado pasional que le otorgamos a nuestra relación con el objeto, nos resulta necesario averiguar su origen con el objetivo de promover, de forma eficaz, el acercamiento con el objeto de nuestro

²⁸ *Ibíd.*, p. 161 y 162.

²⁹ *Ibíd.*, p. 571.

³⁰ *Ibíd.*, p. 560.

placer o, por el contrario, de evitarlo en el caso que lo ubiquemos como causa de nuestro dolor.

Por otro lado, la misma relevancia de la relación de causa y efecto se muestra en la importancia que tiene la variable de probabilidad en la estimación que hacemos sobre las pasiones. Esta variable adquiere sentido en la medida en la que, a través de ella, podemos prever el tipo de afectación que un objeto producirá en nuestro ánimo. Es decir, teniendo en cuenta el curso usual de nuestras pasiones, las que en nuestra experiencia se han mostrado vinculadas causalmente a determinados objetos, podemos esperar que éstas se comporten de determinadas maneras.

De este modo, Hume se refiere al *poder* que ciertas cosas ejercen sobre nosotros, entendiendo por *poder* la capacidad que se le atribuye a un determinado objeto de influir en nuestro ánimo, la cual sólo es posible de determinar en la medida en la que tenemos una experiencia amplia con la causa de nuestra pasión, experiencia que la lleva a ser discernible.

“Podemos avanzar un paso más, y señalar que no sólo están conectados dos objetos por la relación de causa y efecto cuando uno produce un movimiento o acción en el otro, sino también cuando tiene el poder de producirlo, cabe observar que éste es el origen de todas las relaciones de interés y deber por las que se influyen mutuamente los hombres en sociedad y están sometidos a los vínculos de la función de gobierno y la subordinación.”³¹

Otra variable que influye también en la configuración de nuestras pasiones es la incertidumbre o inseguridad que tenemos ante la exposición a objetos respecto de los cuales hemos tenido poca o nula interacción. A este respecto, Hume nos dice que aunque nuestra experiencia posterior nos revele que el objeto en cuestión no podrá dañarnos, la propia inseguridad es, por sí misma, una fuente de displacer.

“Las pasiones no se ven únicamente afectadas por sucesos seguros e infalibles, sino también en inferior medida, por lo posible y lo contingente. Y aunque quizá no reciba nunca el menor daño, y analizando el suceso descubra que, filosóficamente hablando

³¹ Ibid. Pág. 56.

aquella persona no tendría nunca poder para hacerme daño (...) eso no evitaría mi malestar, ocasionado por la inseguridad precedente.”³²

De este modo, la interpretación que hace Hume de la concepción de causa es, para el ámbito moral, un tipo de relación en la que la clase de pasión que una persona desarrolle va a depender de la perspectiva desde la que se ubique su interpretación. No es casualidad, por tanto, que personas que poseen el mismo punto de vista y las mismas creencias, al compartir experiencias del mismo tipo, se vean afectados de formas parecidas por la influencia de determinados objetos o personas.

Hasta aquí hemos tratado de explicar por qué razón nos concierne, desde la propuesta de Hume, la relación causal que sostienen nuestras pasiones con múltiples objetos a nuestro alrededor. A este propósito, se mencionó que la relevancia de explorar este tipo de relación está dada por la indiscutible afectación, placentera o dolorosa, que dichos objetos poseen sobre nuestro ánimo a lo largo de muchos casos tenidos en cuenta.

Es sólo a partir de ubicar a determinados objetos o personas como *causas* de nuestras pasiones agradables o desagradables que generamos una experiencia homogénea y constante del tipo de disposición pasional que sostenemos con los objetos y personas de nuestra experiencia.

En la sección siguiente se hará mención a los criterios diferentes del agrado y la utilidad y se buscará atender a la función que éstos desempeñan en la generación de un conjunto de creencias en torno a lo que es además de desagradable, dañino o perjudicial.

4.- Utilidad y placer: criterios que regulan nuestra aprobación moral

Es necesario recalcar que además del criterio de lo que nos resulta placentero o doloroso como forma de referirnos a lo que consideramos virtuoso o vicioso, Hume también recupera la idea de utilidad, como guía rectora de lo que aprobamos o rechazamos en sociedad.

³² Ibid. Pág. 435.

“(…) damos una aprobación general a lo que resulta útil a la sociedad y censuramos lo que es peligroso o pernicioso, los grados de estos sentimientos pueden ser tema de controversia, pero uno pensaría que toda teoría o sistema tiene que admitir la realidad de su existencia.”³³

En la sección anterior vimos que la costumbre es el elemento clave e imprescindible que nos permite llegar a concebir la noción de causalidad como una conexión necesaria entre determinadas impresiones o ideas. Desde esta perspectiva, no podría existir ninguna inferencia causal que no fuese el resultado natural de la costumbre. Sin embargo, también es necesario señalar que puede ser la misma costumbre la que nos lleve a sostener ciertas creencias y opiniones falsas en referencia a la capacidad perjudicial que puedan tener los objetos, sobre todo si dichas opiniones han sido producto de un largo proceso de aprendizaje. Esta segunda forma de concebir la costumbre posee mucho peso a la hora de que los seres humanos adquieren sus creencias y, a este respecto, Hume expresa que la gran mayoría de ellas tienen su origen en prejuicios tenidos desde hace mucho tiempo atrás.

“Todas las opiniones y nociones a que se nos ha acostumbrado desde la infancia se arraigan tan profundamente que nos es imposible erradicarlas aunque empleemos todo el poder de la razón y la experiencia. Y este hábito tiene tal influencia que no solamente se acerca al surgido de la unión constante e inseparable de causas y efectos, sino que en muchas ocasiones llega incluso a prevalecer sobre él.”³⁴

Lo anterior posee consecuencias interesantes para comprender la naturaleza de nuestras pasiones. Ya hemos tratado de dejar en claro que nuestras pasiones son la reacción natural a la presuposición de causalidad que tiene la presencia de un objeto (junto con el conjunto de sus cualidades) sobre nuestro ánimo, todo mediado a partir de la costumbre. Sin embargo, dicha reacción pasional puede ser producto de dos modos diferentes de inferir la relación de causa que tiene con nosotros el objeto que nos afecta anímicamente.

Por un lado, dicha causalidad puede estar presupuesta a partir de un tipo de costumbre que nos indique a través de la experiencia qué objetos, comportamientos o caracteres han resultado ser más nocivos para la sociedad (y que cualquier otro sujeto reconocería también). Pero, por otro lado, nuestro desagrado en torno a dicho objeto en

³³ Hume (2007), p. 349.

³⁴ Hume (1988), p. 188.

particular también puede estar conducido a partir de las opiniones y de la educación que desde niños hemos recibido y a las que nos hemos acostumbrado. Esto último puede verse traducido en el hecho de experimentar desagrado frente a las cualidades a las que estamos acostumbrados a ver como desagradables o amenazantes.

Los dos tipos de costumbre de los que hablamos poseen implicaciones para explicar la forma en la que emitimos nuestra aprobación o desaprobación respecto de ciertas conductas o caracteres y en este contexto notamos que si bien uno puede discrepar con otras personas, con base en juicios y en argumentos sobre lo que uno considera que es útil o perjudicial para una sociedad en tanto que la utilidad es un ámbito que admite evaluaciones de este tipo, pareciera que respecto de las cosas que nos resultan dolorosas o repulsivas en sí mismas por haber sido acostumbrados a verlas de este modo, los juicios no tienen cabida. De este modo, lo que no nos gusta es igualmente rechazado, aunque por otros motivos, que lo que consideramos inútil o abiertamente peligroso, es decir, ambas cosas, mediadas a partir de diferentes tipos de costumbre, poseen en la práctica el mismo efecto.

Sin embargo, Hume no piensa que al ser nuestra acción guiada por la costumbre, esto lleve a que sea inescrutable el hecho de poder descubrir el tipo de motivación que sigue nuestro ánimo al actuar, sino que la manera en la que podemos identificar cuáles son nuestras actitudes o acciones útiles para la sociedad en contraste de las que son inútiles o perjudiciales, es a partir de verificar que dichas sensaciones permanezcan constantes a lo largo del tiempo a partir de ser confrontadas con nuestra experiencia. Es decir, si bien Hume reconoce el peso que adquiere la costumbre en la continuidad que siguen nuestros juicios morales, también es claro que él considera que aquellos sentimientos placenteros o repulsivos que perduran a través de un largo periodo de tiempo, teniendo en la mira el mismo objeto de referencia, son los que nos ayudan a discriminar entre aquellos que nos acercan a la virtud, de los que nos alejan de ella.

Para Hume una larga y continua costumbre difícilmente albergaría asociaciones falsas entre sensaciones dolorosas con objetos que no sean realmente perjudiciales o inútiles. Para aclarar este punto, Hume nos dice que a pesar de que nuestra primera reacción

ante un peligro que se considera probable, sea la de sentir aversión (por ejemplo, ante el hecho de sentir vértigo por la altura), nuestra experiencia nos proporciona buenos indicios para poder saber cuáles de los objetos de los que se desprende aversión son realmente fuente de amenazas significativas y cuáles no.

En relación al miedo que se le tiene a las alturas, el autor nos dice “La costumbre pronto nos reconcilia con las alturas y los precipicios y hace que desaparezcan esos terrores falsos y engañosos (...) Al ser la experiencia la que sobre todo forma las asociaciones de ideas, es imposible que una asociación pueda establecerse y mantenerse en oposición frontal a este principio.”³⁵

Así, para Hume podría ser concebible que durante un periodo considerable de tiempo tengamos como dañino a un objeto o acción que realmente no los sean pero si tomamos seriamente en cuenta los datos de nuestra experiencia y la confrontamos con nuestros prejuicios, tendríamos que ser capaces de distinguir entre los objetos que son realmente dañinos y los que sólo tienen la apariencia de serlo. Sin embargo, el hecho mismo de tomarlos como perjudiciales posee la implicación de que los sujetos lo vivan en la práctica como tal, con las consecuencias de rechazo correspondientes a las que el objeto o la acción se hacen acreedores.

Resulta importante observar de qué forma las personas conducen su aprobación o rechazo a partir de lo que tomen por inútil para la sociedad. En este punto la costumbre parece jugar un papel fundamental en la tendencia que sigue nuestra asociación de ideas, generadas en torno a lo pernicioso y lo nocivo, así como en la forma en la que dicha tendencia se manifiesta respecto de los objetos que nos son novedosos. Nuestra disposición hacia ellos va a depender de los objetos con los que los asociemos, siempre de acuerdo con la semejanza o contigüidad que compartan con los que nos resulten familiares.

En congruencia con lo anterior, es necesario decir que en lo que concierne al tema del origen causal de las pasiones, resultaría muy difícil identificar con claridad (quizá en

³⁵ Hume (2007), p. 341.

contraste con los objetos) si nuestro rechazo del objeto o de la persona tiene su origen en un tipo de costumbre o en otra. Aunque podamos distinguir entre el tipo de juicio que tiene su origen en la evaluación sobre lo inútil o perjudicial que un objeto puede resultar para la sociedad del que está conducido por el simple desagrado (formado a partir de largos procesos de socialización y aprendizaje), este último juicio siempre está antecedido por la estimación particular que hacemos del objeto en cuestión, en donde el conjunto de opiniones que nos son familiares ejercen la mayor influencia.

Es posible notar que el desagrado producto de la apreciación de una malformación física visible (como, por ejemplo, el contar con una joroba o con manchas visibles en la piel) es algo que puede ser explicado, en primer lugar, en la medida en la que le atribuimos a esa persona y a su “defecto”, la capacidad causal de generar nuestro desagrado a partir de constatar, a través de un número considerable de casos, la relación entre dicha cualidad y nuestra respuesta anímica. Sin embargo, dicha respuesta anímica depende, a su vez, del tipo particular de costumbre que generamos, siendo ella parte de un proceso específico de socialización en el que intervienen, de manera considerable, las opiniones y actitudes de las personas que tenemos cerca.

5.- Simpatía: mecanismo psicológico que comunica y transmite pasiones

Además de los criterios arriba señalados, un mecanismo al que Hume le atribuye la mayor relevancia es a la simpatía³⁶, la cual está regulada a partir de los mismos principios a los que en este espacio hemos hecho mención: semejanza, contigüidad y causa – efecto.

A propósito de la simpatía, el autor nos dice que dicho sentimiento debe de ser entendido como el tipo de disposición natural, que es compartida por todos los seres humanos en mayor o menor medida, que hace posible la comunicación de los distintos estados de ánimo entre las personas. Es decir, los seres humanos poseen una inclinación a

³⁶ El equivalente contemporáneo de este concepto es el de “empatía”, entendida como la disposición a sentirnos contagiados o afectados por el conjunto amplio de sentimientos que expresan las demás personas. Para un estudio actual del tema, ver, por ejemplo: Slote, Michael, “The ethics of Care and Empathy”, Routledge, New York, 2007.

sentirse afectados por los sentimientos ajenos, de dolor o de placer, de modo que ellos mismos experimentan las pasiones de otros debido a que les es posible trasladar dichas pasiones – a través de una idea semejante al yo que representa el otro – a sí mismos y experimentarlas como si fueran propias.

De este modo, el tipo de causa que genera las pasiones que adquirimos vía el sentimiento de simpatía, es de naturaleza indirecta. Es decir, no es nuestra exposición a los objetos la que genera nuestra reacción pasional, sino la manifestación de un determinado tipo de pasiones en otras personas cercanas. Ahora bien, esta especie de contagio de las emociones y sentimientos ajenos es resultado de una estrecha interacción que mantenemos con las personas respecto de cuyos sentimientos, sentimos simpatía. A este respecto Hume menciona:

“Cuando se infunde por simpatía una cierta afectación, al principio es reconocida solamente por sus efectos y signos externos, presentes en el gesto y la conversación, y que dan una idea de esa pasión. Esta idea se convierte entonces en una impresión, adquiriendo de este modo tal grado de fuerza y vivacidad que llega a convertirse en pasión, produciendo así una emoción idéntica a la de una afección original.”³⁷

Cabe destacar que a propósito de la causa de la simpatía, Hume menciona que es nuestra capacidad imaginativa de representarnos, de una forma vivaz, las ideas que hemos obtenido de las pasiones de los demás, lo que lleva a que el estímulo pasional producido por nuestra imaginación se asemeje en fuerza y vivacidad a la impresión inmediata e íntima que Hume afirma que tenemos en todo momento de nuestro yo. Lo anterior nos hablaría de una especie de conversión de las ideas que adquirimos sobre los sentimientos de los demás en impresiones que nos resultan inmediatamente accesibles.

“Nuestras afecciones dependen de nosotros mismos y de las operaciones internas de nuestra mente más que cualquier otra impresión, y por esta razón surgen más naturalmente de la imaginación y de toda idea vivaz que nos hagamos de esas afecciones. Esta es la naturaleza y la causa de la simpatía; y de esta forma es como participamos tan profundamente de las opiniones y pasiones de los demás cuando las descubrimos.”³⁸

³⁷ Hume (1988), p. 440.

³⁸ Ibid., p. 442.

Al mismo tiempo, hay que decir que las ideas a las que nuestra imaginación recurre con frecuencia son las que tendrán una mayor posibilidad de afectarnos emocionalmente. Esto último explica que las personas generemos una mayor tendencia a representarnos vivazmente (es decir, a manera de impresiones) las ideas que nos formamos a partir de los sentimientos u opiniones expresadas por las personas con quienes más convivimos.

En relación a los principios de asociación de impresiones e ideas, Hume nos dice explícitamente que si bien la simpatía es una disposición natural, presente incluso en las personas más egoístas, el desarrollo de esta pasión está sujeta a ciertas condiciones concretas en las que se incluye por un lado, el reconocimiento de la existencia de la pasión con la que simpatizamos, por otro lado, la presencia efectiva de una relación estrecha entre nosotros y la persona cuyo sentimiento nos produce simpatía y, finalmente, la simpatía tiende a disminuir o desaparecer a partir de la separación de las relaciones.

Es decir, la simpatía a pesar de estar presente en nuestras disposiciones naturales, no se da de forma indistinta o incondicionada. Tenderemos a generarla en tanto que las personas que las poseen estén tanto cerca como estrechamente relacionados con nosotros. En palabras de Hume:

“Los sentimientos de los demás tienen poca influencia cuando esas personas no tienen relación con nosotros; es necesaria la contigüidad para poder comunicar los sentimientos en toda su integridad. Las relaciones de consanguinidad, siendo una especie de causalidad, pueden contribuir a veces al mismo efecto, como también las del trato y amistad asidua, que actúan del mismo modo que la educación y la costumbre, como veremos mejor posteriormente.”³⁹

Como es posible observar, este conjunto de condiciones para el desarrollo de la simpatía, a las que Hume pone tanto interés, pretenden dar cuenta de la forma en la que de hecho interactuamos usualmente en sociedad. De acuerdo al principio de semejanza, es posible constatar que uno tiende a simpatizar en mayor medida con las personas que, por ejemplo, comparten una misma profesión, unos mismos intereses o parecido físico. Simultáneamente, a partir del principio de contigüidad uno podría explicar los lazos

³⁹ *Ibíd.*, p. 441.

identitarios que uno comparte con las personas de la misma nacionalidad y finalmente, el principio de causa – efecto nos proporcionaría una explicación de los vínculos emocionales, tan estrechos, que uno desarrolla con personas de la misma familia.

Así, tanto respecto de la simpatía como de las pasiones violentas, la proximidad con los objetos (es decir, la capacidad de verificar su contigüidad, su semejanza o la relación causal que pueden sostener entre sí) que las producen parece ser una condición necesaria para que las personas las experimenten. Dicha cercanía facilita que se efectúen las asociaciones pertinentes entre la idea de persona que tenemos de nuestro yo, con la idea que generamos de la otra persona y que, en consecuencia, nos sintamos afectados, de manera vivaz, ante la visibilidad de sus pasiones. Por otro lado y de manera consecuente, la disminución de la simpatía sería causada por la separación de las relaciones.

Hume también menciona que la costumbre puede tener el mismo efecto que los principios de semejanza, de contigüidad y de causalidad respecto a su capacidad de llevarnos a simpatizar con otras personas, la única diferencia entre ellas es que el intercambio de sentimientos producido por la costumbre, estaría precedido por la sola repetición y no por los principios de asociación de ideas.

Todo lo mencionado a propósito de la simpatía nos lleva a comprender la naturaleza social de la gran mayoría de nuestras pasiones en la medida en la que es a través de observar la forma en la que ellas se expresan en las personas próximas a nosotros, (en los tres sentidos que establecen la asociación de ideas) como nos llegamos a sentir naturalmente contagiados por estas pasiones.

La relevancia de este sentimiento es fundamental ya que a través de la simpatía no sólo compartimos pasiones sino que ella también constituye el medio por el cual se nos comunican naturalmente las opiniones que emiten las personas que nos rodean. Sin embargo, el hecho de que la persona (o personas) que se encuentren muy cercanas expresen una opinión negativa sobre nuestra persona o aspecto de nuestra vida, nos producirá un mayor dolor que si dicha opinión la expresara un desconocido. Lo anterior, explica Hume,

es la razón por la cual las personas despreciadas tienden a alejarse de las personas (amigos, familia, círculo social) con las que sostenía una relación natural de simpatía.

“(…) el disgusto por no sentirse apreciado depende de la simpatía, y la simpatía depende de la relación de los objetos con nosotros, pues sentimos más el desprecio de las personas que también están relacionadas con nosotros por sangre y continuidad espacial. De aquí que intentemos disminuir esa simpatía y ese dolor separándonos de estas relaciones y situándonos en contigüidad con extraños, a distancia de quienes nos conocen.”⁴⁰

Por otro lado, en la sección tercera del libro III del *Tratado de la Naturaleza Humana*, Hume revela aspectos muy específicos de la simpatía, los cuales no sólo nos llevan a encontrarnos en la disposición de compartir los sentimientos que expresan determinadas personas a nuestro alrededor sino que, en muchas ocasiones, esos sentimientos nos imponen puntos de vista sobre la forma en la que hay que juzgar tanto a las propias cualidades como a las de los demás: “Hay veces que llevamos tan lejos esta simpatía que incluso nos resulta desagradable una cualidad que de suyo nos es beneficiosa, pero que molesta a otras personas y nos hace desagradables a sus ojos, a pesar de que para nada nos interese serles agradables.”⁴¹

A partir de lo anterior, vemos que la simpatía es un mecanismo fundamental que interviene permanentemente tanto en la formación como en el desarrollo de nuestras pasiones. Dicho mecanismo interviene de forma decidida en la comunicación de los sentimientos y de las opiniones que expresan las demás personas en un contexto de interacción.

En el capítulo siguiente veremos que nuestra evaluación moral (general y desinteresada) no podría constituirse como tal si no fuera gracias a la intervención del mecanismo de la simpatía que nos lleva a coincidir con los demás en la perspectiva en la que deben de ser evaluadas los caracteres y acciones de las demás personas.

6.- Conclusiones

⁴⁰ *Ibíd.* Pág. 446.

⁴¹ *Ibíd.* Pág. 782.

A manera de conclusión, podemos hacer un repaso sobre aquello en lo que consiste la idea de causalidad de las pasiones. A este respecto, es necesario decir que su origen se encuentra en la presuposición que hacemos sobre la conexión necesaria entre las cualidades de los objetos a los que nos enfrentamos en la vida cotidiana y las pasiones particulares que se manifiestan en nuestro ánimo, conexión que es asumida por nuestra mente ante el hecho de verificar la conjunción constante que sostienen la presencia de ciertos objetos y nuestra reacción pasional específica. Es decir, uno atribuye causalidad de un objeto sobre otro en la medida en la que ante la presencia de uno, el otro aparece de forma invariable.

También se buscó hacer énfasis en los dos motores principales que sirven como detonadores de las pasiones. Por un lado, se encuentran el placer y el dolor, en los cuales tienen lugar una gama amplia de pasiones. Por otro lado, Hume también menciona a la utilidad como criterio adicional que contribuye a generar nuestras pasiones. Al respecto se dijo que ambos criterios influyen en la conformación de nuestras pasiones sin que uno de ellos tenga preponderancia sobre el otro. Esto implica que normalmente nos aproximamos, en primera instancia, a aquello que nos agrada y satisface o bien, a lo que consideramos de utilidad para la sociedad.

Lo anterior resulta de importancia en la medida en la que la función de las pasiones no es la sola detección de amenazas significativas. Éste es un papel que pueden desempeñar y al cual es posible dirigirlas. Sin embargo, el poder de rechazar lo que simplemente nos resulta desagradable, sin que exista ninguna otra justificación, es lo que se hace más visible en la forma en la que nuestras pasiones se expresan en sociedad.

Una de las implicaciones de lo anterior consiste en que, en la vida práctica, el tipo de rechazo que manifiestan las personas, tiene la consecuencia de expresarse como si las cualidades del objeto en las que nuestra aversión se origina, fueran *de facto* cualidades perniciosas o dañinas para nuestra integridad, sin que tomemos en cuenta el resto de condiciones y variables sociales que influyen en nuestra disposición.

El carácter social de dichas disposiciones se confirma al observar que el mecanismo de la simpatía ejerce una influencia considerable en el hecho de detonarlas. Esto nos señala, entre otras cosas, que buena parte del desagrado que tenemos frente a los demás es generado a partir del contagio de los sentimientos y opiniones ajenas, sentimientos que hacemos nuestros a partir de un largo proceso de socialización. Al constatar que el comportamiento de estas pasiones es también regulado por la asociación de impresiones e ideas es posible reducir la importancia que adquieren variables como la voluntad o la intención en el fenómeno de la intolerancia, pues nuestros sentimientos de desagrado responden, en muy buena medida, a la transferencia pasional que se presenta de una persona a otra (a partir tanto de la asociación de impresiones e ideas como del mecanismo de la simpatía) sin que en ello medie una reflexión minuciosa de las razones que nos llevaron a manifestar desagrado frente a una persona en particular.

De este modo, la intención principal de la presente tesis es la de proponer que para comprender la naturaleza social y cotidiana de la intolerancia social (más allá de la evaluación normativa que de ésta se pueda hacer), es pertinente recuperar la propuesta que realiza David Hume en torno a la forma en la que se generan y expresan las pasiones humanas.

Capítulo 2.- La intolerancia social en las repercusiones de la pasión de la vergüenza

“Nos avergonzamos de las enfermedades que afectan a otros y son peligrosas o desagradables para ellos: de la epilepsia, porque horroriza a todos los presentes; de la sarna, porque es contagiosa; del mal real⁴², porque a menudo es hereditario. Los hombres siempre tienen en cuenta los sentimientos de otros en su juicio sobre ellos mismos”⁴³

Esta cita del *Tratado de la naturaleza humana* hace referencia a la pasión indirecta de la humildad o de la vergüenza⁴⁴ como una pasión eminentemente social. En este sentido, podemos observar que esta pasión constituye una de las reacciones naturales (además de la pasión del odio) que los seres humanos experimentamos frente a ciertas características que tienen el poder de producir disgusto al resto de las personas que las observan.

Aunque en el fragmento recuperado se muestra a la vergüenza como una pasión que puede sentirse a propósito de las características desagradables que poseen otras personas cercanas, la peculiaridad de esta pasión (como vimos en el primer capítulo) es la de ser sentida por la misma persona a la que dichas características o cualidades pertenecen.

Resulta de importancia el hecho de explorar, desde la perspectiva humeana, la forma en la que los seres humanos generamos la pasión de la vergüenza (y su contraparte, la pasión del orgullo) a partir de la evaluación que hacemos a cerca de lo desagradable o perjudicial que resultan nuestras propias acciones y cualidades (tanto para nosotros mismos como para el resto de las personas) de manera que dicha evaluación se constituye en la fuente de humildad o vergüenza.

⁴² En una cita a pie de página, Félix Duque, quien realizó la edición castellana del *Tratado de la naturaleza humana*, menciona que el *mal real* puede ser identificado con la enfermedad conocida como escrofulosis. Él menciona que: “Era llamado ‘mal real’ por creerse susceptible de curación mediante la imposición de manos del rey (...)”.

Hume (1988), p. 422.

⁴³ Ibid., p. 422.

⁴⁴ En otra nota a pie de página, Duque nos aclara que el significado de la pasión de la humildad, desde la propuesta de Hume, puede ser interpretado como “un sentimiento de inferioridad”, significado que es consistente al que le otorgamos, contemporáneamente, al término “vergüenza”. Hume (1988), p. 393. Por la razón anterior, a lo largo de la presente tesis se tomarán como términos equivalentes e intercambiables el de “humildad” y el de “vergüenza”.

Es necesario expresar que estas dos pasiones indirectas, en particular la de la vergüenza, poseen muy importantes consecuencias para la comprensión del tema de la intolerancia social que aquí nos concierne. Lo anterior se debe a que, como se intentará mostrar a lo largo de este capítulo, existe un tipo de vergüenza que tiene su origen en la simple evaluación que hacen las personas sobre lo agradable o desagradable (que coincide con lo deseable o indeseable) de las cualidades físicas y morales con las que las personas se presentan en la interacción social y en esta medida, existen personas que son de antemano excluidas del deseo compartido, por un número significativo de personas, de interactuar con ellas.

En este sentido, se sostendrá que este tipo de vergüenza tiene el efecto, a la par de otras pasiones como la del odio, de caracterizar y jerarquizar las cualidades visibles o asequibles de las personas, tanto de su aspecto como de su carácter, sin que ella cumpla con ninguna función social ulterior. En contraste con este tipo de vergüenza intolerante, se mencionará que dentro de la propuesta humeana es posible identificar otro tipo de vergüenza (la que es producto de la evaluación estrictamente moral) que cumple con la importante tarea de corregir las conductas o caracteres que se consideran como nocivos o dañinos en distintos sentidos para la sociedad.

Respecto de este último tipo de vergüenza, se señalará que la viabilidad de esta tarea de corregir las conductas, que cumplen los juicios morales, es garantizada en la medida en la que la pasión de la vergüenza permite detectar, en el propio sentimiento, la desaprobación y condena moral de las personas con las que interactuamos estrechamente y que padecen de forma más directa y sostenida las consecuencias indeseables del carácter que tienen, de forma voluntaria o involuntaria, ciertas personas con las que nos toca interactuar.

Es necesario aclarar que Hume utiliza el término *círculo cercano* al referirse a este grupo de personas que tienen la oportunidad de constatar de cerca las cualidades nocivas o desfavorables del carácter de una persona en particular y que es a partir de simpatizar con

este círculo de personas como nuestros juicios morales, ya sean ellos positivos o negativos, alcanzan objetividad.

Al ubicar y diferenciar estos dos tipos de vergüenza, se pretende resaltar la forma en la que es posible caracterizar la intolerancia social desde las consecuencias mismas que se derivan de la interacción social cotidiana tal y como ésta se lleva a cabo, buscando establecer un claro contraste entre el tipo de consecuencias intolerantes y las que son el resultado natural de los juicios morales, los cuales buscan evitar que las personas tengan motivos y disposiciones que se traduzcan en acciones perjudiciales para la sociedad.

Con este propósito, para ilustrar de mejor forma el punto de vista moral, se explicará el mecanismo a través del cual la perspectiva general y desinteresada es generada y también se buscará hacer hincapié en que la pretensión de corregir las conductas que se reprueban se hace con base en consideraciones sobre el daño o perjuicio que dichas conductas tienen para la sociedad y respecto de las cuales cualquier espectador juicioso podría simpatizar.

A diferencia de esta perspectiva moral, se buscará señalar que la clase de vergüenza que conlleva una buena dosis de intolerancia social es la que se presenta a manera de efecto de la identificación de una serie de características reprobables en la persona, las cuales han sido generadas con base en estándares estéticos de gusto muy específicos, compartidos por un buen número de personas en nuestras sociedades contemporáneas.

Los ejemplos de dichas características reprobables son muy variados y suelen identificarse con las cualidades que son estigmatizadas: la pobreza, el hecho de ser portador de un defecto físico muy visible, no participar de los estereotipos actuales de belleza, buena educación o buen gusto al vestir, tener amistades que nos hagan sentir avergonzados, padecer la condición de estar desempleados, tener un determinado color de piel, una determinada preferencia sexual, etc.

Se dirá que las características anteriores no son de forma alguna una fuente de un daño que ponga en peligro la viabilidad de la sociedad, a la manera del conjunto de características nocivas que se ubican desde el punto de vista general, sino que éstas simplemente se basan en un fuerte y poderoso desagrado.

El tema de la intolerancia social que aquí se plantea no se encuentra dentro del espectro de intereses que el autor tiene explícitamente (ya que nunca se esbozan dentro del contenido de sus textos morales), sin embargo, no por ello deja de ser una preocupación que se deriva de la forma en la que las pasiones del odio y de la vergüenza se conciben desde su propuesta moral y cuyas consecuencias valdría la pena analizar.

En la sección que a continuación se presenta se buscará establecer un contraste entre las especificidades que tienen entre sí los juicios de tipo estético y los de tipo moral, con la finalidad de resaltar que cada uno de ellos funciona bajo consideraciones diferentes.

El primero busca recuperar, de forma particular, las cualidades de las personas que tienden a contribuir al bienestar de la sociedad, mientras que el juicio estético busca, sobretodo, señalar los objetos bellos. La comparación de estos dos tipos de juicios nos será de suma utilidad en la medida en la que se buscará expresar que en el primer tipo de juicios tiene su origen la clase de vergüenza que es resultado de la evaluación moral, mientras que en el segundo, se origina la vergüenza que posee implicaciones intolerantes.

Es necesario aclarar que la distinción anterior no busca, de ninguna forma, decir que las muestras de intolerancia al tener su origen en juicios estéticos no deban, en consecuencia, ser sujetas a evaluación moral por parte de una tercera persona que sea capaz de identificarlas. Por el contrario, lo que deseo señalar es que la misma persona que expresa dichas muestras de intolerancia no está justificada moralmente, desde una perspectiva imparcial y desinteresada, para expresar sus pareceres y juicios estéticos parciales que la percepción de ciertas cualidades humanas puede llevarle a formar. Me gustaría expresar que mi postura en torno a este tema es que las muestras de intolerancia son el tipo de manifestaciones que tendrían que ser condenadas moralmente ya que ellas sí pueden tener,

desde la propuesta de Hume, su origen en el tipo de motivos que son nocivos para la sociedad. De esta forma, lo que deseo mostrar a lo largo de este capítulo es justamente de qué manera hay que ubicar y caracterizar el tipo de juicios en los que se origina la intolerancia (desligados de cualquier justificación moral) para que éstos puedan ser efectivamente condenables moralmente cuando se expresen fuera del ámbito estético en el que deberían de hacerlo de manera exclusiva.

La intención de realizar una distinción entre los dos tipos de vergüenza y entre el tipo de juicio estético y el moral responde al hecho de que, en un momento dado, se podría confundir un tipo de juicio con otro y llegar a pensar, de manera equivocada, que la propuesta humeana podría admitir que las muestras de intolerancia fuesen la respuesta natural y válida con la que se responde a la afectación sensorial desagradable que los demás nos producen. Por el contrario, lo que quiero sostener es que precisamente porque dichas muestras de intolerancia no se basan en el tipo de juicios morales (generales e imparciales) que caracteriza tan bien Hume, éstas no tienen justificación alguna para desacreditar o invalidar moralmente al sujeto al que se dirigen.

1.- Juicio estético y juicio moral: similitudes y contrastes.

En el capítulo anterior mencionábamos que para Hume existen dos criterios que regulan la evaluación moral que realizan los sujetos. Estos son, en primer lugar, el placer o el displacer que nos genera la percepción de los objetos del mundo, incluida las acciones o el carácter de las demás personas y, en segundo lugar, se encuentran los juicios que se hacen en torno a la utilidad o inutilidad de dichos objetos, evaluados desde la perspectiva del beneficio o de la conveniencia social.

También en el capítulo anterior decíamos que ambas variables poseen el mismo efecto práctico que es el de rechazar y reprobar tanto las cualidades como las acciones respecto de las cuales generamos sensaciones desagradables (sin que exista un argumento diferente de por medio) o bien, las que rechazamos por ser perjudiciales, evaluadas desde la perspectiva de la utilidad.

A pesar de que ambas variables poseen en la cotidianidad la misma consecuencia práctica, es necesario puntualizar en torno a ciertas diferencias significativas que nos llevarán, en última instancia, a poder caracterizar adecuadamente el punto de vista moral del que no lo es y con ello, a diferenciar los dos tipos de vergüenza de los que hemos ya hablado.

A este propósito, Dabney Townsend su texto, *Hume's aesthetic theory*, en el capítulo titulado “The aesthetic and moral analogy” menciona que los juicios morales pueden ser identificados como tales por contar con dos características:

“i.- Ellos poseen una importancia mayor que otros tipos de juicios porque consideramos que tienen un mayor efecto en la sociedad, ii.- los juicios morales aprueban o condenan el carácter (en contraste con las acciones) bajo la forma de diferentes percepciones (...) Los juicios estéticos difieren en la primera característica pero comparten la segunda, por lo menos en lo que se refiere al hecho de que su función es la de aprobar o condenar el gusto”⁴⁵

A partir de esta cita podemos notar que la semejanza que Townsend ubica entre los juicios morales y los estéticos es su capacidad de condenar el carácter de una persona. Los juicios estéticos ejercen la condena tomando en consideración los estándares de gusto con base en los cuales se conduce la persona, mientras que los juicios morales lo hacen de una forma más amplia, teniendo en cuenta los efectos nocivos que su carácter puede tener para evitar o promover la convivencia y viabilidad social.

Una vez ubicada la semejanza entre ambos tipos de juicios (su capacidad de condena), es necesario ubicar las diferencias entre ellos. La primera, señalada ya anteriormente por el autor, es que los juicios morales adquieren la mayor relevancia al concernir al interés social y la segunda, tiene que ver con que las conclusiones que se obtienen de los juicios estéticos parecen no tener consecuencias tales que nos inviten a

⁴⁵ Townsend. (2001), p. 139. Nota: las traducciones de la lengua inglesa a la castellana son propias. El extracto en inglés menciona lo siguiente: “i.- They are of greater concern than other judgements because we consider them to have more effect on society, ii.- moral judgements approve or condemn character (as opposed to actions) in the form of distinct perceptions (...) Aesthetic judgments differ in the first characteristic but share the second, at least in that their function is to approve or condemn taste”

actuar en respuesta a ellos, lo cual se presenta en claro contraste respecto de los juicios morales.

“La belleza y la deformidad constituyen respuestas al gusto, ellas son también disposiciones del carácter pero es improbable que, por ellas mismas, produzcan acción alguna; sin embargo, pueden extender las pasiones hasta el punto en que éstas se transformen también en pasiones morales. Transformar las situaciones o contextos del drama y de la música puede llevar a que estos últimos se conviertan en la fuente de pasiones violentas.”⁴⁶

Al mismo tiempo, el autor también nos dice en relación a los distintos hechos o sucesos: “A menos que haya alguna reacción frente a ellos, no hay moralidad.”⁴⁷. “La belleza se genera a partir de un tipo de placer obtenido de los objetos. El sentimiento moral se origina a partir de tomar en cuenta el carácter o una cualidad (no acciones).”⁴⁸

Lo anterior resulta interesante en la medida en la que observamos que para poder hablar de intolerancia es necesario no sólo que las personas tengan simplemente una preferencia en términos de gusto por las características, físicas o de la personalidad, que encontramos en nuestro trato con las demás personas. Además del hecho de que podemos encontrar poco agradables las cualidades de alguien, es necesario que expresemos de manera explícita nuestro disgusto o desprecio.

Este disgusto explícito (ubicado a manera de reacción y con el que se identifica la intolerancia social), surgido a raíz de la observación de las cualidades desagradables de la persona, dejaría el terreno de lo estético para adentrarse en el moral en la medida en la que la percepción de tales cualidades nos motivaría a actuar en alguna dirección ya sea a través

⁴⁶ *Ibíd*, p. 146. El extracto en inglés es el siguiente: “Beauty and deformity are responses to taste, they too are dispositions of character, but by themselves they are unlikely to produce any action, though they may strengthen passions to such an extent that they become moral. Transform the situations or context of drama and music and they may become the source of violent passions”.

⁴⁷ *Ibíd*, p. 156. El extracto en inglés es el siguiente: “Unless there is some reaction to them, there is no morality”.

⁴⁸ *Ibíd*, p. 157. El extracto en inglés es el siguiente: “Beauty is a pleasure in objects. Moral sentiment arises from character or a quality (not actions)”

de expresar nuestra molestia o a partir de alejar a la persona en la que nuestro desagrado se origina.⁴⁹

1.1. Tipo de cualidades que contribuyen a detonar la pasión de la vergüenza

Con el propósito de referirnos a este tipo de características desagradables y teniendo en cuenta que ellas detonan generalmente un conjunto amplio de pasiones indirectas, incluidas las que nos interesan: la vergüenza y su contraparte, el orgullo; podemos notar que hay una gama amplísima de cualidades que poseen este efecto.

Esta diversidad de cualidades que despiertan la pasión del orgullo pueden ir desde la posesión de objetos que son útiles y agradables, como por ejemplo, casas, coches, vestidos, dinero; hasta incluir la posesión de distintos tipos de talentos, habilidades, destrezas, belleza física, además de las cualidades que caracterizan a nuestros parientes, nuestra nacionalidad y todas aquellas características que nos hagan posicionarnos comparativamente por encima o por debajo de las posesiones de las demás personas. En referencia tanto a la pasión del orgullo como a la de la vergüenza, Hume comenta:

“(…) no se limitan estas pasiones a cualidades de la mente, sino que se extienden también a las del cuerpo. (…) Pero esto no es todo; la pasión va más allá, abarcando cualquier objeto que aun del modo más nimio tenga que ver y esté relacionado con nosotros. Nuestro país, familia, hijos, conocidos, riquezas, casas, jardines, caballos, perros o vestidos son cosas que pueden convertirse en causa de orgullo o humildad”⁵⁰

Christopher J. Finlay, en su libro *Hume's social philosophy* clasifica estas cualidades, en el capítulo que le destina al orgullo y a la estima, dentro de dos rubros. Por un lado, las cosas poseídas se ubican como valiosas en la medida en la que se les considera desde un punto de vista *hedonista – utilitario* y, por otro lado, establece un punto de vista que denomina *social*. En el primero se incluyen las cosas que se valoran debido a su

⁴⁹ A pesar de esta afirmación, más adelante veremos que aunque las reacciones de desagrado frente a las características de los demás propicien una reacción (como los juicios morales lo hacen) el tipo de juicio en el que se basan, en este caso, no se origina en la perspectiva del espectador juicioso, lo cual para Hume es un requisito indispensable para poder emitir un juicio estrictamente moral (objetivo e imparcial).

⁵⁰ Hume (1988), p. 393.

capacidad para servir a los propósitos humanos y en el segundo, al conjunto de posesiones que brindan, a quien las posee, un mayor estatus y reconocimiento social.

“El análisis que hace Hume del orgullo y de la estima muestran cómo diferentes tipos de posesiones incluyendo (de manera empática) la material se hacen deseables, lo cual incluye dos dimensiones: primero, una dimensión utilitaria y (en un sentido o en otro) hedonista proveniente de la naturaleza misma de las posesiones (su estricta capacidad de causar placer a partir de servir a los propósitos humanos); y, la segunda dimensión consiste en el disfrute que se obtiene de mostrar, en los distintos encuentros sociales, la propiedad y el consumo al que se tiene acceso.”⁵¹

Si bien es cierto que existen algunas posesiones que pueden servir simultáneamente a ambos propósitos, hay otras cuya posesión se realiza con la pretensión exclusiva de establecer una diferencia visible en el estatus que poseen las personas que interactúan y que aspiran a ser reconocidas en su refinamiento estético.

Esto es particularmente claro cuando se constata la preocupación que tienen las personas al elegir su vestimenta, arreglo corporal y todos los detalles que nos hacen suponer que una persona tiene la capacidad adquisitiva y el gusto correcto que la llevan a adherirse a un determinado canon estético que es ampliamente valorado en ciertos círculos sociales.

Aunque el refinamiento estético puede ser el criterio que nos lleve actualmente a reparar en ciertos detalles como, por ejemplo, el tipo de olores que despiden las personas con las que compartimos ciertos espacios físicos (transporte público, aulas escolares, oficinas etc.) o sobre la forma en la que ellas visten en este tipo de encuentros, como características muy particulares de la forma en la que se han configurado nuestras sociedades mercantilistas y hedonistas, lo cierto es que siempre han existido diferentes cualidades que han tenido el poder de despertar un fuerte desagrado.

⁵¹ Finlay (2007), p. 87. El extracto en inglés menciona lo siguiente: “Hume’s analysis of pride and esteem shows how the desirability of many different kinds of posesión including (and empatically) the material, entails two dimensions: first, a basic utilitarian and (in one sense or another) hedonistic dimension arising from the nature of the possessions in and of itself (its brute capacity to cause pleasure by serving human purposes); and, second, a social dimension, arising from the enjoyment of public visibility in social displays of ownership and consumption.”.

Estas cualidades pueden ser, por ejemplo, los distintos tipos de deformidades físicas: contar con desproporciones corporales muy visibles (como es por ejemplo el hecho de tener una joroba), tener manchas desagradables en la piel que se vean como parte de los síntomas de enfermedades contagiosas, ser percibido como loco, demente, etc.

1.2. Utilidad y agrado: perspectivas desde las que se evalúa la pertinencia de las cualidades en las personas

Así, la caracterización utilizada por Finlay, al igual que la distinción realizada por Townsend entre juicio estético y moral, busca mostrar que las personas examinan y evalúan las cualidades ofrecidas por otras personas desde dos importantes perspectivas: una que está mayormente emparentada con la conveniencia que tanto las posesiones como las actitudes tienen para la sociedad (utilidad) y la segunda que es la que pretende explicar, más específicamente, por qué ciertos objetos nos producen agrado o desagrado (perspectiva estética).

Además del hecho de que tanto las características inútiles o desagradables son igualmente rechazadas, aunque por distintas razones como decíamos, el mismo efecto práctico que ambas perspectivas poseen se puede constatar en que ellas generan las mismas pasiones del orgullo, la vergüenza, el amor o el odio, dependiendo de si se consideran agradables y/o útiles o desagradables y/o perjudiciales y de si están estrechamente relacionadas con nosotros mismos o con terceras personas.

Esto es así debido a que es a través de la asociación de impresiones e ideas (semejanza, contigüidad y causa – efecto) que ambas perspectivas ejercen una influencia considerable en estas pasiones, al presentarnos las maneras en las que tanto las personas como las cosas que nos son familiares se relacionan con nosotros y al hacernos accesibles tanto el agrado o el desagrado, el beneficio o el perjuicio que ellas pueden brindarnos. Estas perspectivas de agrado y utilidad también ejercen su influencia en nuestras pasiones a partir del hecho de que las personas habitualmente simpatizamos, en mayor o menor medida, con

los efectos que dichas cualidades despiertan tanto en los sentimientos como en la opinión de los demás.

A pesar de señalar los mismos efectos prácticos que ambas perspectivas comparten, (reflejados tanto en el hecho de que ambas nos permiten condenar a la persona como en que ellas contribuyen a detonar las pasiones indirectas) es necesario aunar otra diferencia que es de suma importancia y que nos ayuda a distinguir entre ambos tipos de juicios. Esta consiste en que el juicio estético o del gusto no está fundado, por definición, en ningún juicio que tenga la pretensión de ser imparcial, como sí lo hace el moral.

Esto es así ya que a pesar de que en la definición que se efectúa del buen gusto existen ciertos estándares que nos llevan a discernir un buen gusto del que no lo es, la peculiaridad del juicio estético consiste, en última instancia, en su cualidad de ser una *existencia original*. Es decir, lo que en un momento dado encontramos como bello o desagradable es, en buena medida, el resultado de la disposición específica que desarrollamos frente al objeto a partir de tener en cuenta nuestras pasiones, entendidas éstas como modificaciones de la existencia, quedando tanto la razón como la capacidad de decisión excluidas de la regulación del gusto.

De este modo, no existe ninguna cualidad de la razón que pueda explicar por qué encontramos a ciertos objetos o personas placenteras o repulsivas a los sentidos cuando están frente a nosotros más allá de los motivos que nos ofrecen nuestras pasiones.

A este respecto, Townsend en el capítulo titulado “The Problem of a Standard of Taste” menciona que la característica primaria del gusto es la de no estar conducida, inicialmente, por ningún estándar:

“Existe un sentido primario a partir del cual el gusto no posee ningún estándar. El gusto sólo es lo que es. Es una existencia original. Hume sostiene tres posiciones compatibles al respecto. Primero, el gusto no es sujeto a ser normado ni por la razón ni por regla alguna. Es sólo formado como una respuesta directa e inmediata a las impresiones de gusto, las cuales son impresiones originales que nos proporcionan los sentidos u otras impresiones e ideas secundarias. Segundo, debido a que la naturaleza humana se expresa de maneras muy

semejantes en todas las personas, uno sólo puede observar y esperar encontrar regularidades en materia de gusto. Finalmente, y dentro de ciertos límites, nuestro gusto, nuestro carácter, nuestro temperamento y nuestros atributos físicos son cosas que pueden ser conformadas.”⁵²

De esta forma, es posible observar que la interpretación que Townsend posee de la teoría estética de Hume va en el sentido de subrayar que no existe contradicción en el hecho de sostener, por un lado, que no existe estándar humano alguno que pueda regular, de forma determinante, las cuestiones relativas al gusto y, por el otro, el hecho de constatar que la concepción humeana de la naturaleza humana implica que existe siempre una especie de regularidad en las reglas conforme a las cuales ésta se expresa. Lo anterior se ejemplifica de manera específica en la tendencia a la uniformidad con la cual se presenta el gusto estético entre las personas.

1.3. El estándar del gusto: las peculiaridades del juicio estético

En el mismo capítulo Townsend también puntualiza que la única función que puede desempeñar un estándar es la de proveer a la persona de la posibilidad de elegir y sortear entre diferentes juicios estéticos, pero por ningún motivo dicho estándar puede normar *a priori* y de manera independiente al gusto. En este sentido, lo único que puede significar un buen gusto, o como el autor lo denomina “the proper sentiment”, es lo siguiente:

“(…) Pero, el *sentimiento correcto* en este contexto puede sólo significar el hecho de tener sentimientos o percepciones comunes o ampliamente compartidas. Lo que es correcto es lo que se ajusta a las expectativas empíricas normalizadas (como en el caso de las buenas maneras o en el de los procedimientos correctos utilizados en las ciencias).”⁵³

En congruencia con lo anterior, Hume en su ensayo *Sobre la norma del gusto*, menciona:

⁵² Townsend (2001), p. 202. El extracto en inglés menciona lo siguiente: “(…) there is a primary sense in which taste does not have any standards. One’s taste just is what it is. It is an original existence. Hume’s holds three compatible positions on this subject. First, taste is not subject to reason or rules. It is formed directly as an immediate response to impressions of pleasure, original impressions of sense, and other secondary impressions and ideas. Second, because human nature is very much the same for everyone, one can look for and expect to find regularities in taste. Finally, within limits, one’s taste, as one’s character, temper, and physical attributes, can be formed.”

⁵³ Ibid, p. 196. El extracto en inglés menciona lo siguiente: “(…) But, *proper sentiment* in this context can only mean common or widely shared sentiment or perception. What it is proper is what conforms to normalized empirical expectations (as in proper manners, or a proper procedure in sciences)”

“La belleza no es una cualidad de las cosas mismas; existe sólo en la mente que las contempla, y cada mente percibe una belleza diferente. Una persona puede incluso percibir uniformidad donde otros perciben belleza, y cada individuo debería conformarse con sus propios sentimientos sin pretender regular los de otros. Buscar la belleza real o la deformidad real es una búsqueda tan infructuosa como pretender encontrar el dulzor o el amargor reales.”⁵⁴

A partir de lo anterior, notamos que, para Hume, el juicio estético se caracteriza principalmente por estar conducido por motivos que son, en una muy buena medida, internos al sujeto y que son el reflejo de sus sensaciones particulares si bien el hecho de hablar de la existencia de un “estándar del gusto” refiere a la presencia de una serie de expectativas, más o menos generalizadas, que se poseen en torno a aquello que constituye un buen gusto, como Townsend subraya.

De esta forma, los estándares (entendidos a manera de acuerdos implícitos sostenidos entre las personas) que surgen en el ámbito estético no son la causa del tipo de juicios que identifican a los objetos bellos en tanto que, como hemos visto, ellos sólo surgen con la finalidad de que podamos sistematizar y jerarquizar una serie de cualidades que nos ayuden a precisar nuestras preferencias que, en torno a lo bello, tenemos de antemano. Al mismo tiempo, bajo ninguna circunstancia pueden ellos modificar, de forma abrupta, las impresiones inmediatas que generamos sobre los objetos.

1.4. El estándar moral: posibilidad misma del juicio imparcial

En claro contraste con lo anterior, la condición misma de posibilidad del juicio moral se encuentra en el hecho de tener estándares con referencia a los cuales podamos juzgar y normar las conductas así como contar con la posibilidad de diferenciar lo que es moral de lo que no lo es. De esta forma, el tipo de juicio moral (en contraste con el estético), sí dependería de la conformación de un estándar. A este respecto, Christine Kosgaard afirma en su texto *The General Point of View: Love and Moral Approval in Hume's Ethics*, lo siguiente:

⁵⁴ Hume (1989), p. 27 y 28

“(…) si no hubiera ningún estándar normativo que fuera aplicable a los juicios de gusto que poseen las personas, no habría ninguna virtud moral sobre la que pudiéramos discutir.”⁵⁵

Podemos notar que los juicios morales si bien son la expresión de un tipo de belleza (virtud) o fealdad (vicio), su origen no se encuentra en la perspectiva parcial y original que puede tener la persona que se enfrenta, en su experiencia cotidiana, a distintos tipos de objetos. Por el contrario, y como señala Kosgaard, la posibilidad de externar un juicio moral surge a partir del estándar mismo, lo cual implica que para emitir un juicio de esta naturaleza debemos colocarnos en una perspectiva muy específica desde la cual podamos evaluar apropiadamente el carácter de una persona.

Con ese propósito en mente, a lo largo de la sección siguiente se buscará caracterizar el punto de vista moral, para lo cual, se tratará de hacer una primera distinción entre virtud y vicio para después diferenciar el punto moral del que no lo es.

2.- Punto de vista moral: perspectiva general e imparcial.

En la sección II, parte I del libro tercero, Hume nos indica que existe una diferencia significativa entre aquello que nos produce placer y aquello que consideramos ser virtuoso.

Aunque la característica de los objetos que denominamos *virtuosos* es la de ser siempre fuente de placer, hay que señalar que dicho placer es de una naturaleza muy particular pues las cualidades de la persona que nos resultan placenteras deben de ser el resultado de una evaluación desinteresada y general en la que no intervengan los intereses personales de quien realiza el juicio. Además de lo anterior, la virtud y el vicio se caracterizan por producir alguna pasión indirecta (orgullo, vergüenza, amor u odio), en donde las cualidades que las producen deben de estar presentes ya sea en uno mismo o en otras personas. De este modo, Hume distingue las cualidades desagradables que encontramos en los objetos de las denominaciones *virtuoso o vicioso* con las que nos referimos a las acciones y cualidades humanas.

⁵⁵Kosgaard. (1999), p. 16. El extracto en inglés menciona lo siguiente: “(…) if there were no normative standard applying to judgements of pleasigness of people, there would be no moral virtue to talk about”.

Ahora bien, el punto de vista moral, que Hume caracteriza hacia el final del libro tercero del *Tratado*, se ilustra tanto a partir de la *virtud artificial* de la justicia como a partir de ciertas *virtudes naturales*. Es necesario destacar que la justicia sirve a los propósitos de la sociedad en la medida en la que nos ofrece reglas claras que regulan la propiedad⁵⁶. Por otro lado, las virtudes naturales nos permiten evaluar la actitud o carácter de una persona a través del mecanismo de la simpatía, prescindiendo del conjunto de reglas explícitas y formales que la virtud de la justicia nos ofrece. Para los propósitos de este texto, nuestra intención será la de centrarnos exclusivamente en este último tipo de virtudes en la medida en la que son éstas las que nos muestran de qué manera surge la perspectiva moral del espectador juicioso que nos interesa rescatar.

Hay que destacar que la evaluación que hacemos a través de la simpatía, es la que nos va a permitir aprobar las mismas cualidades morales, independientemente del lugar o tiempo en los que ellas hayan tenido lugar. A este respecto, Hume menciona: “(...) a pesar de esta variación en nuestra simpatía damos una misma aprobación a las mismas cualidades morales en China y en Inglaterra. Estas cualidades son manifiestamente igual de virtuosas y exigen el mismo aprecio por parte de un observador prudente”⁵⁷

De lo que esto último nos habla es de que la simpatía, como mecanismo que nos permite comunicar sentimientos y opiniones a otras personas, es indispensable para conformar un punto de vista adecuado desde el cual podamos denominar *virtuosos* a todos los caracteres que no sólo sean benéficos o convenientes para uno, sino que puedan, a la vez, ser aceptados como tales por cualquier persona que emita un juicio desde la misma perspectiva. Para conformar una perspectiva de esta naturaleza, Hume menciona la necesidad de hacer abstracción de los motivos particulares que tenemos para expresar tanto alabanza como censura, ya que si bien estos motivos son los que generalmente prevalecen en nuestro ánimo, ellos difícilmente nos permitirían conformar un punto de vista fijo desde

⁵⁶ Estas son las siguientes: la de la estabilidad de la posesión, la de su transferencia por consentimiento y la del cumplimiento de las promesas. Cabe destacar que la denominación “virtudes artificiales” con la que se refiere Hume al cumplimiento de estas reglas, surge a partir de que las mismas son producto del artificio humano en cuyo diseño no interviene directamente ningún mecanismo natural.

⁵⁷ *Ibíd.* pp. 771

el cual atribuir vicio o virtud. Hume explica el surgimiento de la perspectiva imparcial de la manera siguiente:

“Por lo general, todos nuestros sentimientos de censura o alabanza son variables y dependientes de nuestra proximidad o lejanía con respecto a la persona censurada o alabada, así como de la disposición de nuestro ánimo en ese momento. Sin embargo, en nuestras apreciaciones generales hacemos abstracción de esas variaciones y seguimos aplicando las expresiones que muestran nuestro agrado o desagrado de la misma manera que si permaneciéramos en un punto de vista fijo.”⁵⁸

Sin embargo, el hecho de estrechar lazos de simpatía con otras personas, no siempre nos va a permitir adoptar el punto de vista adecuado desde el cual emitir juicios morales. En este contexto, Christine Kosgaard nos ofrece, en el texto ya señalado, una distinción que nos permite diferenciar los efectos que producen los distintos tipos de simpatía, que ella considera presentes en la propuesta humeana, cuando ejercen su influencia sobre los motivos y disposición humanas.

2.1 Dos tipos de simpatía diferentes: la simpatía parcial y la aprobación moral

Kosgaard señala que hay que diferenciar muy claramente el juicio moral que emitimos a partir de ser contagiados por un tipo de simpatía que se caracteriza por tener tanto un origen como unas consecuencias parciales (*sympathy-based love*) del juicio que es producto de la aprobación o rechazo moral en sentido estricto (*moral approval*). Es decir, es necesario distinguir aquel juicio producto de la afectación simpática que se expresa en torno a las personas que están próximas a nosotros (familiares, colegas, amigos, etc.) y quienes son objetos naturales de nuestro afecto y consideración, de la aprobación moral que es resultado de la adopción del punto de vista general o imparcial que se adquiere a través de simpatizar, de forma muy concreta, con el círculo cercano de la persona cuyo comportamiento o carácter se aplaude o se censura.

Esta distinción obedece a que tanto el agrado basado en los propios intereses (que Kosgaard denomina como *personal love*) como el que es producto de la simpatía parcial

⁵⁸ *Ibíd.* Pág. 773

poseen los mismos efectos parciales que no permiten generar un punto de vista adecuado desde el cual observar las cualidades que serán evaluadas.

“El amor basado en la simpatía, tal como lo experimentamos antes de posicionarnos en la perspectiva general, constituye la respuesta que se genera a partir de tomar en cuenta las características de la persona, pero no es, a diferencia de la aprobación moral, una respuesta tranquila y desinteresada. Ello no se debe a que dicha respuesta de amor sea inspirada por los pensamientos generados a partir de tener en cuenta nuestros propios intereses, si no que esta respuesta de afecto está condicionada al parecido y a la contigüidad que la persona pueda o no encontrar con quien simpatice. El amor basado en la simpatía puede ser tan violento y partisano como el tipo de agrado parcial que se produce al tener en cuenta, de manera exclusiva, los intereses personales.”⁵⁹

Ahora bien, es justo en este momento en el que aparece la necesidad de explorar cuál es el tipo de consideración que las personas realizan para que el mecanismo de la simpatía pueda ser ajustado a un punto de vista general a partir del cual adquirimos motivos para respetar tanto a las reglas de justicia (que conciernen específicamente a la defensa y garantía de la propiedad) como a una serie más amplia de cualidades o disposiciones naturales que resultan ser a la vez benéficas para el bienestar de la sociedad.

2.2 Juicio moral: evaluación sobre la pertinencia social del carácter de las personas

A través de diversos pasajes de las últimas secciones del *Tratado*, uno puede constatar que el tipo de consideración que realizan las personas y que las lleva a ajustar sus evaluaciones particulares a un punto de vista general, surge de la conveniencia social que en ello existe y del mayor bien que se obtiene, de manera constante y homogénea, del hecho de contar con un conjunto de virtudes tanto naturales como artificiales. En palabras del autor:

⁵⁹ Kosgaard (1999), p. 19. El extracto en inglés menciona lo siguiente: “Sympathy- based love, as we experience it before taking up the general point of view, is a response to a person’s characteristics, but it is not, like moral approval, a calm and disinterested response. This is not because it is inspired by thoughts about the lover’s personal interests, but because it is affected by his personal resemblance and contiguity to the person with whom he sympathizes. Sympathy - based love can be as violent and as partisan as personal love.”

“Hemos efectuado con éxito algunos experimentos acerca de las virtudes artificiales y hemos visto en ellos que la tendencia de las cualidades al bien de la sociedad es la sola causa de nuestra aprobación, sin que quepa sospechar la intervención de otro principio”⁶⁰

“En primer lugar, existen otras virtudes y vicios además de las que muestran esa tendencia a favor o en contra del provecho público (...) pero aunque este sistema sea erróneo, puede enseñarnos que las distinciones morales surgen en gran medida de la tendencia que muestran cualidades y caracteres para con los intereses de la sociedad, y que es nuestra preocupación por tal interés lo que nos lleva a censurar o aprobar a aquéllos.”⁶¹

De este modo, vemos que la peculiaridad del punto de vista moral consiste en el hecho de poder situarnos en una perspectiva adecuada desde la cual hacer a un lado las estimaciones particulares que realizamos en torno a las cualidades o situaciones que enfrentamos y que entorpecen u obstaculizan la evaluación desinteresada y distanciada que debe realizarse en torno a lo que es favorable para la consecución del provecho público que Hume identifica con la evaluación estrictamente moral.

La relevancia de este punto de vista imparcial Hume lo ubica y justifica desde la necesidad misma que tenemos por comunicarnos con las demás personas en términos razonables. A este respecto, el autor señala:

“(...) sería imposible que pudiéramos conversar con alguien en términos razonables si cada uno de nosotros juzgara acerca de caracteres o personas solamente desde el ángulo de nuestro peculiar punto de vista. 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 algún 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.”⁶²

Christine Kosgaard cuestiona esta última tesis de Hume a partir de argumentar que no existe contradicción alguna al momento de no coincidir en la consideración o estima que, por ejemplo, destinamos a una persona. Esto último no impediría, además, que pudiéramos comprender que tenemos motivos diferentes para estimar, en mayor o en menor medida, a la misma persona. A pesar de esta crítica, Kosgaard admite con Hume que la

⁶⁰David Hume (1988), p. 768

⁶¹Ibíd. p. 769

⁶²Ibíd. pp. 773.

simpatía juega un papel muy importante en el hecho de querer coincidir con el punto de vista que expresan los demás sobre las cualidades que son dignas de ser estimadas o reprobadas en las personas:

“Si la simpatía nos presiona para que coincidamos en el juicio que hacemos en torno a las personas, también nos presionará para ubicar nuestra perspectiva evaluativa al interior de un estándar compartido que nos posibilite el acuerdo. Inconforme con nuestras diferencias, trataré de evaluar a la persona en cuestión a partir de tomar en cuenta tu perspectiva y tú tratarás de verla a través de la mía. El resultado de los ajustes necesarios entre ambos ejercicios, nos llevarán a adoptar la perspectiva general.”⁶³

Ahora bien, en este contexto puede surgir un par de preguntas que resultan muy pertinentes: ¿cómo podríamos diferenciar el tipo de juicio que es resultado de la evaluación moral del que no lo es sin gozar de ningún mecanismo racional que nos ayude a establecer la diferencia? ¿Por qué razón es necesario contar con una postura moral en vez de responder simplemente con nuestro desagrado ante las situaciones de daño o inconveniencia social?

En primer lugar, es necesario destacar que a Hume le es posible separar las evaluaciones particulares de una perspectiva imparcial, sin recurrir a ningún argumento racional ya que, en el caso de las virtudes naturales, ubica el mérito o virtud moral en el carácter de las personas. Esta asociación entre virtud moral y carácter le va a permitir brindar una base duradera y confiable desde la cual las personas pueden ubicar la virtud y el vicio en los casos particulares, siempre que ubiquen su evaluación desde esta perspectiva imparcial. Ello es posible gracias al hecho de poder constatar que a la mayor parte de las acciones útiles o agradables les anteceden, de manera causal, motivos o caracteres virtuosos en las personas, lo cual si nos atenemos al principio de causa – efecto no podría ser de otra forma.

⁶³ Kosgaard. (1999), p. 25 y 26. El extracto en inglés, menciona lo siguiente: “If sympathy pressures us to agree about people, it will also pressure us to move toward a shared standard that will make it possible for us to agree. Uncomfortable with our differences, I will try to see the person through your eyes and you will try to see him through mine. Enough of the resulting adjustments will lead to the formation of the general point of view (...)”.

Con la intención de entender de mejor manera a qué se refiere Hume cuando nos habla sobre el carácter de las personas, en la parte III del libro tercero, al referirse a aquello que hace que una acción sea virtuosa, el autor nos dice:

“(…) Pero el hecho de que una acción sea virtuosa o viciosa se debe tan sólo a que es signo de alguna cualidad o carácter. Esa acción tiene que depender de principios estables de la mente, que se extienden por toda la conducta y forman parte del carácter personal. Las acciones que no proceden de un *principio constante* no tienen influencia alguna sobre el amor o el odio, el orgullo o la humildad, y en consecuencia, nada tiene que ver con la moral (…) sólo esto es lo suficientemente duradero para afectar a nuestros sentimientos sobre las personas”⁶⁴

Lo anterior quiere decir que, al seguir los caracteres humanos (o los principios constantes de la mente) un comportamiento homogéneo, las acciones que son su reflejo, siguen su misma tendencia y producen consecuencias benéficas o perjudiciales dependiendo de si sus correspondientes motivos son virtuosos o viciosos. Los casos que no se ajustan a esta tendencia deben de ser tenidos como accidentes, cuyos efectos o consecuencias no reflejan ninguna cualidad moral al no tener como su origen una causa moral (la cual sólo puede estar ubicada en el carácter) que sea constante.

De este modo, la virtud moral se identifica como resultado de poder discernir entre las consecuencias provechosas y las perjudiciales (daños) que los caracteres y cualidades de las personas ofrecen para los intereses comunes de la sociedad. Lo anterior es algo que puede ser interpretado a partir de lo que Hume nos dice:

“El único punto de vista desde el que nuestro sentimiento coincide con los de los demás es el que se toma cuando advertimos que una pasión tiende al daño o al provecho de quienes tienen una inmediata relación o trato con la persona que posee tal pasión. Y aunque ese provecho o daño estén muchas veces muy alejados de nosotros, en algunas ocasiones nos tocan, en cambio, muy de cerca, atrayendo entonces fuertemente nuestro interés por simpatía (…).”⁶⁵

En segundo lugar, el punto de vista moral se obtiene, para el caso de la virtud artificial de la justicia, a partir de que los hombres cumplan con las reglas de justicia

⁶⁴ Hume (1988), p. 765. Nota: el subrayado es mío.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 798

establecidas, lo cual salvaguarda la vigencia del interés público. Esto es así debido a que, como nos dice Hume, a pesar de que ciertos actos particulares de justicia puedan ser contrarios a los intereses de tipo tanto privado como público, el esquema o plan general en el que dichos actos se inscriben, permiten que el balance global de los resultados obtenidos de su cumplimiento, sean favorables a dichos intereses.

A propósito de la segunda pregunta, es decir, sobre la cuestión de por qué es necesario un punto de vista general con el propósito de emitir juicios morales, Kosgaard nos dice, en el texto que hemos venido manejando, que juzgar a las personas de acuerdo a su carácter, en contraste al hecho de juzgarla conforme a sus acciones, es lo único que nos permite atribuirle causalidad a dicha persona sobre sus acciones y, en consecuencia, a poder responsabilizarla por ellas. En palabras de la autora:

“El hecho de ver a una persona a través de la perspectiva del amor o del odio implica verla como persona. El hecho de verla como persona implica, a su vez, tomar por sentado que posee un carácter. Tomar por sentado que posee un carácter significa tomarla como la causa, esto es, como la fuente regular de la felicidad y de la miseria que ella misma genera tanto para sí misma como para los demás.”⁶⁶

A lo anterior es necesario agregar que con la finalidad de poder emitir un juicio en torno a las acciones y cualidades de una persona teniendo en cuenta lo que Hume nos ha dicho sobre su carácter, es necesario tener como punto de referencia las opiniones que externa el *círculo cercano* de la persona. Esto es así en tanto que además de que ese círculo de personas es a quien afecta de forma más directa las consecuencias de las cualidades de la persona en cuestión, ellas son las únicas que pueden constatar regularmente el tipo de efectos que sus cualidades y acciones poseen a manera de causas, ya que de otra forma el origen de los efectos indeseados permanecerían desconocidos e inaccesibles para un público más amplio. Lo anterior cobra sentido en la siguiente cita de Hume: “Ninguna pasión ajena se descubre directamente a la mente: sólo percibimos sus causas o sus efectos.

⁶⁶ Kosgaard (1999), p. 31. El extracto en inglés menciona lo siguiente: “(...) To view someone through the eyes of love or hate is to respond to him as a person. To respond to him as a person is to view him as having a character. To view him as having a character is to view him as a cause, that is, a regular source, of happiness and misery to himself and others”

Por estas cosas es por lo que inferimos la pasión y son ellas, en consecuencia, las que dan origen a nuestra simpatía”⁶⁷

Recordando lo que nos decía Hume respecto de su concepción de la causa, es sólo a partir de la conjunción constante de un número significativo de casos en los que la misma causa se vincula con el mismo efecto, como llegamos a atribuir causalidad a un objeto sobre otro.

En congruencia con lo anterior, nosotros, como observadores juiciosos, sólo podemos atribuir a alguien un carácter dañino y despreciable desde el punto de vista general al simpatizar de forma muy particular con el círculo cercano de la persona a quien se juzga. Sólo a ellos les ha sido posible recavar un número importante de casos en los que las consecuencias visibles de su carácter (acciones) son perniciosas y por tanto, viciosas.

A manera de un breve resumen, se mencionan a continuación algunos elementos que caracterizan a la evaluación de tipo moral: en primer lugar, los juicios morales se encuentran estrechamente vinculados al interés de permanencia y viabilidad social. En segundo lugar, estos juicios no pueden surgir del simple displacer estético que nos produce el hecho de contemplar, desde la perspectiva de nuestro propio interés y simpatía particular, los caracteres y acciones ajenos pues ellos tienen que ser evaluados desde una perspectiva general y desinteresada. En tercer lugar, los juicios morales se producen a través de establecer lazos de simpatía con las personas que constituyen el círculo cercano de la persona cuyo carácter y acción son evaluados.

3.- Dos tipos de vergüenza: vergüenza moral y vergüenza intolerante

Con base en lo hasta aquí dicho, podemos ahora tratar de explicar por qué razón el tipo de vergüenza que es producto de la evaluación moral ejerce una función reguladora de suma importancia para la adecuación de las conductas en la sociedad en contraste con las

⁶⁷ Hume (1988), p. 766

consecuencias socialmente indeseables que posee el tipo de vergüenza que hemos denominado como *intolerante*.

3.1.- Caracterización del tipo de vergüenza moral

Sabemos que la causa de la vergüenza es el hecho de reconocerse poseedor, o estar estrechamente asociado a una serie de objetos, cualidades o personas (como las que hemos ya mencionado en la sección primera) que resultan ser desagradables. Sin embargo, esta evaluación que se realiza en torno a lo desafortunada que resulta la posesión de ciertos objetos o cualidades, no es algo que la persona realice en soledad.

Por el contrario, dicha evaluación es el producto de la opinión que compartimos con las personas que nos rodean y que constantemente nos informan sobre lo que se considera agradable o desagradable y por tanto, también nos indican los motivos por los cuales nos deberíamos sentir ya sea orgullosos (en la medida en la que se nos vincule con cualidades agradables) o avergonzados (en la medida en la que se nos vincule con cualidades desagradables). En este sentido, Hume señala:

“(...) el objeto placentero o doloroso debe ser muy evidente y discernible, y no sólo para nosotros, sino también para los demás (...) Creemos ser más felices, y también más virtuosos y bellos, cuando así se lo parecemos a los demás.”⁶⁸

Ahora bien, si se concibe a la vergüenza desde el punto de vista específicamente moral, podemos ver que esta pasión puede tener su origen cuando adoptamos frente a nosotros mismos, a través de la simpatía, la postura y el juicio de quienes nos evalúan desde una perspectiva general o imparcial. En este caso, los sentimientos desagradables que se manifiestan en nosotros serían el resultado natural del hecho de internalizar las exigencias legítimas que los demás nos hacen cuando llevamos a cabo alguna acción perjudicial para ellos, cuya causa se encuentre en nuestro carácter.

⁶⁸ Hume (1988), p. 410

Así, el hecho de sentir humildad o vergüenza, es un sentimiento que al ser desagradable, queremos evitar y el cual, en consecuencia, nos invita a querer ser el tipo de persona que aquellos que tenemos cerca esperan que seamos. Es decir, este círculo de personas tiene la expectativa (expresada, la gran mayoría de las veces, de forma no explícita) de que podamos ser agentes virtuosos que se preocupan por tomar en cuenta la opinión que ellos emiten.

Una de las consecuencias de experimentar la pasión de la vergüenza podría ser el hecho de querer modificar la disposición que tenemos para actuar en ciertas direcciones al ser informados sobre las consecuencias nocivas y mal vistas que ha tenido dicha disposición. En esta medida, podría pensarse que el resultado natural del hecho de experimentar vergüenza sería el de promover el perfeccionamiento moral del individuo.⁶⁹

Hasta aquí parece que tanto la vergüenza como la simpatía, si las tomamos como el efecto que produce en nosotros la evaluación imparcial que hacen las personas con las que tenemos un trato próximo y cotidiano y que son emitidas desde el punto de vista del espectador juicioso, cumplen efectivamente con la función normativa de evaluar nuestra propia acción y, en este contexto, tendría sentido el hecho de que las personas quisieran orientar su acción en esta dirección.

De hecho, esta parece ser la apuesta de Hume, ya que en diferentes pasajes él expresa que debemos confiar en nuestras pasiones de orgullo y vergüenza como principios reguladores de nuestra acción en tanto que ellas son el producto natural de la virtud y del vicio, además de que ellas nos ofrecen, por sí mismas, buenos y confiables motivos (a través de nuestras propias sensaciones de placer y dolor) para querer modificar y regular nuestra acción. Lo anterior se expresa en el hecho de que no necesitamos buscar ulteriores razones para evitar el dolor o para querer sentir placer, ya que estas dos sensaciones nos brindan, de por sí, motivos suficientes y efectivos para actuar.

⁶⁹ Es necesario aclarar que si bien no es fácil modificar nuestra inclinación a actuar en determinadas direcciones en tanto que, como hemos mencionado, dicha disposición forma parte de nuestro carácter, Hume no descarta que ello pueda ocurrir a lo largo del tiempo y a partir del hecho de proponernos adoptar principios virtuosos que guíen nuestra conducta.

Esta idea es expresada en *Las fuentes de la normatividad* por Christine Kosgaard:

“La virtud es una causa natural del orgullo, y de la misma manera el vicio lo es de la humildad. Como el orgullo es un sentimiento grato y la humildad un sentimiento doloroso, tenemos un deseo natural de sentirnos orgullosos de nosotros mismos y de evitar lo que causa humildad. Esto nos proporciona un deseo natural de adquirir las virtudes y evitar los vicios (...)”⁷⁰.

Ahora bien, a pesar de que en esta tesis se ha intentado resaltar el importante papel que ejerce la vergüenza desde el punto de vista de los juicios morales, también queremos recuperar, con especial interés, el tipo de vergüenza que posee efectos intolerantes y por tanto, perniciosos para la sociedad, teniendo para ello en cuenta el objetivo que mencionamos al inicio de este capítulo que es el de diferenciar estos dos puntos de vista.

Recordemos que la diferenciación de estos dos puntos de vista obedece a nuestra intención de descartar la hipótesis que consiste en afirmar que la persona que expresa el tipo de vergüenza que tiene su origen en los juicios estéticos y que posee además efectos intolerantes, posea una justificación moral para expresar su parecer (de manera explícita) en torno a las cualidades que pueden presentar las demás personas a su alrededor.

3.2.- Caracterización del tipo de vergüenza intolerante

Los efectos intolerantes que puede tener la vergüenza son observados en las diferentes alusiones que a lo largo del *Tratado de la naturaleza humana*, Hume hace a propósito de la multiplicidad de casos en los que si bien las personas experimentan vergüenza debido a las muestras de desaprobación que reciben del resto, estas personas no son evaluadas a partir de las consecuencias nocivas verificables que poseen sus acciones sino solamente en virtud del desagrado que produce su presencia en los demás espectadores.

⁷⁰ Kosgaard. (2000). p. 77

Ellas difícilmente podrían elegir adecuar sus cualidades o disposiciones en concordancia con los motivos virtuosos que puedan identificar ya que a diferencia del tipo de evaluación moral que esto sugiere, el juicio que de la persona se emite tomando sólo en consideración las sensaciones desagradables que generamos frente a sus cualidades, no lo hace posible. En estos casos, la vergüenza que es sentida como producto de la evaluación que nos hacen los demás difícilmente cumple con algún tipo de función reguladora. En esta medida, Hume nos dice que una persona puede producir desagrado en quienes la rodean por el simple hecho de no contar con ciertas cualidades cuya percepción se considera ser inmediatamente agradable para los demás. A propósito de lo anterior, Hume menciona:

“Aun suponiendo que alguien tenga las mejores intenciones del mundo y esté lo más lejos posible de toda injusticia y violencia, nunca logrará que se le tenga en gran cosa si no posee un grado moderado, por lo menos, de talento e inteligencia. (...) Las capacidades naturales están al mismo nivel en sus causas y efectos que las cualidades que denominamos virtudes morales.”⁷¹

En esta cita, Hume afirma que existe un tipo de virtudes que denominamos *morales* que son las que relacionamos, en mayor o menor medida, con la intención humana. Sin embargo, y a la vez, Hume nos dice que esta intención de ser justos o virtuosos, que pueden experimentar las personas como motivos para actuar, poco importa cuando no contamos con ciertas *capacidades naturales* que por sí mismas (como son el talento y la inteligencia) pueden hacernos inmediatamente atractivos o repulsivos al resto.

Lo anterior implica que, a pesar de que el sujeto, vía la pasión de la vergüenza y la simpatía, modifique su disposición a actuar o que abrace los motivos virtuosos adecuados que guíen su acción, será evaluado, de cualquier manera, de acuerdo a un criterio estético de lo que resulta placentero o repulsivo para quienes observen tales cualidades de su aspecto o de su carácter.

De esta forma, tanto las cualidades y disposiciones que asociamos de manera más estrecha con nuestra intención (las virtudes morales) como las que pensamos que tienen su origen en la naturaleza humana (las capacidades naturales) tienen los mismos efectos, tal y

⁷¹ Hume (1988), p. 804

como lo afirma Hume. Esto es así porque a pesar de que nuestro autor alude a esta distinción utilizada comúnmente para referirnos a las peculiaridades de las virtudes humanas, él niega que una distinción tal exista realmente más allá de nuestro mero interés por clasificarlas de alguna manera. Al respecto, el autor afirma:

“Quienes afirman que la distinción entre capacidades naturales y virtudes morales es muy importante, pueden decir también que las primeras son completamente involuntarias, de modo que ningún mérito les corresponde, ya que no dependen en absoluto de la libertad y del libre albedrío. Pero a esta objeción respondo, en primer lugar, que muchas de las cualidades que todos los moralistas – y en especial los antiguos – incluyen bajo la denominación de virtud moral son igual de involuntarias y necesarias que las cualidades debidas al juicio y la imaginación. De esta naturaleza son, en efecto, la constancia, la fortaleza, la magnanimidad y, en una palabra, todas las cualidades que hacen de alguien un gran hombre. (...)”⁷²

Como hemos podido observar, mientras que el juicio moral evalúa específicamente las cualidades del carácter de la persona, la vergüenza abarca un espectro más amplio de aplicación, incluyendo las cualidades del aspecto y las posesiones que la lotería social nos ha proporcionado. De ahí que existan un mayor número de cosas que nos generen vergüenza, de forma paralela, a las que son susceptibles de ser evaluadas por otras personas desde la perspectiva estrictamente moral.

A propósito de las cualidades del aspecto y de las posesiones, es interesante notar que a pesar de que éstas no forman parte del carácter, ellas mismas definen e identifican, de manera conjunta, a la persona de forma estable y duradera. De esta forma, lo que compartirían los dos tipos de vergüenza de los que se ha hablado es que ellos se originan en características (de la mente, del físico o presentes en objetos externos) cuya presencia es más o menos permanente en la persona.

Hay que reconocer con Hume que muchas de las cosas que valoramos, como la belleza, el ingenio y la riqueza, que se espera que estén presentes en las personas con las que interactuamos; están simplemente acompañadas por sensaciones placenteras y agradables a los sentidos o por la utilidad que tales cualidades nos reportan sin que al

⁷² *Ibíd.* p. 806

valorarlas incluyamos un razonamiento minucioso sobre lo que hizo, o dejó de hacer, la persona para obtenerlas. El mérito moral que nos empeñamos en encontrar en la persona cuya compañía disfrutamos difícilmente aparece en un primer plano y si lo hace, no está clara la medida, como menciona Hume, en la que las cualidades denominadas morales se deban realmente al mérito o a la buena voluntad de la persona.

“Quien nos resulta desagradable por su fealdad o su locura es objeto de nuestra aversión y, sin embargo, es absolutamente cierto que esa persona no tiene la menor intención de molestarnos con esas cualidades”⁷³

A partir de lo anterior, podemos observar que la evaluación estética que realizamos respecto de las cualidades naturales, agradables o desagradables, que caracterizan a las demás personas, son susceptibles de generar vergüenza sin que la persona juzgada pueda sostener una respuesta moral (corrigiendo su disposición o reparando el daño inflingido) adecuada para librarse del dolor que siente a causa de la vergüenza, como lo podría suponer la función que desempeñan los juicios morales. Esta es una diferencia significativa entre los dos tipos de vergüenza que aquí hemos señalado.

Es posible sospechar que la reacción de desagrado que sostenemos frente a las cualidades de las personas tiene lugar en los juicios de tipo estético, los cuales se distinguen por no formar parte de la perspectiva moral, es decir, no se generan a partir de la perspectiva general y desinteresada.

Sin embargo, estos juicios se asemejan a la perspectiva moral en sus pretensiones, ya que, de acuerdo a las características que dábamos al inicio del capítulo, una de las peculiaridades de los juicios morales es que ellos despiertan una reacción determinada frente a aquello que juzgan. De igual forma, los juicios estéticos que se hacen frente al hecho de apreciar los defectos físicos de una persona, no es algo a lo que permanezcamos indiferentes. Por el contrario, la intolerancia consiste justamente en mostrar una actitud visible de desprecio frente a dichos defectos, la cual no es producto de la perspectiva estrictamente moral.

⁷³ *Ibíd.* p. 480

Así, el sentimiento de vergüenza que surge de saberse poseedor de una serie de cualidades despreciables es muestra de intolerancia cuando la evaluación no es emitida desde la perspectiva general e imparcial que ofrece la figura del espectador juicioso, en la que se incluyen consideraciones de utilidad y conveniencia social que para Hume son tan importantes.

Si analizamos con cuidado las características respecto de las cuales se sostiene una conducta intolerante como las reacciones que se generan frente a las características físicas o mentales ya señaladas, se verá que además del displacer que éstas claramente producen, no pueden ser tenidas como dañinas a la manera en la que se tiene, por ejemplo, el quebrantamiento de las reglas de justicia, el no cumplimiento de las promesas o cualquier actividad que afecte la integridad física y mental de los demás (fumar frente a otros, no respetar la esfera privada de las personas, utilizar a las personas en nuestro beneficio, etc.).

Parte de la razón por la que estas cualidades no pueden ser juzgadas desde la perspectiva del espectador juicioso es porque ellas no conllevan ningún tipo de daño o perjuicio claro y discernible para cualquier espectador y, como nos lo ha hecho saber Hume, dicho criterio sí resulta indispensable para poder coincidir con las demás personas en la evaluación que realizamos de algún carácter en particular.

De manera que la causa de las muestras de intolerancia que se realizan con base en juicios sobre lo agradable o desagradable de las cualidades de una persona pueden ser ubicadas en dos de las categorías de las que nos hablaba Kosgaard: por un lado, en la estima que desarrollamos frente a los demás teniendo exclusivamente en cuenta nuestros intereses personales (*personal love*) y, por otro lado, en la simpatía parcial (*sympathy-based love*) que obtenemos de simpatizar discrecionalmente con las personas próximas (amigos, familiares, colegas etc.), pero de ninguna forma son el resultado de la evaluación imparcial y desinteresada que ofrece la evaluación moral (*moral approval*).

Es decir, el desagrado que nos llevaría a alejarnos de una persona o a no elegirla entre nuestras amistades está, en muy buena medida, conducido a partir de nuestros afectos particulares, conformados a partir del amor o el odio cuyos fundamentos encontramos en los tipos de simpatía que están naturalmente regulados por la asociación de ideas (*personal love* y *simpathy – based love*).

Dichas consideraciones parciales que son las que nos llevarían a optar por personas próximas a nosotros (ya sea en el sentido de ser semejantes, de estar contiguas o de compartir algún origen causal con ellas) como objetos naturales de nuestros afectos, también podrían llevarnos a identificar fácilmente a las personas cuyas cualidades nos resultan desagradables por no convenir ellas a nuestros intereses, a nuestro gusto o por no ser personas con las que podamos simpatizar fácilmente.

De esta forma, las personas que asumen tanto posturas como muestras de intolerancia frente a otras personas en virtud de constatar ciertos rasgos visibles de su aspecto o condición mental, no están justificadas moralmente, desde la perspectiva de Hume que hemos recuperado, para realizar expresiones de dicho tipo. Sin embargo, es necesario subrayar que sus muestras de intolerancia sí pueden y deben de ser condenadas moralmente a partir de mostrar, por un lado, que los juicios en los que se basan dichas muestras de intolerancia no forman parte de la perspectiva estrictamente moral que es la única que nos podría permitir emitir juicios evaluativos sobre las personas. Por otro lado, estos mismos rasgos de intolerancia también pueden ser condenados a partir de señalar el conjunto de consecuencias socialmente indeseables que se desprenden de su expresión.

4.- Conclusiones

La pretensión de este capítulo ha sido la de presentar a la intolerancia social estrechamente vinculada a un tipo de vergüenza cuyo origen se encuentra en la evaluación estética y parcial que se efectúa de las cualidades con las que se nos muestran habitualmente las personas en la interacción. Hemos querido diferenciar las consecuencias de la evaluación moral, la cual es efectuada por el círculo cercano de la persona que es

evaluada y en relación a las cualidades de su carácter, de la evaluación estética la cual se caracteriza por no introducir exigencia alguna sobre quiénes son las personas que deben emitir este tipo de juicio o cómo debe de ser este mismo conformado.

En la evaluación estética que hacemos de las personas, adquiere una enorme importancia la estima parcial que en torno a ellas se genera a partir de tener en cuenta además de las virtudes morales, las capacidades naturales. Hume otorga a ambas el mismo peso explicativo a la hora de evaluar como valiosa a una persona.

Lo anterior nos revela que la evaluación moral (general e imparcial) no tiene nada que ver con cierto tipo de placer o rechazo que dirigimos a las personas. La presencia o ausencia de las *capacidades naturales* de las que Hume nos ha hablado despierta naturalmente nuestro afecto o nuestro desagrado y son ellas las que principalmente nos guían en nuestras relaciones con los demás a pesar de que la intención de la persona consistente ya sea en favorecer o en perjudicar a los demás, no haya estado relacionada con el placer o el rechazo que estas propician.

A diferencia de la evaluación estética, la de tipo moral (que Kosgaard denomina *moral approval*) tiene la función de evaluar el carácter de las personas en virtud de los inconvenientes que éste le puede reportar a la sociedad y teniendo como punto de referencia a su *círculo cercano*, lo cual nos garantiza la objetividad de nuestros juicios. Esta evaluación moral, como se ha dicho, también nos llevaría a emitir un rechazo sobre la persona aunque éste sería de otro tipo al concernir a la perspectiva moral y no a la estética.

Una de las consecuencias que se mencionó a propósito del juicio moral es la que consiste en promover el que las personas adopten motivos virtuosos que regulen la conducta que sostienen con los demás. Sin embargo, no queda claro que éste sea un propósito al que necesariamente conduzcan los juicios morales debido a que las personas que poseen cualidades o caracteres que podrían resultar perjudiciales para la sociedad (por ejemplo, la condición de los enfermos terminales que consumen recursos públicos) muchas veces no están en la posibilidad de modificar su situación desfavorable y aún así, su

carácter es condenado. A pesar de lo anterior, la adopción de motivos virtuosos sí puede ser una de las posibilidades viables a las que nos lleve la evaluación moral, como Kosgaard lo ha señalado, sobre todo si ella está relacionada con nuestra disposición a actuar de determinadas maneras.

Lo que sí podemos decir con toda claridad sobre la evaluación moral es que ella nos ofrece una perspectiva general y desinteresada a partir de la cual podemos emitir nuestros juicios, confiando en que cualquier espectador juicioso podría adoptarla como una perspectiva válida. También es importante subrayar que esta perspectiva moral se interesa por regular, de forma muy significativa, las acciones o disposiciones que pueden entrañar algún daño para la sociedad en su conjunto.

En contraste, el juicio desfavorable que se efectúa desde la perspectiva estética y cuya consecuencia abordada en esta tesis es el sentimiento de vergüenza en la persona juzgada, tiene como efecto principal el señalar a los objetos que se han considerado como desagradables o repulsivos, sin buscar la coincidencia con los demás acerca de las posibles consecuencias dañinas o perjudiciales que su carácter pueda tener para el bienestar de la sociedad.

Finalmente, la caracterización que hemos realizado de la intolerancia social, desde las repercusiones de la vergüenza, se basa en que el desagrado producido frente a las cualidades de los demás tiene su origen en evaluaciones de tipo estético. Este tipo de evaluación a pesar de no estar caracterizado por su tendencia a propiciar nuestra reacción, nos ha llevado a sostener una respuesta anímica explícita ante la presencia de ciertas cualidades en los demás y, por ello, es posible afirmar que en la práctica ha cumplido el papel de condenar o aplaudir, a través de múltiples expresiones, las cualidades desagradables o agradables que se encuentran en los demás sin que por ello (por las razones expuestas) se pueda pensar que ejerce la función evaluativa imparcial que ofrecen los juicios morales.

Capítulo 3.- Odio y estigma: los rasgos habituales de la intolerancia social

Estimada señorita corazones solitarios:

Tengo dieciséis años y estoy desorientada; le agradecería que me aconsejara. Cuando pequeña estaba acostumbrada a que los chicos que vivían en la cuadra se burlaran de mí y no era tan terrible, pero ahora me gustaría tener amigos con quienes salir los sábados a la noche como las demás chicas, pero ningún muchacho me va a invitar, porque aunque bailo muy bien, tengo una linda figura y mi padre me compra lindos vestidos, nací sin nariz.

Me siento y me observo todo el día y lloro. Tengo un gran agujero en medio de la cara que asusta a la gente y también a mí; por eso no puedo culpar a los muchachos de que no quieran invitarme a salir con ellos. Mi madre me quiere pero se pone a llorar desconsoladamente cuando me mira. ¿Qué hice yo para merecer esta terrible desgracia? Aunque hubiera hecho algo malo, nada malo hice antes de cumplir un año, y sin embargo nací así. Le pregunté a mi papá; me dijo que no sabía, pero que tal vez algo hice en el otro mundo antes de nacer, o quizá me castigaron por sus pecados. Eso no lo puedo creer porque él es un hombre muy bueno. ¿Debo suicidarme?

La saluda atentamente

*Desesperada*⁷⁴

La pretensión del presente capítulo consiste en poner a consideración las causas de la intolerancia social a partir de explorar, por un lado, la pasión del odio que nos presenta David Hume al interior de su teoría sobre las pasiones humanas, la cual es ampliamente abordada a lo largo del *Tratado de la naturaleza humana* y, por otro lado, la figura del estigma que nos ofrece el sociólogo norteamericano Erving Goffman en su texto: *Estigma, la identidad deteriorada*⁷⁵. En este contexto, también se tomarán en cuenta algunas observaciones sociológicas que realiza Georg Simmel en su *Sociología*⁷⁶.

Desde una perspectiva comparativa de las propuestas de estos autores, se buscará señalar que las cualidades de las personas que normalmente se estigmatizan, constituyen una de las fuentes de nuestro sentimiento de odio en virtud de que dichas características suelen despertar desagrado, de forma más o menos generalizada, en los espectadores que constatan su presencia en otras personas.

Cabe destacar que la forma en la que se quiere abordar la relación entre intolerancia social y la pasión del odio es a partir de establecer las conexiones causales pertinentes, que establece conceptualmente Hume, entre las características desagradables o dañinas con las que se muestran ciertas personas, a los ojos de los demás, en la interacción social y el sentimiento de odio.

⁷⁴ Citado a su vez por Goffman (2003), p. 9

⁷⁵ Goffman (2003).

⁷⁶ Simmel (1986)

Es necesario señalar que se eligió la perspectiva de Hume para abordar el tema que aquí nos ocupa en tanto que la diversidad de variables que él nos presenta como detonadoras de la pasión del odio (evaluaciones negativas que se realizan de las personas) hace difícil poder identificar, como a algunos les gustaría, variables como la intención o voluntad humana con la fuente principal del odio.

Parte de la enorme riqueza con la que cuenta el enfoque humeano consiste, desde mi punto de vista, en que nos presenta una descripción amplia, y que pretende serle fiel a la forma en la que se conduce la disposición humana, de las muchas variables y circunstancias que entran en juego cuando se odia, las cuales rebasan significativamente lo que, desde su misma propuesta, se puede admitir o rechazar normativamente desde el punto de vista del espectador imparcial del que ya hemos hablado⁷⁷.

Dicha descripción multifacética de la naturaleza humana que para efectos de explicar lo que se ama o se odia, pone énfasis en los aspectos de la posesión y del refinamiento estético (que Christopher J. Finlay explica a partir de presentar ciertas condiciones históricas y sociales entre las que se encuentra el desarrollo mercantilista de la sociedad inglesa del siglo XVIII) sigue siendo descriptivamente válida para los propósitos de interpretar la interacción social en nuestras sociedades contemporáneas, centradas más que nunca en identificar el estatus social de una persona a partir de la posesión y del éxito económico visible.

Es necesario reconocer que a pesar de la vigencia y validez históricas constatables que poseen hoy en día dichas variables, en algún momento éstas podrían perder peso explicativo si la organización de nuestras sociedades cambiase de forma abrupta. Sin embargo y aún en dicho escenario, difícilmente perdería peso la aportación humeana acerca

⁷⁷ Recordemos que para Hume, el hecho de ser un espectador juicioso implica colocarse desde un punto de vista estable y general con el propósito de distanciarnos de nuestros propios puntos de vista y, de esa forma, hacer posible la comunicación con los demás: “sería imposible que pudiéramos conversar con alguien en términos razonables si cada uno de nosotros juzgara acerca de caracteres o personas solamente desde el ángulo de nuestro peculiar punto de vista. 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 algún punto de vista estable y general (...).” Hume (1988), p.773.

de presentar a las pasiones humanas manifestándose de manera parcial y, en muy buena medida, en relación con los intereses y afectos humanos.

Considero que uno de los grandes logros de Hume es, desde el punto de vista de la filosofía moral, el hecho de expresar a través de una gama variada de observaciones que la explicación en torno a la pasión del odio, por ejemplo, no puede restringirse al sentimiento de desaprobación moral, si bien dicho sentimiento de desaprobación constituye una versión de la pasión del odio.⁷⁸ En esa medida, es necesario reconocer que la mayor parte de las veces nuestros sentimientos y pasiones no responden mayoritariamente al interés consistente en que nuestras evaluaciones e imputaciones se conduzcan de manera objetiva e imparcial.

De esta manera, la forma en la que se busca abordar el tema de la intolerancia social, desde la perspectiva indicada, es justamente a partir de suponer que en la mayoría de las ocasiones, a las personas no les es posible conducirse anteponiendo principios racionales que puedan, de forma invariable, conducir y controlar a voluntad. Por el contrario, la intolerancia social es explicable a raíz de la prioridad que adquieren nuestras pasiones y del hecho de que las personas nos conduzcamos buscando favorecer nuestros intereses y afectos particulares, sin cuestionarnos qué tan imparciales somos realmente a la hora de juzgar a las demás personas y a sus cualidades.

A lo largo del presente capítulo se buscará mostrar de qué manera, de acuerdo con Hume, se expresa tanto la prioridad como la parcialidad de nuestras pasiones, en particular la del odio.

Al mismo tiempo, se escogió también para los propósitos de este capítulo, los textos de Goffman y de Simmel en la medida en la que ellos nos muestran, de manera

⁷⁸ Resulta interesante observar que Hume no distingue conceptualmente entre la desaprobación moral (resultado del tipo de evaluación general e imparcial) y la pasión del odio con fundamentos parciales de los que se hablará en este capítulo. Las mismas cualidades desagradables o perjudiciales pueden llevar a emitir juicios cuyo contenido sea tanto de desaprobación como de odio. En consecuencia, la diferencia entre ambas perspectivas radica, exclusivamente, en la perspectiva en la que se coloque el espectador y desde la cual emita sus juicios.

descriptivamente compatible a la de Hume (aunque Goffman y Simmel nunca hacen referencia a Hume), que en la interacción existen cualidades visibles en las personas que resultan ser sumamente desacreditadoras. En la introducción mencionábamos que dichas cualidades son denominadas *estigmas* por Goffman en virtud de que ellas son la expresión de la presencia de irregularidades en el aspecto o carácter que producen un fuerte rechazo y las cuales pueden ser tenidas como el reflejo de la presencia de un estatus moral cuestionable en quien las posee.

A partir de lo anterior, la pretensión del presente capítulo es la de buscar caracterizar el tipo de sentimiento que se encuentra en la base de las reacciones de desagrado (la pasión del odio) que muestran un número significativo de individuos frente a estas cualidades. El interés que dicha búsqueda posee consiste en que este sentimiento de desaprobación o desagrado que se experimenta es utilizado para justificar la expresión de las reacciones violentas sostenidas frente a las cualidades de las personas.

En la siguiente sección se buscará hacer notar la forma en la que Hume, a lo largo de sus textos morales, pone de relevancia las cualidades humanas que al ser desagradables, pueden ser comparadas a aquéllas que Goffman denomina *estigmas*. Asimismo, se buscará vislumbrar cuál puede ser la relación conceptual entre estigma y odio.

La mayoría de ejemplos que utilizaremos en lo sucesivo para referirnos a estas últimas cualidades serán principalmente las que están relacionadas con el aspecto de las personas, como bien lo refleja la cita que hemos escogido para abrir este capítulo. Sin embargo, ya en capítulo anterior tratamos de subrayar que la imposición de estigmas no se restringe a este ámbito sino que también incluye ciertas cualidades que se atribuyen al carácter de las personas pero cuyos juicios evaluativos no forman parte de lo que Hume ha definido como juicios morales (imparciales y generales).

Algunos ejemplos de esto último son, por ejemplo, la evaluación que se hace en torno al mal gusto, el hecho de ser ubicado dentro de la categoría de los enfermos mentales o el tener un estilo de vida que no corresponda con las expectativas que generan las

personas que se encuentran a nuestro alrededor. Todas estas cualidades se toman como atributos intrínsecos del carácter de las personas en la medida en la que se puede constatar su presencia constante o ininterrumpida en la persona.

1.- Odio y estigma: ¿por qué nos afecta la percepción de ciertas cualidades en las personas?

A propósito del tipo de las cualidades que Goffman denomina como *estigmas*, es interesante notar que también David Hume tuvo algo que decirnos al respecto aunque nunca utiliza un término semejante para referirse a dichas características desacreditadoras.

Para él el desagrado que es producto de la constatación de determinadas cualidades, es explicable en la medida en la que dichas cualidades pueden ser tanto inconvenientes como dañinas para la persona que las alberga y desagradables en sí mismas para cualquier espectador⁷⁹. De esta manera, Hume menciona que alguien que padece una enfermedad incurable que tiende a agravarse con el tiempo sin ninguna esperanza de mejora (característica atribuida a su condición permanente de vida), se encuentra en una situación que le resulta claramente desventajosa y, en consecuencia, quienes detectan su estado tienden a generar disgusto y rechazo en torno a ella y al mal que la aqueja.⁸⁰

Lo mismo le sucede a una persona que posee un carácter perezoso que le impide ser emprendedor en los negocios, carácter que no le reditúa beneficio alguno y sí le obstaculiza, de forma permanente, la consecución de sus intereses. Hume menciona que cualidades como la pereza deben ser consideradas como imperfecciones y en esa medida serán fuente de displacer.

⁷⁹ A propósito de las cualidades que se consideran como virtuosas o viciosas en general, Hume menciona lo siguiente: "(...) Resumiendo en general la hipótesis que venimos sosteniendo, diremos que toda cualidad mental es denominada virtuosa cuando su mera contemplación causa placer, y que toda cualidad que ocasiona dolor es considerada viciosa. Estos sentimientos de placer y dolor pueden derivarse de cuatro fuentes distintas. En efecto, obtenemos placer de la contemplación de un carácter cuando éste es naturalmente apto para ser útil a otras personas o a quien las posee, o cuando agrada a otras personas o a quien las posee." Hume (1988), p. 784.

⁸⁰ Esta idea es señalada por Hume en la sección correspondiente a la belleza y fealdad del *Tratado de la naturaleza humana*. (Libro II, primera parte, sección VIII)

“(…) Supongamos que una cualidad incapacita siempre a un hombre para los negocios y resulta nociva para sus intereses; cualidades de esta clase son, por ejemplo, el entendimiento que no piensa sino disparates, el juicio que se equivoca en todo momento y en todos los asuntos, el carácter inconstante e irresoluto o la torpeza en el trato con los hombres y negocios. Todas estas cualidades son consideradas imperfecciones, y muchos hombres preferirían que se les imputaran los mayores crímenes antes de que se les creyera sometidos de algún modo a ellas.”⁸¹

Este disgusto generado frente a las “imperfecciones” que presenta una persona, que equivale de alguna manera a “ponerse en los zapatos del otro” y a constatar de primera mano el sufrimiento por el que dicha persona está pasando, es resultado de la intervención del mecanismo de simpatía que nos transmite los sentimientos desagradables que la persona experimenta y que son reflejo de su situación desafortunada. Para Hume el hecho de experimentar los mismos sentimientos de la persona afectada o disminuida equivale a rechazar los efectos de sus males (pesares) y a desear mantener a la persona lejos de nuestra presencia.

Como veremos más adelante, el odio que es resultado del disgusto reiterado en el espectador de tales u otros males, puede agravarse en la medida en la que se llega a asociar e identificar a la persona misma con dichas cualidades desagradables al asumirse que éstas, lejos de ser manifestaciones de un mal pasajero, llegan a formar parte constitutiva o inherente de su persona o carácter, cosa que sucede en el caso de las cualidades estigmatizables.

Las personas que cuentan con cualidades que tienden a permanecer en el tiempo y cuyos efectos visibles difícilmente pueden ocultar, son personas que están condenadas a generar desagrado en quienes la rodean. Dicho desagrado es, para Hume, el origen de toda atribución de vicio y censura.

La forma en la que Hume da cuenta de tal desagrado es a partir de mencionar que él es producto de un tipo de daño visual. Dicha asociación que se establece entre deformidad y daño sensitivo permite entender que lo que se encuentra en la base de tal displacer es, de

⁸¹ Ibid., p 780

alguna forma, la idea de que las cualidades desagradables presentes en los demás nos afectan de algún modo.

“(…) las desproporciones hacen daño a la vista y transmiten un sentimiento desagradable a los espectadores, la fuente de censura y desaprobación.”⁸²

A propósito de estas cualidades, recordemos que los tipos de estigmas que menciona Goffman y a los que aludíamos al inicio del primer capítulo son de la clase que Hume identifica como detonadores de un odio poderoso y duradero: las distintas deformidades físicas, los defectos del carácter de un individuo y los estigmas relacionados con la raza, la nación o la religión⁸³ a los cuales Hume podría añadir todos los defectos que comúnmente se asocian con la pobreza.

Tanto la visibilidad de dichas cualidades como la presuposición de su inherencia en la persona, llevan a que su presencia sea la fuente más significativa del displacer que una persona puede sentir al detectarlas en una persona próxima y que, por tanto, dicha presencia influya en el hecho de obstaculizar la interacción que, de otra forma, hubiera podido prosperar.

Como resultado de lo anterior, el odio que se produce frente a los estigmas adquiere la función de evaluar a la persona misma y no a ninguna de sus acciones o características pasajeras. La noción misma de estigma hace alusión al conjunto de características que se toman como intrínsecas en la persona.

Por esa razón, no sorprende que quien posee algún estigma sienta que el reproche que le hacen los demás sea del tipo del que se emite frente a alguien que comete enormes daños o que ejecuta actos que se consideran como pecados, perpetrados por ella misma o por los miembros de su familia (como en el caso de la adolescente que cita Goffman). La persona que siente el rechazo de los demás sólo puede dar cuenta de su situación en la medida en la que percibe que, para el resto, sus cualidades despiertan un fuerte rechazo sin

⁸² Hume (2007), p. 393

⁸³ Estas características son mencionadas en: Goffman (2003), p. 14.

que ella haya hecho algo para merecerlo. En relación a la persona estigmatizada Goffman comenta:

“Podemos percibir su respuesta defensiva a esta situación como una expresión directa de su defecto, y considerar entonces que tanto el defecto como la respuesta son el justo castigo o algo que él, sus padres o su tribu han hecho, y que justifica, por lo tanto, la manera como los tratamos (sin ver que los defectos sólo son tales en tanto que son estereotipos y en tanto se relacionan con características normales)”⁸⁴

A diferencia de las personas que no presentan cualidades de este tipo (los *normales*)⁸⁵, aquellas que cuentan con cualidades fácilmente estigmatizables (en el caso de la cita anterior, la presencia de una malformación física evidente) no saben con exactitud qué tipo de reacción asumirán, frente a su “defecto”, las personas que con ellas interactúen en un momento dado. Lo único que saben es lo que su experiencia les ha enseñado al respecto de que la cualidad con la que cuentan ha sido fuente de un fuerte desagrado por lo que pueden prever, de alguna manera, el rechazo de las personas con las que coincidan en un espacio de interacción. En alusión a los distintos tipos de estigmas, Goffman señala:

“Todos estos tipos de estigmas, poseen sin embargo, los mismos rasgos sociológicos: un individuo que podía haber sido fácilmente aceptado en un intercambio social corriente posee un rasgo que puede imponerse por la fuerza a nuestra atención y que nos lleva a alejarnos de él cuando lo encontramos, anulando el llamado que nos hacen sus restantes atributos. Posee un estigma, una indeseable diferencia que no habíamos previsto.”⁸⁶

Dicho sentimiento de odio llevaría, a su vez, a sostener como respuesta una serie de muestras de rechazo o desaprobación. Estas muestras de desaprobación con las que se reacciona ante las características desagradables son explícitas: ellas llevan a que se evite el contacto, se reduzca considerablemente la capacidad de participación pública y privada de la persona, se realicen improperios verbales o físicos, etc. De este modo, la reacción usual que sostienen las personas frente a las cualidades estigmatizadas son del mismo tipo del que

⁸⁴ Ibid. Pág. 16

⁸⁵ Goffman denomina *normales* a “todos aquellos que no se apartan negativamente de las expectativas particulares que están en discusión” Goffman (2003) p. 15. A partir de esta definición podemos observar que la categoría de *normales* sólo adquiere significado clasificatorio cuando por otro lado tenemos a la categoría de los *estigmatizados o anormales* que le da sentido a la primera. Por ello, Goffman señala que ambas categorías gozan de una naturaleza *relacional*.

⁸⁶ Ibid, p. 15

hemos utilizado para definir los actos de intolerancia en los capítulos anteriores: acciones o actitudes de desagrado explícito en virtud de los rasgos físicos o morales que la persona presenta.

En este sentido, se eligió la pasión del odio para tratar de explicar nuestra disposición negativa o reacia frente a ciertas cualidades que presentan las personas debido a que, dentro de la teoría de las pasiones que nos ofrece Hume, esta pasión constituye nuestra respuesta emocional, de tipo evaluativa, con la que respondemos frente a la presencia de sensaciones desagradables causadas por la percepción de ciertas cualidades humanas.

En esa medida, la propuesta humeana en torno al papel que desempeña la pasión del odio nos permite dar cuenta de las diversas disposiciones negativas que se pueden suscitar en los espectadores que atestiguan distintos rasgos tanto del carácter como del aspecto de una persona en particular.

A través de constatar las diferentes circunstancias sociales en las que la pasión del odio surge, es posible explicar a través de qué conjunto de motivos nos puede resultar desagradable el hecho de ser espectadores de un conjunto amplio de cualidades que pueden ir desde el hecho de sostener una serie de conductas que resulten ser desfavorables al interés de otras personas (cualidades del carácter) hasta las que aquí nos conciernen y que hacen referencia a las cualidades que, estando basadas en criterios estéticos, como afirmábamos en el capítulo anterior, despiertan nuestro desagrado.

2.- Las causas del odio y del estigma: la relevancia de las variables sociales

En este contexto, resulta necesario explorar, de forma puntual, el tipo de causas que producen tanto la pasión del odio como la imposición de estigmas. En las secciones siguientes veremos de qué forma estos se generan en el contexto de la interacción social.

2.1. Origen y caracterización de la pasión del odio como pasión indirecta

En el primer capítulo hacíamos alusión, dentro de la clasificación del tipo de pasiones que Hume presenta, a las pasiones indirectas. El orgullo, la humildad o vergüenza (que abordamos en el capítulo anterior), el odio, el amor, la envidia, la malicia, la piedad, la generosidad, la vanidad y la ambición son ubicadas por Hume al interior de dicha clasificación.

Señalábamos que, a diferencia de las pasiones directas (deseo, aversión, pena, alegría, esperanza, miedo, desesperación, confianza), en las pasiones indirectas es posible distinguir entre la causa de la pasión (la característica o cualidad agradable o desagradable del objeto que percibimos y que actúa sobre la pasión) y el objeto intencional de la pasión, es decir, la persona a la que se dirige la pasión.

Es necesario recordar que las pasiones indirectas poseen, exclusivamente, como objeto intencional (intentional object)⁸⁷ a personas y no a objetos inanimados. A diferencia del orgullo y la vergüenza cuyo objeto intencional es uno mismo, el odio y su contraparte, el amor, tienen como objeto intencional a una persona diferente de nosotros mismos.

Hume explica que las pasiones indirectas surgen a partir de una doble relación de impresiones e ideas (concepto que ya hemos explicado en el primer capítulo). En lo que concierne a la pasión del odio, el mecanismo que lo produce es el siguiente, dicha pasión es detonada, inicialmente, por la conjunción de dos ideas: en primer lugar, la que se establece entre la idea de la malformación física, la cual ha sido generada a partir de presenciar (en varias ocasiones) dicha malformación y la idea que nos formamos de la persona que la posee. En un segundo momento, interviene también una conjunción de dos impresiones: la impresión de desagrado producida en cada una de las ocasiones en que hemos presenciado la malformación (o traído a la mente su idea correspondiente) y la impresión del odio producida en consecuencia.

⁸⁷ Rachel Cohon en *Hume's indirect passions* dice lo siguiente: “an intentional object then, is that to which a mental state is directed, or what the mental state is about” Cohon, Rachel (2008) p. 165.

Para que pueda detonarse la pasión del odio, es necesario que la causa de la pasión (la cualidad desagradable presente en la persona) produzca un *desagrado separado* a la idea que nos formamos de la persona en la que dicha cualidad reside. En relación a la causa del amor y del odio, Hume comenta:

“Podemos suponer también con algún viso de probabilidad *que la causa de estas dos pasiones está siempre relacionada con un ser pensante, y que la causa de la primera pasión produce un placer separado, y la de la segunda, un malestar separado.*”⁸⁸

El contenido que presenta la pasión es de desagrado, su causa es la cualidad desagradable (idea de malformación física) y su objeto intencional al que la pasión se dirige es la persona que se identifica con dichas cualidades desagradables.

Habiendo hecho alusión a la forma en la que la pasión del odio se origina en cualquier persona a partir de la doble relación de impresiones e ideas, a continuación exploraremos las diferentes circunstancias sociales en las que dicha pasión surge en la propuesta humeana.

2.2. Fuentes generales de la pasión del odio

Resulta necesario recordar que Hume menciona que las impresiones de reflexión (es decir, las pasiones) son previas solamente a ciertas ideas que contribuyen a conformar pero siempre son posteriores a las impresiones de sensación y a las ideas que les dieron origen. Lo anterior implica que aún y cuando una pasión se conforme a partir de la conjunción de varias ideas, su condición de posibilidad se encuentra en las impresiones de sensación que las causaron y sin las cuales ellas no surgirían.

“(…) las impresiones de reflexión son previas solamente a sus ideas correspondientes, pero posteriores a las de sensación y derivadas de ellas.”⁸⁹

⁸⁸ Hume (1988), p. 457

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 51

Sería muy difícil pensar que pudiéramos llegar a odiar a una persona de quien no hemos tenido nunca una impresión desagradable, quien jamás haya afectado nuestros intereses (o de las personas que se encuentran próximas a nosotros) o quien no se encuentre en ninguna forma relacionada con personas que a la vez odiamos.

Las tres fuentes por las cuales llegamos a odiar a alguien son las siguientes: en primer lugar, odiamos a partir de la constatación sensitiva e imaginativa de las cualidades desagradables (en donde los efectos de la intervención de la asociación de impresiones e ideas se incluye), en segundo lugar, odiamos a una persona por simpatía con alguien más y, en tercer lugar, a través de la opinión que, en relación a dichas cualidades, expresan las demás personas, opinión que también se nos comunica por simpatía con ellas. Estas variables que intervienen decisivamente en la conformación de nuestras pasiones son abordadas por Hume a lo largo de varias secciones de los libros II y III del *Tratado*.

En referencia a la constatación sensitiva e imaginativa de las cualidades que producen nuestro odio, Hume menciona que ellas son las siguientes: en primera instancia, se odia a alguien en la medida en la que a través de constatar la regularidad de los efectos de sus acciones, uno le atribuye a dicha persona un carácter pernicioso o poco favorable tanto como para sus propios fines como para los intereses de los demás.

Ésta es la única razón por la que uno llega a odiar a alguien a partir de corroborar las consecuencias de sus acciones, ya que el hecho de considerar los efectos de una acción aislada no nos llevaría a evaluar, de manera consistente con su carácter, a la persona. Esta idea es expresada por Hume a propósito de la evaluación moral:

“Pero el hecho de que una acción sea virtuosa o viciosa se debe tan sólo a que es signo de alguna cualidad o carácter.”⁹⁰

En segunda instancia, uno odia a una persona a partir de asociarla con un aspecto o hábitos desagradables como lo manifiesta Hume en la cita siguiente:

⁹⁰ Hume. (1988), p. 764

“Al verse impresionados tan a menudo por ejemplos de una clase de deformidad, los hombres piensan que nunca pueden mantenerse a una distancia demasiado grande de la misma, y desean siempre inclinarse al lado opuesto.”⁹¹

Finalmente, y en tercera instancia, nuestro odio también se produce a partir de relacionar a las personas con objetos externos desagradables o con la falta de aquellos que se considera que hacen la vida más placentera. Entre ellos, se incluyen todo tipo de riquezas y propiedades.

La asociación de impresiones e ideas introduce, de manera muy clara, las únicas maneras en las que podemos trasladar nuestro odio de unos objetos a otros a través de sus tres principios: semejanza, contigüidad y causa – efecto.

Por otro lado, en lo que respecta a la simpatía como variable que también genera la pasión del odio, Hume menciona que los efectos pasionales que ella propicia pueden ser originados por una *sensación secundaria* la cual consiste en percibir las sensaciones de desagrado en alguien más.

“He intentado probar que el poder y la riqueza, o la pobreza y la desgracia, que dan lugar al amor o al odio sin producir ningún placer o disgusto originarios, actúan sobre nosotros mediante una sensación secundaria, derivada de una simpatía con el dolor o la satisfacción que ocasionan en la persona que los posee. Por simpatía con su placer, surge el amor; por simpatía con su dolor, el odio.”⁹²

En referencia a la variable que hace referencia a la opinión de los demás, más adelante se señalará la forma en la que esta variable influye de manera importantísima en la conformación de nuestro odio.

A partir de lo expuesto, a continuación trataremos de explicar de qué manera se expresan el conjunto de variables anteriores en un contexto de interacción social.

⁹¹ Hume. (2007), p. 390

⁹² Ibid. p. 523

2.3. *Las causas pasionales parciales de la pasión el odio y su relación con las circunstancias de interacción social que nos ofrecen Erving Goffman y Georg Simmel.*

Es interesante observar que los principios de asociación de impresiones e ideas que introduce Hume para explicar el curso que siguen las pasiones, nos permiten dar cuenta también de muchas de las observaciones sociológicas que realiza Goffman a propósito de la figura del estigma o Georg Simmel en referencia a la interacción social.

Con la intención de ilustrar este último punto se acudirá a algunos ejemplos que den cuenta de ello. En el caso de la importancia que adquiere, en primer lugar, el hecho de generar una serie de impresiones sensitivas como requisito indispensable para que, en un segundo momento, se detonen las pasiones correspondientes, Simmel hace hincapié en la importancia que adquiere la percepción olfativa de las personas con las que interactuamos en la conformación de nuestras sensaciones de desagrado.

En referencia a los sacrificios y renuncias materiales que estarían dispuestos a asumir, en un momento dado, los estratos altos de las sociedades con la finalidad de beneficiar a los estratos inferiores, él comenta:

“(…) Pero muchos tolerarían mil veces tales renuncias y sacrificios antes que soportar el contacto corporal con el obrero, cubierto por el ‘honrado sudor del trabajo’. La cuestión social no es sólo una cuestión moral, sino también una cuestión nasal.”⁹³

A propósito de lo anterior, es posible advertir que Hume menciona en su *Tratado* una idea muy semejante a la de Simmel acerca de que las variables de tipo sensitivo ejercen una influencia considerable en el tipo de relaciones que estaríamos dispuestos a sostener, en un momento dado, con los demás.

“Cuando nos acercamos a un hombre que lleva lo que denominamos una vida desahogada, se nos ofrecen las imágenes agradables de abundancia, satisfacción, limpieza, calor, una casa agradable, un mobiliario elegante, un servicio diligente y todo lo que resulta deseable en cuanto a comida, bebida o ropa. Por el contrario, cuando aparece un pobre,

⁹³ Simmel (1986), p. 687

inmediatamente golpean nuestra fantasía las desagradables imágenes de escasez, penuria, trabajo duro, muebles sucios, ropas ordinarias y andrajosas, comida nauseabunda y licores desagradables. ¿Qué otra cosa significamos al decir que uno es rico y el otro pobre? ”⁹⁴

La conclusión interesante a la que se puede llegar a partir de considerar tanto el extracto de Simmel como el de Hume, es la de que buena parte de la reserva o el escepticismo que puede ser experimentado frente a personas que pertenecen a diferentes círculos sociales (lo cual muchas veces no está relacionado, en una primera instancia, con cuestiones de índole ideológica) es explicable a partir de considerar las impresiones de desagrado que se experimentan en determinadas circunstancias de interacción particulares.

También hay que recordar que Hume nos diría que caeríamos en un error de atribución si pensáramos que las cualidades desagradables son atributos distintivos absolutos de la persona que las posee. Por el contrario, Hume sostiene que el desagrado que recibimos al observar ciertas cualidades es, en buena medida, producto de la costumbre que tenemos de percibir dichas cualidades desde ciertas perspectivas.⁹⁵

Esto último es particularmente claro cuando él menciona que ciertas muestras de riqueza con las que se nos presenta una persona pueden ser más o menos admirables dependiendo de si las miramos desde la perspectiva de la persona que ocupa un estrato social bajo o si ellas son observadas por una persona de una clase social acomodada cuyos estándares de medición de la riqueza son muy diferentes. Esto es una muestra de que las mismas cualidades no poseen siempre los mismos efectos pasionales ya que dependen de la perspectiva desde la cual se las aprecie.

“Todo lo que existe en este mundo es juzgado en comparación con otra cosa. Lo que constituye una fortuna inmensa para un caballero particular es una miseria para un príncipe; un campesino podría considerarse feliz con lo que no cubre las necesidades de un caballero. Cuando un hombre está acostumbrado a un tren más lujoso de vida, o se cree con derecho a ello por su nacimiento y calidad, todo lo que sea inferior le resultará desagradable y aun

⁹⁴ Hume (1988), p. 372

⁹⁵ En el primer capítulo se buscó poner a consideración la enorme importancia que adquiere la costumbre, al interior de la noción de causalidad que ofrece Hume, en la conformación de nuestras disposiciones específicas de agrado o desagrado.

vergonzoso, y sólo con la mayor habilidad podrá ocultar sus pretensiones de mejor fortuna.”⁹⁶

La fuerza con la que se manifiesten las pasiones del orgullo o de la vergüenza que surgen al relacionarnos a nosotros mismos con cualidades agradables o desagradables, depende del tipo particular de comparación que se establezca entre nuestras posesiones y las de personas que fungen como nuestro punto de referencia. Es decir, los motivos que tenemos para experimentar vergüenza serán mayores si el contraste entre nuestros méritos o riquezas nos resulta, comparativamente, muy desfavorable respecto de aquéllos que poseen las personas con las que nos comparamos. Consecuentemente, serán menores si la diferencia de posesiones no resulta ser tan drástica.

Hume nos menciona que hay ocasiones en que la diferencia que poseen dos personas, tanto en lo que respecta a las posesiones como a su estilo de vida, es tan abismal que la posibilidad de que ellas establezcan comparaciones mutuas no es siquiera posible.

Las implicaciones perspectivistas que poseen las observaciones de Hume, en este aspecto particular, también pueden ser halladas en los comentarios que emite Goffman. El sociólogo norteamericano argumenta que la conformación de un estigma es posible en tanto que él se inscribe en un lenguaje de relaciones. Los “defectos, fallas o desventajas” con las que se perciben las cualidades de las personas que presentan un estigma son identificados desde la perspectiva de los *normales*, la cual dota de sentido comparativo a la perspectiva de los estigmatizados.

“Un atributo que estigmatiza a un tipo de poseedor puede confirmar la normalidad del otro y, por consiguiente, no es ni honroso ni ignominioso en sí mismo.”⁹⁷

En este contexto, me parece relevante recuperar la referencia que se hace a la noción de *información social*. El conjunto de cualidades que presentan las personas nos informan acerca de la categoría de individuos en la que una persona en particular debe inscribirse (a

⁹⁶ Ibid, pp. 447 y 448

⁹⁷ Goffman (2003), p.13

partir del uso que haga del lenguaje, de su vestimenta, sexo, color de piel, presencia física etc.).

En el caso de la propuesta de Hume, la noción de información social parece adquirir una enorme relevancia aunque nunca se refiera a ella de forma explícita. Steven Wallech señala, en el texto *The elements of social status in Hume's Treatise*, que los términos de 'ranks', 'posts', 'stations' y 'orders', utilizados en el siglo XVIII para clasificar a las personas provenientes de diferentes orígenes sociales, referían (de manera implícita) a los orígenes o antecedentes tanto sociales como morales de los miembros de cada rango.

Se piensa que Hume utilizó las observaciones que realizó sobre este tema para sugerir, a lo largo de sus textos morales, la relación causal entre la clasificación social que se efectúa de las personas (su identidad social) y las pasiones que cada uno de los grupos sociales despiertan en los demás en virtud del tipo de información, con connotaciones virtuosas o viciosas, que su presencia comunica.

“Hume genera una imagen del estatus a partir de describir la relación entre las pasiones y la identidad personal. Ello también establece un vínculo entre los objetos del mundo externo y el concepto que tiene Hume de uno mismo; esta relación madura a través de la influencia que poseen las respuestas emocionales que el individuo genera frente a las cosas y a las personas que tiene a su alrededor. El resultado de dicha maduración consiste en un sentido de distinción que diferencia a las personas de acuerdo a las emociones que se sienten en respuesta a la observación realizada tanto sobre sí mismos como de otras personas”⁹⁸

Nuestro autor parece incorporar, a raíz de estas observaciones, una noción de información social en su propuesta sobre las pasiones humanas. El simple hecho de que existan cualidades humanas específicas, relacionadas con la posesión y con una visión clara del estatus, que nos lleven a producir amor, odio, orgullo o humildad, da cuenta de ello.

⁹⁸ Wallech, Steven (1991), p. 46. El extracto en inglés menciona lo siguiente: “Hume generates a picture of status by describing the relationship between the passions and personal identity. It also establishes a link between the objects of the external world and Hume's concept of the self; the relationship matures under the influence of an individual's emotional response to the things and people around him. The result of this maturation is a sense of distinction that separates people according to the emotions they feel in response to observations they make about themselves and other people.”

Hume llega inclusive a atribuirle a la naturaleza humana la capacidad de hacernos sentir afectados en nuestro orgullo por las cualidades bellas o útiles con las que se nos relaciona. Esto último sólo puede ser explicado en tanto que él considera que la importancia que le atribuimos a los signos de status, en relación tanto con uno mismo como con el resto de las personas, es tan significativo y su influencia es tan clara que la naturaleza humana tendría que sufrir algún cambio para que dejáramos de asignarle una importancia tan considerable a tales signos en la configuración de nuestras relaciones sociales.

“¿Acaso podemos imaginar que mientras la naturaleza humana siga siendo lo que es les será indiferente alguna vez a los hombres su poder, riquezas, belleza o valía personal, y que su orgullo y vanidad no se verán afectados por esas ventajas?”⁹⁹

La costumbre de reaccionar con ciertas pasiones (como la del odio) frente a ciertas cualidades sociales desagradables (como, por ejemplo, la condición de pobreza), podría constituirse en una variable que nos informe acerca del rango social en el que una persona que observamos, en un encuentro ocasional, se inscribe a la vez de indicarnos también sobre la posición social en la que los demás nos ubican.

Esta costumbre que se suscita a este respecto nos podría conducir a agrupar a las personas que, en virtud de sus cualidades compartidas, nos generan una misma pasión o sentimiento desagradable. De acuerdo a la idea que se tenga de lo que una persona con ciertas características es o debe hacer, generaremos también un conjunto de expectativas normativas sobre lo que podemos esperar ante su presencia. Un ejemplo de cómo se generan este tipo de expectativas lo menciona Goffman:

“(…) existe en el centro un ordenamiento completo de las expectativas socialmente estandarizadas que tenemos respecto de su conducta y su naturaleza como modelo de la categoría esposa: por ejemplo, que cuidará del hogar, que agasajará a nuestros amigos y que dará a luz hijos. Será una buena o mala esposa en relación a las expectativas estandarizadas que los otros maridos de nuestro grupo tienen respecto de sus esposas”¹⁰⁰

⁹⁹ Hume (1988), p. 395

¹⁰⁰ Goffman (2003), p. 69

En la cita anterior, podemos notar que el tipo de evaluación que realizamos en torno a una persona (en este caso a propósito de alguien que cumple el rol de esposa) no depende de ninguna evaluación espontánea o desinteresada que hagamos teniendo en cuenta sus valores, metas, circunstancias de vida, etc. Por el contrario, depende en muy buena medida, como menciona Goffman, de las expectativas estandarizadas que socialmente compartimos sobre la función que una esposa debe desempeñar.

Ahora bien, tener presentes dichas expectativas, puede llevarnos a generar un sentimiento de desagrado cuando tenemos oportunidad de constatar que el comportamiento o forma de vida de esa persona en particular no se adecua a nuestras expectativas.

2.4. La Identidad social virtual y la Identidad social efectiva y su relación con otras categorías sociales

Este hecho social que consiste en generar una serie de expectativas anticipadas sobre el carácter o el comportamiento que una determinada persona debe asumir, es denominado por el autor como *Identidad social virtual*. Dicho término se encuentra en contraposición con la *Identidad social efectiva o real*¹⁰¹, la cual es definida, en relación a cualquier persona, como “la categoría y atributos que, de hecho, según puede demostrarse, le pertenecen”¹⁰².

De acuerdo a estas definiciones, la identidad social virtual impone una serie de exigencias sobre la imagen que un determinado tipo de persona debe presentar, en donde se incluyen sus cualidades de carácter y aspecto (agradables o desagradables). En contraste, en lo que respecta a la identidad social real, el agrado o desagrado proveniente de las cualidades de la persona sólo se hacen visibles en la interacción social efectiva y no de manera anticipada.

Un ejemplo que podemos retomar con el propósito de ilustrar lo anterior es el de la cita que aparece al inicio de este capítulo. Uno podría pensar (anticipadamente) que la

¹⁰¹ En la traducción de la obra de Goffman al castellano se utiliza el término “real”; sin embargo, el término utilizado en la edición inglesa es el de “effective”

¹⁰² *Ibíd.* Pág. 12

categoría de personas que presentan alguna malformación física no pueden ser, simultáneamente, personas agradables, bellas o inteligentes. Es decir, bajo esta óptica, sería complicado imaginar cómo una persona que nos proporciona tanto desagrado visual podría, a la vez, resultarnos agradable en otros aspectos, (por ejemplo, tener una conversación agradable o resultar ser una persona que consideráramos valiosa gracias a sus otras muchas cualidades positivas) ya que el displacer que obtenemos de golpe incide de manera muy considerable en la conformación de expectativas negativas generadas en torno a ese tipo de personas y nos impide tomar en cuenta el resto de sus cualidades. En la siguiente cita podemos apreciar lo complicado que resulta el hecho de cambiar nuestra disposición frente a estas personas:

“Si yo tuviera que elegir el conjunto de experiencias que me convencieran finalmente de la importancia de este problema (el de la imagen de sí mismo) y de que debía librar mis propias batallas de identificación, haría referencia a los acontecimientos que me llevaron a comprender profundamente que a los lisiados se los puede identificar con otras características que no coinciden con su desventaja física. Me di cuenta que los lisiados podían ser, al igual que el resto de la gente, bien parecidos, encantadores, perversos, amorosos, estúpidos y brillantes, y descubrí que podía odiarlos o amarlos a pesar de su deficiencia”¹⁰³

Lo anterior nos lleva a intentar explicar de mejor forma por qué razón es complicado modificar la disposición general que se tiene frente a las personas y cualidades específicas que generan mucho displacer sensorial y que comúnmente se estigmatizan. Como vimos en la cita anterior, ante las cosas que nos generan displacer uno asume una cierta predisposición que, sin embargo, no adquiere la forma de un prejuicio sumamente elaborado.

Por el contrario, a partir de la descripción que se hace de dicha predisposición, es posible entenderla como resultado de un ejercicio de inducción humeana: uno llega a la conclusión de que las sensaciones desagradables que generamos son causadas por ciertos rasgos de las personas y difícilmente nos detenemos a pensar (a menos que seamos filósofos o científicos sociales) que el origen de aquella reacción se encuentra quizá en nuestra perspectiva evaluativa. Al respecto, Hume señala lo siguiente:

¹⁰³ Goffman (2003), p. 54

“(…) igual que ciertos sonidos y olores se encuentran acompañados siempre a ciertos objetos visibles, así imaginamos nosotros naturalmente una conjunción incluso local, entre los objetos y las cualidades aunque estas últimas sean de tal naturaleza que no admitan esa conjunción y en realidad no existan en parte alguna”¹⁰⁴

Hume menciona que los hábitos que tenemos muy acendrados son sumamente difíciles de modificar aún y cuando la experiencia nos lleve a percatarnos de que nos encontramos en el error.

Es posible notar que cuando modificamos nuestra inclinación inicial hacia las personas que presentan un estigma (como en el caso del ejemplo anterior) nuestra disposición también es corregida mediante una especie de inducción: a partir de interactuar con muchas más personas que presentan un rasgo parecido, constatamos la *Identidad real o efectiva* (en términos goffmanianos) de dichas personas y por lo tanto, tenemos oportunidad de cuestionar nuestras expectativas normativas o la *Identidad virtual* con la que nos anticipamos a la interacción.

Uno de los problemas por los cuales es difícil pensar en que llegará un día en el que los estigmas, como manifestaciones de intolerancia, desaparezcan completamente de la interacción es por el hecho de que las personas normalmente nos conducimos guiándonos, en la evaluación que del resto realizamos, por la *identidad virtual* y por los estereotipos que construimos en torno a las personas. Consecuentemente, no esperamos, por lo general, a poder constatar las virtudes y placeres que nos podrían proporcionar las personas que de entrada nos desagradan.

Por otro lado y en referencia a los principios de contigüidad y causa – efecto, ellos fácilmente podrían hacer también alusión, a manera de ejemplos, a muchas de las observaciones realizadas en referencia a los efectos contaminantes que poseen las cualidades estigmatizadas.

¹⁰⁴ Hume (1988), p. 250

“(…) El problema es que en determinadas circunstancias se puede utilizar la identidad social de las personas que están con el individuo como fuente de información social de ese sujeto en particular, basándose en el supuesto de que él es lo que los otros son. El caso extremo es, tal vez, la situación de los círculos criminales: una persona con orden de arresto puede contaminar legalmente a todos aquellos que sean vistos en su compañía, exponiéndolos a ser detenidos como sospechosos. De una persona sobre la cual pende una orden de arresto se dice que tiene viruela, y a su enfermedad criminal se la considera contagiosa. (…)”¹⁰⁵

El contenido que esta cita expresa es a todas luces compatible con las afirmaciones que realizó dos siglos antes David Hume: las pasiones que se experimentan respecto de ciertos individuos son transmitidas naturalmente a las personas que están contiguas a ellos como pueden ser el caso de los amigos, de los compatriotas o de los colegas profesionales quienes llegan a compartir, en muchas ocasiones, tanto los créditos como los descritos que unos pocos procuran.

En referencia a la relevancia que adquiere la contigüidad con los objetos de nuestra percepción en la detonación de un conjunto de sensaciones y pasiones violentas, encontramos que Hume y Simmel también coincidirían en este punto. Para Simmel, la proximidad con las personas es una variable indispensable para que reaccionemos con sentimientos decididos, ya sean éstos agradables o desagradables.

“Frente al que está próximo en el espacio, y con el cual nos hallamos en contacto mutuo, en diversas posiciones y estados de ánimo, sin posibilidad de previsión y selección, sólo suelen darse sentimientos decididos; y la proximidad puede ser la base, tanto de la más sublime dicha como de la más insoportable violencia.”¹⁰⁶

En esta misma dirección, Simmel menciona que la introducción de variables racionales o intelectuales en nuestras relaciones con los demás, propicia un enfriamiento pasional.

“La intelectualidad, que por una parte ofrece una base general de mutua comprensión, pone, por otra parte, cierta distancia entre los hombres; al hacer posible la aproximación y

¹⁰⁵ Goffman (2003), p. 63

¹⁰⁶ Simmel (1986), p. 674 - 675

coincidencia de los más alejados, crea, en cambio, una relación objetiva y más fría entre los próximos.”¹⁰⁷

De esta forma, podemos ver que los tres autores a los que hemos hecho referencia en esta tesis: Hume, Goffman y Simmel, tienen en común el hecho de que ellos ponen el acento de la comprensión de las relaciones sociales en la variable espacial de la cercanía o proximidad.

Por otro lado, el principio de causalidad explicaría por qué razón uno tendería a odiar (o por lo menos a expresar nuestras reservas) frente a las personas que comparten lazos consanguíneos con aquella a quien originalmente odiamos. Dicha razón se encontraría, desde la perspectiva de Hume, en el supuesto de que ambos comparten (tanto la persona como sus familiares) el mismo origen causal.

A pesar de que el lazo sanguíneo no sea, en sentido estricto y para los ojos de la ciencia moderna, lo que lleve a extender nuestro odio hacia los familiares de las personas que odiamos; podemos fácilmente pensarnos a nosotros mismos en una situación tal que favorezcamos la distancia con los parientes de quienes odiamos. Es decir, aunque las causas del odio presentadas por Hume puedan ser erróneas desde la perspectiva actual, las consecuencias observables de mantener la distancia o, inclusive, de extender nuestro sentimiento de odio hacia nuevas personas, continúa siendo un fenómeno social vigente.

Finalmente, ejemplos sobre la forma en la que incide la semejanza en el hecho de trasladar nuestra pasión de una persona a otra hay muchos. Es común sentirnos especialmente atraídos o propensos a estrechar lazos de simpatía con quienes son semejantes a las personas que amamos. Por el contrario, es fácil guardar distancia con quienes son semejantes a personas que han contribuido, de forma especial, a generar nuestros sentimientos de disgusto o enojo.

Resulta también interesante poder situar, en este capítulo, una distinción posible entre los signos de prestigio y los signos de estigma. En la propuesta de Hume, es clara la

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 674

alusión a los primeros: las habilidades intelectuales, la fortaleza y belleza física así como todas las posesiones materiales que nos proporcionen comodidades. En contraste, los signos de desprestigio (o de estigma) juegan también un papel importante y de contraste en su teoría.

Uno de los ejemplos más ilustrativos acerca de los signos de desprestigio, que está presente tanto en Hume como en Goffman es el de la fealdad. Hume nos dice que la fealdad es causa natural de desagrado y que en la medida en la que la encontremos asociada a nuestro yo, también será causa de vergüenza.

“Ahora bien, la belleza de cualquier tipo nos produce particular deleite y satisfacción, igual que la fealdad ocasiona desagrado, cualquiera que sea el sujeto en que esté situada, se trate de una cosa animada o inanimada. Por consiguiente, si la belleza o fealdad se encuentran en nuestro propio cuerpo, convertirán ese placer o desagrado en orgullo o humildad, pues en este caso poseen todas las circunstancias necesarias para realizar una perfecta transición de impresiones e ideas.”¹⁰⁸

Goffman por su lado menciona lo siguiente: “La fealdad, por ejemplo, tiene su efecto primero y principal en situaciones sociales, amenazando el placer que, de lo contrario, podríamos sentir en compañía de quien posee dicho atributo. Percibimos, sin embargo, que esta característica no debe tener ningún efecto sobre su idoneidad para realizar tareas solitarias, aunque, claro está, establecemos esta discriminación en prejuicio de dicho individuo simplemente por los sentimientos que nos produce mirarlo”¹⁰⁹. Podemos notar que el efecto que tiene la fealdad en la configuración de las relaciones sociales es decisivo y juega un papel claro de desprestigio para la persona que es percibida de esta manera.

Como señalábamos en el capítulo anterior, cualquier persona quiere evitar las cosas que le generan vergüenza y dentro de ellas se ubican una gama muy amplia de todo lo que genera displacer y odio en los demás, desde las cosas que pueden ser abiertamente perjudiciales hasta las cualidades que pueden ser desagradables de manera más o menos

¹⁰⁸ *Ibíd.*, pp. 417

¹⁰⁹ Goffman (2003), pp. 65

generalizada. El odio que se siente frente a una persona en particular, a partir de realizarle atribuciones de desagrado claras, es experimentado, por la propia persona en cuestión, como una experiencia vergonzosa.

Lo que resulta interesante señalar aquí es la referencia implícita a las formas de *control social*. Para Hume resulta clara la función que cumple la opinión que emiten las demás personas en torno a nuestra conducta y aspecto. De hecho, dicha opinión de alguna forma hace las veces de un tribunal que evalúa la pertinencia de nuestra presencia frente a los demás.

El término *control social* hace aquí referencia al conjunto de exigencias que, a través de expresar desaprobación, le comunican a la persona que es invalidada que no es el tipo de persona que ella debería ser a los ojos de los demás (de acuerdo al tipo de expectativas que ha establecido su *Identidad virtual*). La expresión de insatisfacción debida al incumplimiento de las expectativas suele consistir, precisamente, en hacer notorias las muestras de odio o enojo, frente a las cuales, la persona en cuestión se sentirá incómoda y avergonzada.

Dicho *control social* del que hablamos posee consecuencias coactivas para la persona que es invalidada, pues si dicha persona quiere ser aceptada en los encuentros ocasionales en los que se presenta, debe esforzarse por que sus características correspondan a las expectativas, implícitamente señaladas, por las personas que le rodean. Es decir, las personas no pueden dejar de tomar en consideración las opiniones que en torno a ellas expresan los demás. Este es el sentido al cual queremos referirnos al hablar de *control social*.

En este contexto, Hume reconoce que en la necesidad que tenemos de obtener el visto bueno de los demás y de evitar el descrédito, las personas que se encuentran especialmente sujetas a la desaprobación procuran evitar toda circunstancia social (ya sea el hecho de compartir información o presentarse en ciertos espacios de interacción) que los hagan sentir más vulnerables frente al escrutinio público. Esto es particularmente claro

cuando Hume habla sobre las formas en las que las personas que atraviesan por ciertos infortunios afrontan sus circunstancias de vida:

“Nada es más usual que el que hombres de buena familia pero que atraviesan momentos difíciles, abandonen su patria y amigos, y prefieran buscar su vida en el extranjero realizando oficios humildes antes que permanecer entre quienes conocen su nacimiento y educación. Que no nos conozcan -se dicen- allí donde vayamos. Así no habrá nadie que pueda imaginarse de qué familia procedemos. Nos apartaremos de todos nuestros amigos y conocidos, y de este modo será más llevadera nuestra pobreza y miseria.”¹¹⁰

Aquí podemos notar que el control social implica que una persona que no ha cumplido con las expectativas de quienes conviven frecuentemente con ella (en los distintos aspectos de su vida, como pueden ser, el profesional, el económico, el familiar, etc.) tienen que modificar en algún sentido sus formas o planes de vida.

Goffman señala, a este respecto, que las personas que poseen un estigma y que están sujetas al control social a través de la mala reputación que en torno a ellos se ha creado, pueden reaccionar de diferentes maneras con la finalidad de disminuir la visibilidad de su defecto. Una de las posibilidades que tienen para ello consiste en tratar de corregir o encubrir dicho defecto con el propósito de hacerse pasar por cualquier *persona normal*. Un ejemplo de las incomodidades que genera el hecho de no presentar una imagen que sea congruente con las expectativas de los demás, es el siguiente:

“Qué difícil y humillante es pertenecer a la categoría de los desocupados. Cuando salgo, bajo los ojos porque me siento inferior. Cuando camino por la calle me parece que no puedo ser comparado con un ciudadano corriente, que todo el mundo me señala con el dedo. Instintivamente evito encontrarme con la gente. Los antiguos conocidos y amigos de tiempos mejores han dejado de ser cordiales conmigo. Cuando nos encontramos, me saludan con indiferencia. Ya no me ofrecen un cigarrillo y sus ojos parecen decir: ‘No te lo mereces porque no trabajas’.”¹¹¹

Tanto Hume como Goffman coincidirían en que para que el intento de ocultar su defecto sea exitoso, la persona tiene que tomar en cuenta la información que habitualmente

¹¹⁰ Hume (1988), p. 446

¹¹¹ Goffman (2003), p.29

se emite en torno a ella. Lo anterior le llevaría a conocer de mejor forma en dónde radica exactamente, a los ojos de los demás, su problema y cómo puede enfrentarlo.

“(…) Cuando un individuo decide llevar a cabo un plan de acción relativo al estigma que posee, deberá tomar como punto de partida la información que habitualmente se transmite acerca de él. Así, todo cambio en la manera en que siempre y en todo lugar debe presentarse tendrá, por estas razones, consecuencias fatales”¹¹²

Habiendo denominado, de manera humeana, como odio a nuestra disposición pasional particular que antecede a las reacciones intolerantes y estigmatizables y habiendo explicitado muchas de las condiciones y circunstancias sociales que intervienen en la detonación de las pasiones indirectas en su conjunto, a continuación haremos una caracterización acerca de las dos funciones que desempeña esta pasión.

3.- Las dos funciones prácticas de la pasión del odio

Como se ha visto a partir del conjunto de comparaciones que hemos presentado, el odio es una pasión violenta con la que reaccionamos frente a las personas que nos generan un constante displacer (a partir ya sea de presentarse con cualidades desagradables o atentando abiertamente contra nuestros intereses) lo cual implica que dichas personas son o han sido parte de nuestro horizonte sensitivo y en consecuencia, han despertado nuestra atención, mostrándose, a través de nuestra disposición pasional, con cierto grado de relevancia.

En la parte II del libro II de su *Tratado de la naturaleza humana*, que Hume dedica a explorar las pasiones del amor y del odio, resulta muy clara la manera en la que tanto el mecanismo de asociación de ideas como el tipo de simpatía parcial juegan un papel fundamental en la conformación natural de estos dos sentimientos que generamos respecto de las personas con las que interactuamos.

¹¹² *Ibíd*, p. 63- 64

A continuación veremos cómo esta pasión puede desempeñar dos funciones muy importantes. En primer lugar, como lo sugieren tanto Tito Magri en “Hume on the direct passions and motivation” y Rachel Cohon en “Hume’s indirect passions”, las pasiones indirectas cumplen con un papel evaluativo sobre el carácter de las personas que las pasiones directas no realizan. En este sentido, la pasión del odio no podría ser interpretada simplemente a la manera de un mecanismo ciego de defensa con el que respondemos ante personas o situaciones que nos representan una amenaza, a diferencia del papel que parecen ejercer las pasiones directas.

Por el contrario, las pasiones indirectas son detonadas a partir de la descripción particular y evaluativa que se realiza de la persona en cuestión. En referencia a lo anterior, Magri señala:

“Las pasiones indirectas ejercen su influencia en la mente desde dentro, a manera de sentimientos sentidos en respuesta a los objetos que se presentan bajo ciertas descripciones. Las pasiones directas (y sólo ellas) tienen fuerza motivacional. Ellas pueden darle a la mente un primer impulso para generar tanto el tipo de acción interna como la externa (...) En sí mismas, éstas sólo son impulsos primitivos y vacíos que evitan o persiguen ciertos objetos, esto es, movimientos propensos o adversos de la mente.”¹¹³

Para que las pasiones indirectas (en este caso, el odio) nos brindaran motivos para actuar, resulta necesario que dicha pasión se haga acompañar ya sea de una de las pasiones directas (como la aversión o el miedo) o por lo que Hume denomina *instintos naturales* (como son la benevolencia o el enojo). Sobre este aspecto, Cohon afirma que de hecho existe una relación causal entre ellas. En este caso, el odio despertaría, por ejemplo, nuestra respuesta natural de enojo frente a las circunstancias particulares en las que enfrentamos a las personas que odiamos.

“Los dos instintos del enojo (también llamado resentimiento) y benevolencia (deseo de castigo a nuestros enemigos y de felicidad a nuestros amigos) son constantemente

¹¹³ Magri, Tito. (2008) p. 186. El extracto en español señala lo siguiente: “Indirect passions influence the mind from the inside, as sentiments felt in response to objects under certain descriptions. Direct passions (and they only) have motivational force. They can impart to the mind a first impulse to internal or external action (...) In themselves, they are only primitive, blank impulses to pursue or avoid such objects, that is, propense or averse motions of the mind”.

producidos por el odio y el amor respectivamente y nos mueven directamente a ayudar o a perjudicar a quines amamos u odiamos, sin que haya esperanza alguna de obtener placer o dolor para nosotros mismos.”¹¹⁴

Las dos funciones que podrían ser asignadas a la pasión del odio (a la par de las demás pasiones indirectas) son: en primer lugar, la de ser una forma de evaluación del carácter de la persona lo cual no cuenta con ningún propósito o motivo ulterior y, por otro lado, la de ser el detonador (a partir de hacerse acompañar por las pasiones directas) de los motivos requeridos que nos lleven a contribuir con el beneficio de aquellos que amamos o al daño y perjuicio de quienes odiamos.

A propósito del tipo de evaluación que las pasiones indirectas, entre ellas la del odio, nos permitirían hacer de la persona, Cohon menciona lo siguiente:

“Los sentimientos morales no forman parte del tipo de sentimientos que despiertan y conducen nuestro deseo: ellos no persiguen la consecución de placer o la huida frente al dolor en la persona que los siente, ni tampoco hacen que dirija su atención a sus placeres o dolores eventuales. Ellos son estados psicológicos que, a diferencia de las pasiones directas tales como los deseos y las aversiones, poseen diferente tipo de objeto intencional: éstos se fijan y descansan en la persona que es evaluada”¹¹⁵

La cita anterior nos muestra que el objeto intencional de las pasiones indirectas, en contraste al de las pasiones directas, es el de evaluar, de manera duradera, a una persona a partir de que dichas pasiones indirectas (como el amor o el odio) se sitúen de forma permanente en esa persona. En esta medida, las pasiones indirectas no tienen como parte de su propósito principal el procurar el placer o el desagrado de la persona que los siente, por el contrario, su función es la de emitir un juicio imparcial sobre el carácter de quien es evaluado.

¹¹⁴ Ibíd., p. 164. El extracto en inglés, menciona lo siguiente: “The two instincts of anger (also called resentment) and benevolence (desire of punishment to our enemies, and of happiness to our friends) are consistently produced by hatred and love respectively and directly move us to aid or harm those we love or hate, without the hope of any expectation of pleasure or pain for ourselves”

¹¹⁵ Ibíd. Pág. 177. La cita en inglés señala lo siguiente: “The moral sentiments are not desire – like: they do not pursue pleasure or pain avoidance for the person who feels them nor turn her attention to her own prospective pleasure or pain. They are psychological states with a different kind of intentional object from that of direct passions such as desires and aversions: they fix upon and rest with the person evaluated”

4.- Tipo de evaluación que ejerce la pasión del odio

Ahora bien, ¿qué podría querer significar el hecho de que digamos que el odio es una forma de evaluación del carácter de una persona? ¿Cuál podría ser el contenido que dicha evaluación presentase? Con el propósito de contestar a estas interrogantes y remitiéndonos para ello a los fragmentos en los que Hume habla sobre esta pasión, es posible observar que el tipo de evaluación al que se refiere Cohon, es efectuado a partir de incluir una gama muy amplia de cualidades que definen e identifican a la persona que evaluamos de manera negativa.

La evaluación de la persona que ejerce la pasión del odio como una de sus funciones principales coincide con el conjunto de descripciones y asociaciones que nos ha presentado Goffman a propósito de la interacción social. Dicha evaluación es del tipo que describe a la persona odiada como poseedora ya sea de un carácter, unos motivos, un aspecto o unas posesiones materiales que son intensamente desagradables o perjudiciales para quien las observa.

Podemos observar que el tipo de evaluación que realizamos habitualmente se efectúa a partir de considerar la información social que nos transmite la persona que tenemos enfrente, la cual nos comunica su identidad social y moral a partir de presentarnos sus características y cualidades observables. Lo idóneo o inadecuado de su presencia ante nosotros será evaluado en términos comparativos de acuerdo al lugar que ocupemos en la escala social, al criterio estético que hayamos desarrollado y a las posesiones con las que contemos.

Ahora bien, la evaluación de la que hemos hablado puede ser de dos formas diferentes, dependiendo de la perspectiva desde la que ella se emita. Al hablar sobre la figura del espectador Hume pretende llevar a cabo una distinción posible entre el punto de vista moral e imparcial del que no lo es a partir de distinguir entre las peculiaridades de la pasión del odio que se expresan de manera parcial y que dependen de las circunstancias

particulares en las que se encuentra la persona del tipo de desaprobación (moral) la cual es asumida, precisamente, desde la perspectiva del espectador juicioso.

Si bien las pasiones indirectas como la del odio, son una forma de evaluación del carácter de las personas, dicho tipo de evaluación no podría ser, al menos en la mayoría de los casos, una evaluación de tipo estrictamente moral (general e imparcial, válida para cualquier espectador), pues dicha pasión está fuertemente vinculada al conjunto de atributos y características (como las relacionadas con el aspecto) que son enteramente parciales y que se encuentran fuera del alcance de la evaluación moral (tal y como es conceptualizada por Hume) por las razones que expusimos, a propósito de la vergüenza, en el capítulo anterior¹¹⁶.

Es posible llegar a esta última conclusión a partir de reparar en los ejemplos más comunes que Hume establece a propósito de la pasión del odio. Dichos ejemplos tienen que ver con los sentimientos parciales que uno desarrolla frente a las cosas que natural y circunstancialmente nos afectan: las peculiaridades de la personalidad de nuestros enemigos (sean estas benéficas o perjudiciales en sí mismas), el amor a la patria que nos hace odiar a la nación enemiga en el contexto de una guerra (tenga ésta o no motivos justificables para batirse con la nuestra), los efectos de los daños que reciben las personas cercanas a nosotros cuyas impresiones se nos transmiten inmediatamente a través de la simpatía y los cuales también nos llevan a odiar, etc.

A propósito de lo difícil que resulta atribuir mérito alguno a nuestro enemigo, Hume menciona:

¹¹⁶ Sin embargo, es necesario enfatizar que lo que sí podría ser sujeto a evaluación moral por parte de un tercero es la moralmente injustificable reacción de odio que emite una persona frente a otra cuando ella detecta en la segunda ciertas cualidades de su aspecto o de su carácter que le parecen desagradables o repulsivas. Como vimos, al ser este desagrado producto de un tipo de evaluación estética, lo que de ello se sigue, como consecuencia, es que la persona que lo siente no tiene justificación moral alguna para expresarlo como si dicho desagrado fuese producto de la evaluación general e imparcial que se puede realizar del carácter de la persona.

“(…) si el general de nuestros enemigos sale victorioso, difícilmente le concedemos carácter o figura humana. Es un hechicero que tiene comunicación con los demonios, como se decía de Oliver Cromwell y del Duque de Luxemburgo.”¹¹⁷

Por otro lado, el filósofo escocés también menciona que la intención desfavorable que una persona pueda sostener frente a nosotros constituye una de las posibles fuentes de nuestro odio. Sin embargo, él también es claro respecto de que la variable que adquiere prioridad en la capacidad de generar dicha pasión está dada a partir de la consideración relativa a que las características desagradables con las que se nos presenta la persona odiada deben de ser tenidas como duraderas o inherentes a su carácter para que nuestro odio sea duradero.

“Si la cualidad que en la otra persona nos agrada o desagrade es constante e inherente a su carácter, causará amor u odio con independencia de la intención. Si no lo es, se precisará entonces de un conocimiento previo o intención para que su cualidad produzca en nosotros estas pasiones.”¹¹⁸

Por lo que nos ha dicho Hume, esta última variable (la permanencia o inherencia de las características desagradables respecto del carácter de la persona) coloca a la intención deliberada que la persona que odiamos pueda tener en dañarnos en un segundo plano de relevancia cuando queremos explicar el origen que nuestro sentimiento de odio pudo haber tenido.

Por otro lado, Hume siendo fiel a su apuesta no cognitiva en la explicación que nos da sobre las pasiones humanas, menciona que cualquier daño o agravio (intencional o no) que recibamos de una persona, contribuye a detonar nuestro odio y no es sino hasta después de generada dicha pasión que inicia la búsqueda por los motivos o razones que nos han llevado a odiar.

En esta misma dirección, el autor también señala que el clamor o la exigencia de que se nos haga justicia ante los actos de arbitrariedad que se perpetúen en nuestra contra, se originan en nuestra pasión del odio, la cual ha estimulado suficientemente nuestro

¹¹⁷ Hume (1988), p. 478

¹¹⁸ *Ibíd.* Pág. 480

ánimo y nos ha colocado en una situación emotiva adecuada que nos ha llevado a emitir dicha exigencia.

A pesar de lo anterior, Hume menciona que cuando existen razones de justicia y equidad que llevan a castigar a una persona, si ésta es razonable, podrá ver reducida su cólera en la medida en la que ella entienda las razones y los principios que se antepusieron para imponerle la pena. Sin embargo, el autor también reconoce que llegar a una conclusión de este tipo, con el cambio correspondiente de disposición pasional, es algo sumamente complicado de realizar ya que nuestra tendencia natural consiste en procurarnos el mayor placer y bienestar y el de evitar cualquier tipo de dolor o daño, independientemente de si éste posee o no algún fundamento.

“Pocos criminales existen que no guarden rencor a la persona que les acusa o al juez que les condena, a pesar de ser conscientes de que se lo merecen. De igual modo, nuestro antagonista en un pleito o nuestro rival en cualquier tarea son tenidos comúnmente por enemigos, a pesar de que, si reflexionáramos un instante, tendríamos que reconocer que sus motivos son en todo tan justificables como los nuestros.”¹¹⁹

La cita anterior nos lleva a pensar que, después de todo, cierto tipo de consideraciones racionales sí ejercen una cierta influencia en nuestra disposición pasional, por lo menos en lo que toca a las pasiones indirectas. Sin embargo, el orden en que ellas se sitúan recíprocamente es claro: las razones y argumentos siempre se colocan después de las pasiones y ellas muchas veces no logran modificar o influir significativamente a las segundas de modo que el efecto pasional sea distinto al que originalmente se había tenido.

En lo que respecta a esta pasión, como a muchos otros aspectos de la vida humana, Hume trata de serle fiel a la forma en la que las pasiones emergen a manera de *existencia original* y reconoce que en la gran mayoría de los casos actuamos guiados por sus estímulos, haciendo, por lo general, caso omiso de las razones o argumentos que puedan contravenirlas.

¹¹⁹ *Ibíd.* Pág. 482

De esta forma, es posible notar, una vez más, la influencia tan importante que las pasiones ejercen en nuestro entorno social. Si los seres humanos estuviéramos desprovistos de pasiones, las razones por sí solas no podrían configurar el entramado moral e institucional en el que vivimos. Es sólo en la medida en la que gozamos de motivos pasionales para actuar que las razones pueden desempeñar algún rol.

5.- Contrastes entre el desagrado y el odio: la relevancia del criterio estético

En la sección anterior mencionamos que las pasiones indirectas se acompañan, en ocasiones, de ciertas pasiones directas. El resultado de dicha conjunción es que las pasiones indirectas, como es el caso del odio, pueden verse reflejadas en otras pasiones directas como el enojo, el miedo o la aversión. La consecuencia que se puede desprender de lo anterior es que la pasión del odio, más allá del papel evaluativo que ejerce, puede suscitar también una amplia variedad de disposiciones respecto de la persona odiada.

En el caso de Simmel, como vimos, nuestra disposición desfavorable frente a los demás está dada por nuestra reticencia al contacto físico, la cual nos lleva a alejarnos de las personas que, como decía Magri, ubicamos bajo una determinada descripción (Simmel aludía particularmente a la relación de aversión suscitada por el burgués respecto de la presencia del obrero quien expedía el olor típico de quien concluye penosas jornadas laborales).

En este contexto, resulta necesario explicar de qué manera las personas transitan del desagrado que encuentran en las cualidades de la persona hacia el odio.

En primer lugar, recordemos que, como dijimos más arriba, el displacer que se reconoce como una cualidad permanente e inherente del carácter o del aspecto de una persona, es la causa del odio. Ahora bien, ¿cómo llegamos a la conclusión de que dichas características desagradables son permanentes en una persona y de que siempre que estemos frente a ella reaccionaremos con las mismas muestras de desagrado?

La pregunta anterior puede ser contestada a partir de que establecemos una relación causal entre nuestras muestras de desagrado y las características visibles con las que dicha persona se nos muestra. A propósito de lo anterior, en el primer capítulo explicábamos el significado del concepto de causa en Hume: “causa es un objeto precedente y contiguo a otro, y unido de tal forma con él que la idea del uno determina a la mente a formar la idea del otro, y la impresión del uno a formar una idea más viva del otro.”¹²⁰

De este modo, la causa de nuestro odio, a diferencia del desagrado pasajero o circunstancial que también podemos generar en un momento dado, está en que a lo largo de la experiencia que hemos adquirido de nuestra presencia en ciertos lugares públicos en donde, a diferencia de los lugares privados, no interactuamos con cierto tipo de personas debido a que hayamos elegido hacerlo; hemos podido constatar una serie de cualidades que nos resultan consistente y regularmente desagradables en los demás. Esta conclusión, en consecuencia, la hemos conseguido a partir de efectuar una inducción.

Hume reconoce que cualquier objeto podría fungir, en un momento dado, y para nuestra imaginación, como causa de cualquier otro. Sin embargo, para que podamos atribuir como causa real de nuestro odio a ciertas cualidades presentes en las personas, es necesario que sigamos ciertas *reglas generales*, como Hume nos lo ha dejado en claro en el Libro I de su *Tratado*.¹²¹

Ahora bien, hemos aprendido a discernir entre el tipo de cualidades que son pasajeras en una persona de las que no lo son también a partir de realizar un ejercicio de inducción y de la experiencia adquirida a través de la convivencia generada con un sinnúmero de personas a lo largo de nuestra vida.

Por otro lado, existen elementos que nos llevan a suponer que el odio es una pasión que puede tener origen (al igual que el caso de la vergüenza) en juicios de tipo estético ya que como lo menciona Townsend, el gusto, a diferencia de las meras impresiones de

¹²⁰ Hume (2003), p. 253

¹²¹ En el primer capítulo se mencionan cuáles son estas reglas generales

sensación, conlleva una cualidad afectiva que es la que nos permite poder transitar de las sensaciones agradables, desagradables, o las que nos son indiferentes hacia una única respuesta pasional y emotiva previsible frente a ciertas cualidades permanentes del aspecto o carácter de una persona, respuesta que ciertamente puede consistir en la sensación y expresión de odio.

“El gusto más que cualquiera de los otros sentidos, depende directamente del placer o del desagrado sensual. El ojo y el oído proveen imágenes que pueden ser neutrales. Pero el gusto conlleva consigo una cualidad afectiva. El gusto opera a través del deseo y ahí, la analogía con la experiencia física es útil. Hume argumenta que el efecto de la belleza es hacer que uno se aproxime o desee un objeto.”¹²²

Esta cualidad afectiva nos hace, a su vez, tener una disposición muy específica frente al tipo de personas que cuentan, visiblemente, con características poco deseables, disposición que le brinda homogeneidad y le resta contingencia a la respuesta que podemos manifestar frente a cierto tipo específico de cualidades desagradables.

De manera que el gusto, a diferencia del mero displacer, es lo que nos permite sostener una respuesta regulada frente a lo que nos resulta desagradable. Esto no significa de ninguna forma que nuestro gusto (o cualidad afectiva) no pueda variar y con él, nuestra respuesta frente al objeto de odio, pero lo que se pretende aclarar aquí es cómo el odio se conforma a partir de un conjunto considerable de experiencias en las que una determinada persona nos ha resultado ser sumamente desagradable y las cuales nos han llevado a formar, en torno a ellas, una cualidad afectiva.

5.1. La conformación del criterio estético a partir de las variables sociales

En este contexto, uno podría preguntarse cómo es posible que frente a ciertos rasgos físicos que se consideran típicamente desagradables, como en el ejemplo de la

¹²² Townsend (2001), p. 185. El extracto en inglés menciona lo siguiente: “Taste more than any of the other senses, depend directly on sensual pleasure or unesiness. The eye and the ear provide images that may be neutral. But taste carries with it its affective quality directly. Taste also operates through desire, and there, too, the analogy with physical experience is helpful. Hume argues that the effect of beauty is to make one approach or desire something.”

malformación física, una buena parte de la gente comparta (tanto al interior de una sociedad como de manera más o menos generalizada) una misma disposición y por tanto, una expectativa comparable de obtener un mismo placer o displacer frente a ellos.

La respuesta a la pregunta anterior es, principalmente, de índole social. Cuando Townsend trata de explicar la posibilidad de la constitución del estándar de gusto en la propuesta estética humeana, a pesar de que el mismo Hume deja en claro en su ensayo *Sobre el estándar del gusto* que, en última instancia, algo como *lo bello* considerado en sentido universal y por encima de las sensaciones de agrado particular, no existe, esto es lo que Townsend nos dice:

“(…) Estos estándares son naturales sólo en la medida en la que son el producto de nuestra necesidad de juzgar y evitar el caos en el gusto. Tal y como sucede en otros casos de contrato social, cedemos parte de nuestra independencia estética con el objetivo de obtener un estándar de gusto. El único matiz que aquí se presenta es el de que en cuestiones estéticas uno corre menos riesgo que en los aspectos normativos. El riesgo es mucho mayor en los juicios morales, y sólo el optimismo de Hume sobre la uniformidad de la naturaleza humana da a la moral un fundamento más universal y uniforme.”¹²³

En la cita anterior, Townsend sugiere que la razón por la que acoplamos nuestro gusto particular a las reglas de un estándar se encuentra en la necesidad (implícita) de generar algún tipo de arreglo o acuerdo con las demás personas con las que interactuamos.

Sin embargo, a lo que Hume hace mención explícita a largo de su *Tratado* es a nuestra ansia permanente de fama y de obtener una buena reputación a partir de la evaluación que, de nuestra persona y de nuestro gusto, hacen los demás. De esta forma, las coincidencias a las que podemos llegar con otras personas sobre lo que se considera virtuoso o bello es a partir de la influencia que su opinión ejerce inevitablemente en nosotros a través de simpatizar con sus sentimientos e inclinaciones.

¹²³ *Ibíd.* p. 194. El extracto en inglés menciona lo siguiente: “(…) Those standards are natural only in so far as they are the product of our need to judge and avoid the chaos of taste. As with other forms of social contract, we surrender part of our aesthetic independence in order to attain a standard of taste. The only mitigation here is that in aesthetic matters, one risks less than in other normative realms. The risks are much higher in moral judgements, and only Hume’s optimism about the uniformity of human nature gives morals a more universal, and thus a more uniform foundation”

Uno podría pensar que los sentimientos que nos son comunicados por simpatía no tendrían por qué ser tan decisivos en la conformación de nuestro criterio estético o valorativo, sin embargo, Hume piensa que su influencia sí es considerable:

“Ni en sí misma ni en sus consecuencias existe cualidad de la naturaleza humana más notable que la inclinación que tenemos a simpatizar con los demás, y a recibir al comunicarnos con ellos sus inclinaciones y sentimientos, por diferentes y aun contrarios que sean a los nuestros. Esto se aprecia claramente en los niños, que admiten implícitamente cualquier opinión que se les proponga. Pero no son sólo los niños: hombres de gran juicio y entendimiento encuentran muy difícil seguir su propia razón e inclinaciones cuando éstas se oponen a las de sus amigos y compañeros habituales.”¹²⁴

Lo que parece estar de fondo en este planteamiento es la referencia al hecho social que consiste en asignar, de manera práctica, una gran importancia a la opinión que se expresa socialmente sobre las características que deben de ser tenidas como bellas.

Esto último nos revela que, más allá de las razones o motivos que tengan las personas para preferir un determinado criterio de gusto sobre otro, la presión social, si bien no es una variable determinante en la elección del gusto, juega sin duda un papel significativo a la hora de tratar de explicar la predominancia de cierto estándar de gusto frente a otro.

De hecho, uno no podría seriamente plantear, como cuestiones independientes, el ejercicio individual de identificar el objeto bello respecto de la explicación sobre la influencia que el entorno social ejerce en ello. Esto es así ya que en el tipo particular de disposición que adquirimos respecto de los objetos de nuestro entorno siempre está presente la variable de explicación social, como lo hemos ya enfatizado en las secciones anteriores.

A partir de lo anterior, la conclusión a la que podemos llegar es la de que tanto el placer como el displacer no se generan de manera discrecional o inexplicable. Por el contrario, son parte de una concatenación de impresiones e ideas a lo largo de fases

¹²⁴ Hume (1988), p. 439

sucesivas que desembocan en nuestra respuesta regulada de placer o dolor frente a los mismos tipos de objetos.

Una de las consecuencias prácticas que la presión social ejerce es, además de la señalada, la coacción social o la auto-coacción (el sentimiento de vergüenza). Como menciona Townsend, el mal gusto es, en la medida en la que se le considera parte del carácter de la persona, sujeto al escrutinio de los demás.

Además de esto último, el conocimiento del estándar de gusto es también uno de los elementos que nos llevan a esperar de los demás un tipo particular de reacción frente a las propias cualidades, las cuales serán, inevitablemente, evaluadas. En referencia a la persona estigmatizada, Goffman señala:

“Las pautas que ha incorporado de la sociedad más amplia lo habilitan para mantenerse íntimamente alerta frente a lo que los demás consideran como su defecto, hecho que lo lleva de modo inevitable, aunque solo sea esporádicamente, a aceptar que, por cierto, está muy lejos de ser como en realidad debería. La vergüenza se convierte en una posibilidad central, cuando el individuo percibe uno de sus atributos como una posesión impura de la que fácilmente puede imaginarse exento. (...) El individuo también puede llegar a odiarse y denigrarse a sí mismo cuando está frente al espejo”¹²⁵

Es necesario hacer notar que una de las consecuencias adicionales que tiene la pasión del odio es la de detonar también la pasión de la vergüenza en la medida en la que ellas guardan una relación directa. La primera podría ser ubicada como la causa de la segunda en la medida en la que aquellas cualidades desagradables o perjudiciales que generan odio en terceras personas, hecho que comunican eficazmente, producen vergüenza de manera inevitable en quien las posee.

6.- Conclusión

A lo largo del presente capítulo se ha buscado presentar un conjunto de variables de índole social que ayuden a explicar las causas de la intolerancia en el odio y en la imposición de estigmas. Hemos hecho un esfuerzo por mostrar hasta qué punto son comparables, por un lado, la forma en la que David Hume aborda el tema tanto del

¹²⁵ Goffman (2003), p. 18

surgimiento como del comportamiento de la pasión del odio (a través de las muchas relaciones que guarda con los intereses y afectos particulares de las personas) y, por otro lado, el conjunto de descripciones sociológicas que nos presenta en mayor medida Erving Goffman y en menor medida, Georg Simmel.

En la sección primera se abordaron los motivos que expresa Hume a propósito de por qué nos afecta la percepción de ciertas cualidades en las personas. Se mencionó que dicho desagrado proviene de poder identificar las cualidades que, estando asociadas a la persona de manera estrecha o definitiva, contribuyen a disminuir su propia calidad de vida o afecta, de alguna manera, a la de los demás. Este desagrado es comunicado al resto a través de simpatizar con las sensaciones de desagrado o inconveniencia que expresa la persona.

Al mismo tiempo, en la sección segunda se caracterizó a la pasión del odio como pasión indirecta y se presentaron las fuentes principales que contribuyen a detonarla. Ellas son las siguientes: la primera consiste en el hecho de recibir, sensitivamente, un tipo de impresiones desagradables provenientes de las cualidades visibles que nos presentan los demás. En segundo lugar, nuestro sentimiento de odio puede ser detonado a partir de simpatizar ya sea con los propios malestares de la persona a la que odiamos o con los sentimientos de las personas que interactúan habitualmente con ella y, en tercer lugar, mencionamos que el odio también se produce a partir del efecto que posee tomar en cuenta la opinión, que en torno a dichas cualidades, emiten los demás.

Adicionalmente, fueron señaladas algunas circunstancias sociales en las que la pasión del odio o la imposición de estigmas hacen su aparición a partir de lo que Hume denominaría *asociación de impresiones e ideas*. Como hemos ya señalado, este principio explica por qué es posible transmitir nuestras pasiones de una persona a otra a través de la semejanza, la proximidad o contigüidad y la causalidad que comparten entre sí.

Se hizo también referencia a la importancia que adquiere el hecho de generar una serie de impresiones sensibles (*impresiones de sensación* en terminología humeana) en el

proceso de detonar nuestro odio. Finalmente, se mencionaron algunas nociones que pueden ser halladas (de forma implícita o explícita) en las propuestas de los autores aquí señalados.

Dichas nociones son, por ejemplo, la de *Identidad social virtual y efectiva*, la de *contaminación*, la de *información social* y la de *control social*, las cuales reflejan que, entre las propuestas que se han manejado, existen ciertas semejanzas en el tratamiento del problema que permiten pensar que ellas comparten conclusiones equivalentes sobre la forma moralmente parcial en la que se produce la interacción social.

Por otro lado, en la sección tercera se abordaron las dos funciones principales que posee la pasión del odio. La primera consistente en ser una pasión que, a la par del resto de las pasiones indirectas, cumple el papel de evaluar a las personas que fungen como los objetos intencionales de dicha pasión y la segunda que consiste en el hecho de constituirse como la causa de las pasiones directas (aversión, miedo, enojo) las cuales nos llevan a beneficiar o perjudicar a quienes amamos u odiamos.

En la sección cuarta se analizó cuál es el tipo de evaluación que ejerce la pasión del odio y se mencionó que dicha pasión no puede ser ubicada como aquella que realizaría el espectador juicioso. Por el contrario, el conjunto completo de variables que intervienen en la pasión del odio nos lleva a suponer que dicha evaluación no se emite desde un punto de vista imparcial y lo que evalúa es el grado de aprecio al que una persona puede ser acreedora de acuerdo a sus características y circunstancias de vida.

Finalmente, en la sección quinta se buscó realizar un contraste entre el desagrado y el odio, haciendo notar que la conformación de una cualidad o disposición afectiva frente a las personas que nos producen desagrado es esencial para la generación de la pasión del odio, como una pasión que, a diferencia del desagrado, nos permite adoptar una respuesta consistente y regulada frente a las personas que nos provocan aversión. En este contexto, se hizo también alusión al papel que desempeña el criterio estético en la disposición placentera o desagradable que asumimos frente a los diferentes tipos de personas con las que nos relacionamos.

Conclusiones generales

A partir de los tres capítulos que hemos presentado, podemos intentar enunciar algunas conclusiones en relación tanto al método que hemos elegido como al tema de nuestro interés.

Es necesario señalar, en primer lugar, que la pretensión principal de la tesis fue la de poner a consideración las formas en las que la intolerancia social se puede expresar desde la perspectiva descriptiva que presentan David Hume y, en menor medida, los sociólogos Erving Goffman y Georg Simmel.

Desde esta perspectiva, se analizaron los orígenes y las funciones que poseen la pasión de la vergüenza, por un lado, y la del odio, por otro. A partir de ello, es posible notar que estas pasiones comparten el hecho de originarse en la percepción (ya sea por parte del sujeto que las posee o de los demás espectadores) de una serie de cualidades desagradables de una índole muy variada. A lo largo de los tres capítulos que componen esta tesis vimos que estas pasiones pueden ser detonadas por ciertos objetos externos asociados con la persona a la que se dirige la pasión, por determinadas características físicas y hábitos particulares que definen e identifican a la persona que los ejerce y, finalmente, también por los efectos desfavorables que pueden tener nuestras acciones para los demás o nuestra tendencia a comportarnos de ciertas maneras. De esta forma, estas pasiones no sólo señalan las cosas que son estrictamente dañinas para los demás, o que invaden la esfera de sus intereses como señala Mill, sino que son también el resultado natural de la estimación estética particular que se realiza en torno a qué tan desagradables pueden ser en general dichas cualidades.

Sin embargo, este desagrado a pesar de no estar basado en un juicio imparcial tiene efectos de reprobación muy claros, los cuales son mostrados por Hume a través de los múltiples ejemplos presentes tanto en el *Tratado de la naturaleza humana* como en las *Investigaciones sobre los principios de la moral*. El odio que producimos frente a estas cualidades y con el cual evaluamos a la persona que las presenta, también nos lleva a sentir otras pasiones relacionadas, como la del enojo o la del miedo, que como sostiene Cohon,

nos llevan a su vez a promover el mal o el daño de la persona a la que odiamos, de manera que el desagrado tiene consecuencias de exclusión y daño explícito para la persona que es evaluada de manera negativa. Desde esta perspectiva, la intolerancia consistiría en la manifestación de reprobación que expresan las personas cuando no existe un juicio moral de por medio que, junto con sus exigencias, pueda justificar la expresión de dicha reprobación.

A partir de ubicar las características que se perciben como la fuente principal de nuestro desagrado, es interesante observar que ellas coinciden (generalmente) con las cualidades que, de acuerdo con Goffman, se estigmatizan en la mayoría de las sociedades. La relevancia que tiene el hecho de retomar la figura del estigma es que ésta nos revela que existen consecuencias muy específicas generadas al momento de percibir las cualidades de las personas que nos resultan desagradables: dichas cualidades despiertan normalmente una serie de reacciones de rechazo claras que son, inclusive, susceptibles de ser transferidas o contagiadas a las personas cercanas de aquélla en la que originalmente se presentaron.

De ahí que a partir de esta caracterización realizada sobre las pasiones tanto de la vergüenza como de la del odio y del análisis de la figura del estigma, haya sido posible hablar de intolerancia social. Lo interesante de la perspectiva desde la que se abordó el tema fue que pudimos observar que estas dos pasiones indirectas (al igual que el resto de las pasiones) están sujetas a una serie de mecanismos naturales (la perspectiva sociológica actual hablaría de mecanismos sociales y no de mecanismos naturales como lo hace Hume) como son la *asociación de ideas* y la *simpatía*, los cuales regulan los límites y alcances de estas dos pasiones, mostrándolas menos sujetas a los controles racionales o intencionales de lo que uno normalmente podría suponer.

No es a partir de la elección desinteresada de simpatizar con ciertas personas como la simpatía puede llevarnos a sentir indistintamente cualquier pasión ajena, por el contrario, vimos que Hume presenta de manera clara que dicho mecanismo está sujeto a realizarse de manera mucho más efectiva con las personas que son cercanas a nosotros que con las lejanas.

Por otro lado, los múltiples ejemplos que se mencionaron en el tercer capítulo a propósito de la forma en la que, en un contexto de socialización, uno reacciona frente a las sensaciones de desagrado dan cuenta de que ante dichas sensaciones, uno difícilmente sostiene un ejercicio de deliberación muy detallado que nos lleve a reaccionar en una dirección o en otra. En contraste, el proceso a través del cual se detonan nuestras pasiones es presentado por Hume como efectuándose de manera casi automática y estando regulado por mecanismos naturales sobre los que tenemos muy poca influencia intencional.

Al respecto, me gustaría mencionar que el interés que tuve en recuperar esta perspectiva se debe a que estoy de acuerdo con buena parte de sus conclusiones. Es decir, me parece que uno puede confirmar la presencia de ciertas variables como la de la *asociación de ideas* y la de la *simpatía* en la forma en la que se lleva a cabo la interacción social efectiva y cotidiana, en donde podemos encontrar que lo que adquiere mayor relevancia en las relaciones humanas está relacionado principalmente con las sensaciones de placer y de desagrado (en sus múltiples versiones) que obtenemos al interactuar con otras personas.

Como parte de la explicación de dicho proceso en el que se detonan nuestras pasiones y con la pretensión de ilustrar hasta qué punto él dista de ser influido por consideraciones racionales, se mencionan algunas variables que (estando presentes de alguna u otra forma en Hume, Goffman y Simmel) intervienen en su comportamiento.

Algunos ejemplos que dan cuenta de ellas son: el tipo de *comparación* que entre sí realizan las personas y que las llevan a producir determinadas pasiones (amor, odio, orgullo o vergüenza) al ubicarse comparativamente por encima o por debajo de la valía o del estatus que se les atribuye a las demás personas con las que interactúan; la noción de *contagio o contaminación* que interviene indicando cómo las pasiones se transfieren de una persona a otra sin que en ello intervenga una noción de mérito o responsabilidad; la relevancia que adquieren los principios de *asociación de impresiones e ideas* como son la *contigüidad*, *la semejanza* y *la causa – efecto* también analizados en el contexto de explicar

cómo se trasladan nuestras pasiones de un objeto intencional a otro; las nociones sociales de *información social* y *control social* a partir de las cuales podemos anticipar el amor o el odio que una persona determinada nos producirá en un encuentro ocasional, así como las expectativas que frente a las distintas categorías de personas generamos habitualmente de forma no intencional; y finalmente, la relevancia que adquiere el hecho de que ante la evaluación que hacemos de los caracteres y apariencias prevalezca una *perspectiva relacional* entre la postura de la persona que las observa y la de quien está siendo evaluada, perspectiva sin la cual, como hace notar Goffman, no podríamos contrastar las actitudes y reacciones de los “normales”, frente a la de aquellos que son estigmatizados.

En referencia a la pasión de la vergüenza, se puede notar que las cosas por las que nos encontramos proclives a sentirnos avergonzados, son también producto de la estimación que realizan las personas a nuestro alrededor, estimación que muchas veces no es conducida por la evaluación imparcial y desinteresada que el espectador juicioso puede realizar con base en consideraciones sobre el daño o perjuicio que ciertos caracteres provocan. Este tipo de evaluación imparcial contrasta con la evaluación estética y parcial que hacen las personas de lo que simplemente encuentran placentero o desagradable y que las llevan además de a manifestar desagrado, a reaccionar de forma violenta frente a este tipo de cualidades. A este respecto, es igualmente claro que la persona avergonzada no decidió sentirse de este modo ante la evaluación objetiva que realizó ella misma sobre las desventajas o inconvenientes que sus propias cualidades le reportan, sino que vimos que las pasiones del odio y de la vergüenza se encuentran estrechamente conectadas entre sí, por lo que también en la configuración de esta última pasión se encuentra presente el desagrado que expresan los demás.

De esta manera, la pretensión de la presente tesis fue la de presentar una propuesta novedosa al tratamiento sobre el tema de la intolerancia social que permitiera cuestionar la forma en la que tradicionalmente se le ha abordado suponiendo que ella forma parte de un problema de racionalidad más amplio. Por el contrario, intenté mostrar que desde la perspectiva descriptiva que de la moral nos ofrece el filósofo escocés David Hume, es posible observar que en el desarrollo de nuestros afectos y pasiones intervienen

escasamente consideraciones racionales ya que buena parte de nuestras reacciones y disposiciones están guiadas por ciertos mecanismos tanto naturales como sociales que nos dan una explicación plausible de por qué nuestras pasiones de amor, odio, orgullo y vergüenza se conducen de determinadas maneras y no de otras.

Bibliografía

- Abramson, Kate (2008). “Sympathy and Hume’s spectator - centered theory of virtue” en: Elizabeth S. Radcliffe (Coord.) *A companion to Hume*. Blackwell Publishing, Oxford.
- Aron, Raymond (2004). *Las etapas del pensamiento sociológico*. Tecnos, Madrid.
- Baier, Annette C. (2008). “Enquiry concerning the principles of morals: incomparably the best?” en: Elizabeth S. Radcliffe (Coord.) *A companion to Hume*. Blackwell Publishing, Oxford.
- Baier, Annette C. (1995). *Moral prejudices, Essays on Ethics*. Harvard University Press, Cambridge Massachusetts.
- Baillie, James (2000). *Hume on morality*. Routledge philosophy guidebook, New York.
- Brand, Walter (1992). *Hume’s theory of moral judgement. A study in the unity of A Treatise of human nature*. Klower Academic Publishers, Netherlands.
- Castilla del Pino, Carlos (2002) “Odiar, odiarse: el trabajo del odio” en Castilla del Pino, Carlos (Coord.) *El odio*. Tusquets Ensayo, Barcelona.
- Cohon, Rachel (1994). “On an Unorthodox Account of Hume’s Moral Psychology”. *Hume Studies* Volúmen XX, Número 2 (Noviembre) pp. 179- 194.
- Cohon, Rachel (2008). “Hume’s indirect passions”, en Elizabeth S. Radcliffe (Coord.) *A companion to Hume*. Blackwell Publishing, Oxford.
- Darwall, Stephen (1995). *The british moralists and the internal ought 1640 – 1740*. Cambridge University Press, Cambridge Massachusetts.
- Darwall, Stephen (1994). “Hume and the invention of utilitarianism” en Stewart M. A. y Wright John P (Coords) *Hume and hume’s conexions*. The Pennsylvania State, University Press, University Park, Pennsylvania.
- Dieterlen, Paulette (2006). “Sobre la (in)tolerancia: un ejemplo” en: Mark Platts (coord.) *Conceptos éticos fundamentales*. Instituto de Investigaciones Filosofías, UNAM, México.
- Feinberg, Joel (1980). “Harmless immoralities and offensive nuisances”, en: *Rights, justice and the bounds of liberty*. Princeton University Press, Princeton.

- Fate Norton, David (1993). “Hume, human nature, and the foundations of morality”, en Fate Norton, David (Coord.) *The Cambridge companion to Hume*. Cambridge University Press. Cambridge Massachusetts.
- Finlay, Christopher, J (2007). *Hume’s social philosophy. Human Nature and Commercial Sociability in A Treatise of Human Nature*. Continuum International Publishing Group, New York.
- Goffman, Erving (2003). *Estigma, la identidad deteriorada*. Amorroutu editores, Buenos Aires.
- Hume, David (1990). *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*. Anthropos. Barcelona.
- Hume, David (2008) *A Treatise of human nature*. Oxford University Press, New York.
- Hume, David (1988). *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos, Madrid.
- Hume, David (2007). *Investigación sobre el conocimiento humano. Investigación sobre los principios de la moral*. Tecnos, Madrid.
- Hume, David (1989). *La norma del gusto y otros ensayos*. Nexos. Barcelona.
- Hume, David (2008). *Ensayos morales y literarios*. Tecnos, Madrid.
- Jones, Peter (1993). “Hume’s literary and aesthetic theory” en Fate Norton, David (Coord.) *The Cambridge companion to Hume*. Cambridge University Press, Cambridge Massachusetts.
- Karlsson, Mikael M (2006). “Reason, passion, and the influencing motives of the will”, en Saul Traiged (Coord.) *The Blackwell guide to Hume’s treatise*,. Blackwell publishing. Oxford.
- King, James (1999). “Pride and Hume’s sensible knave”. *Hume Studies* Volúmen XXV, Números 1 y 2 (Abril/Noviembre) pp. 123- 138
- Kosgaard, Christine M (1999). “The general point of view: love and moral approval in Hume’s ethics”. *Hume Studies*. Volúmen XXV, Números 1 y 2, (Abril/Noviembre), pp, 3- 41.
- Kosgaard, Christine M (2000). *Las fuentes de la normatividad*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.

- Le Breton, David (2000). *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Le Breton, David (1998). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Locke, John (1999). *Ensayo y carta sobre la tolerancia*. Alianza editorial, Madrid.
- Mackie. J.L. (1980) *Hume's moral theory*. Routledge & Kegan Paul. Londres.
- Magri, Tito (2008). "Hume on the direct passions and motivation", en Elizabeth S. Radcliffe (coord.) *A companion to Hume*. Blackwell Publishing, Oxford.
- McIntyre, Jane L (2006). "Hume's "New and extraordinary account of the passions", en Saul Traiger (coord.) *The Blackwell guide to Hume's treatise*. Blackwell publishing. Oxford.
- Mendus, Susan (1989). *Tolerance and the limits of liberalism*. Humanities Press International, USA.
- Mill, John Stuart (2003). *Sobre la libertad*. Alianza editorial, Madrid.
- Montesquieu (2004). *Del Espíritu de las Leyes*. Tecnos, Madrid.
- Nussbaum, Martha C (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Paidós, Barcelona.
- Nussbaum, Martha C (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Editorial Katz. Buenos Aires.
- O'Day, Ken (1994). "Hume's distinction between the natural and artificial virtues". *Hume Studies* VolúmenXX, Número 1 (Abril) pp. 121- 142
- Palter, Robert (1995). "Hume and Prejudice". *Hume Studies* Volúmen XXI, Número 1 (Abril), pp. 3-24.
- Penelhum, Terence (1993). "Hume's moral psychology" en Fate Norton, David (Coord.) *The Cambridge companion to Hume*. Cambridge University Press, Cambridge Massachussets.
- Rawls, John (2000). *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Paidós surcos, Madrid.
- Rivera Castro, Faviola (2006). "Hume y la obligación moral", en Mark Platts (coord.) *Conceptos éticos fundamentales*. Instituto de Investigaciones Filosofías, UNAM, México.

- Simmel, Georg (1986). *Sociología, Estudios sobre las formas de socialización*. Tomo 2, Alianza Universidad, Madrid.
- Slote, Michael (2007). *The Ethics of Care and Empathy*. Routledge, New York.
- Stroud, Barry (2005). *Hume*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.
- Taylor, Jacqueline (2008). “Hume on beauty and virtue”, en Elizabeth S. Radcliffe (coord.) *A companion to Hume*. Blackwell Publishing, Oxford.
- Townsend, Dabney (2001). *Hume’s aesthetic Theory*. Routledge studies in eighteenth century philosophy, Londres.
- Voltaire (2003). *Tratado de la tolerancia*. Losada, Buenos Aires.
- Wallech, Steven (1991). “The elements of social status in Hume’s Treatise” en Livingston, Donald y Martin, Marie (Coords.) *Hume as philosopher of society, politics and history*, University of Rochester Press, Nueva York.
- Walzer, Michael (1998). *Tratado sobre la tolerancia*. Paidós, Barcelona.
- Westerman Pauline C (1994). “Hume and the natural lawyers: a change of landscape” en Stewart M. A y Wright John P (Coords) *Hume and hume’s conexions*. The Pennsylvania State, University Press, University Park, Pennsylvania.
- Williams, Bernard (2006). “La tolerancia ¿una virtud imposible?” en: Mark Platts (coord.) *Conceptos éticos fundamentales*. Instituto de Investigaciones Filosofías, UNAM, México.
- Williams, Bernard (2006) “El reconocimiento de la responsabilidad” en: Mark Platts (coord.) *Conceptos éticos fundamentales*. Instituto de Investigaciones Filosofías, UNAM, México.
- Williams, Bernard (1981). *Moral luck*. Cambridge University Press, Cambridge Massachusetts.
- Williams, Bernard (1985). *Ethics and the limits of philosophy*. Fontana Press/ Collins, Glasgow.
- Wright, John P (1994) “Butler and hume on habit and moral character” en Stewart M. A y Wright John P (Coords) *Hume and hume’s conexions*. The Pennsylvania State, University Press, University Park, Pennsylvania.