

Una moral de la opacidad: Hume y la virtud del ocultamiento

A Morality of Opacity: Hume and the Virtue of Concealment

JUAN SAMUEL SANTOS CASTRO*
Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá (Colombia)

RESUMEN. ¿Existen condiciones bajo las cuales se justifique ocultar o manipular deliberadamente la expresión de nuestras opiniones, emociones o rasgos del carácter frente a otras personas? Este trabajo explora la respuesta que ofrece David Hume, mediante la discusión de lo que este autor denomina buenas maneras e impudencia. La conclusión es que, a partir de su descripción del punto de vista moral, es posible extraer dos condiciones que permiten establecer cuándo prácticas de opacidad como las buenas maneras o la impudencia son moralmente justificables o reprochables.

Palabras clave: David Hume; buenas maneras; impudencia; carácter; ocultamiento; manipulación; opacidad.

ABSTRACT. Are there any conditions under which to justify deliberately hiding or manipulating the expression of our opinions, emotions or character traits in front of others? This article examines David Hume's answer to this question by discussing the practices that he calls good manners and impudence. The conclusion is that Hume's description of the moral point of view allows for two conditions under which practices of opacity such as good manners and impudence can be morally assessed.

Key words: David Hume; Good Manners; Impudence; Character; Hiding; Manipulation; Opacity.

1. INTRODUCCIÓN

¿Existen condiciones bajo las cuales se justifique ocultar o manipular deliberadamente la expresión de nuestras opiniones, emociones o rasgos del carácter frente a otras personas? Usualmente, vemos con reproche a quienes mienten o se com-

* juan.santos@javeriana.edu.co. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-3870-2994>. Profesor de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana – Bogotá. Miembro del grupo de investigación Problemas de filosofía. Pontificia Universidad Javeriana.

portan de forma hipócrita, y quizás parte de la razón es el ocultamiento o la manipulación deliberada que tales personas despliegan frente a los demás. Pero hay otros casos en los que hacer menos transparentes a los demás nuestras opiniones, emociones o rasgos del carácter no es del todo inmoral. La cortesía, la ironía, el *bluffing*, el regateo, el sarcasmo, la modestia, el pudor, el ejercicio del derecho a la privacidad o del deber de confidencialidad son casos en los que el nivel de reproche es inferior al asignado a la mentira o a la hipocresía e incluso a veces es nulo. ¿Cuáles son entonces esas condiciones en las que el ocultamiento y la manipulación se tornan moralmente reprochables? Usaré el término general de “opacidad” para referirme a la clase de ocultamiento o manipulación común a todos estos casos. La respuesta a la pregunta por las condiciones de reproche de la opacidad es lo que llamaré una “moral de la opacidad”.

Mi motivación para indagar por la moral de la opacidad surge de la problemática relación que tenemos en nuestra cultura con valores como la veracidad, la sinceridad y la publicidad. Por un lado, decimos considerarlos como reglas que rigen o deberían regir nuestro actuar con los demás, pero cuando tenemos que aplicarlos, tanto en la teoría como en la práctica, estamos siempre dispuestos a encontrarles excepciones. Mi sospecha es que los juicios normativos sobre qué parte de nosotros debemos compartir con otras personas y qué parte debemos ocultar responden a una lógica compleja, cuyo examen nos permitirá apreciar el verdadero valor tanto de la verdad, la sinceridad y la publicidad como de la mentira, la opacidad y el secreto. Mi investigación busca entonces delinear una “moral de la opacidad” con el fin de contribuir a aclarar y ordenar este ámbito de nuestras convicciones morales.

Ofrecer una respuesta satisfactoria a la pregunta de la moral de la opacidad es, con todo, una tarea enorme. Por ello, para empezar, quiero explorar algunas posibilidades de respuesta en la historia de la filosofía. En este trabajo investigaré la propuesta de David Hume.¹ La principal razón para iniciar con este autor es que, a propósito de su defensa del origen afectivo de los juicios y prácticas morales, Hume examina de forma esclarecedora varias prácticas de opacidad e indica agudamente sus atractivos y defectos morales. Mi hipótesis es

¹ Para el *Tratado*, cito de la edición preparada y traducida por Félix Duque (Hume 1988), siguiendo sin embargo el método de cita canónico para la obra de Hume: T seguido del número arábico del libro, parte, sección y párrafo de acuerdo con la edición en inglés preparada por David Fate Norton y Mary J. Norton (2000), y acompañado por SBN seguido de número de página de la edición clásica preparada por L.A. Selby Bigge y complementada por P.H. Nidditch (1978). Para la *Investigación sobre los principios de la moral*, cito de la edición preparada y traducida Carlos Mellizo (Hume 2006), siguiendo sin embargo el método de cita canónico para la obra de Hume: EPM seguido de sección, parte (si la hay) y párrafo de acuerdo con la edición en inglés preparada por Tom Beauchamp (2004), y acompañado por SBN seguido de número de página de la edición clásica preparada por L.A. Selby Bigge y complementada por P.H. Nidditch (1975).

que a partir de la descripción humeana del punto de vista moral es posible extraer al menos dos condiciones para evaluar las prácticas de opacidad. Desarrollaré esta lectura discutiendo, en primer lugar, dos de las prácticas de esta clase descritas por Hume, a saber, las buenas maneras y la impudencia.² Luego explicaré la manera en que la descripción del punto de vista moral que Hume propone contiene dos criterios para evaluar la moralidad de las buenas maneras y de la impudencia. En la conclusión, señalaré las lecciones que el examen de la propuesta de Hume deja para mi proyecto.

2. LAS BUENAS MANERAS

La primera de las prácticas de opacidad que quiero discutir es aquella que en diferentes textos Hume denomina “buenas maneras”, “cortesía”, “decencia”, “buena crianza” o “buena educación”. Hume llama así al tipo de conducta que exhiben los gentil-hombres de la Inglaterra del siglo XVIII en relación con sus pares, o con los miembros del otro género, en reuniones sociales o en el ámbito al que con cierta ambigüedad Hume se refiere como “compañía” o “conversación” (EPM-8.1; SBN-261). En breve, las buenas maneras son la virtud de la interacción social cotidiana, la virtud que, a remedo de la que desplegaban los nobles cercanos al rey en la corte, despliegan ahora los miembros de la naciente clase media en su mutuo trato diario. Para Hume, una persona cortés, o *polite*, muestra una deferencia o respeto especial hacia la situación, el rango, las opiniones y los sentimientos de los otros, con el fin de asegurar la

² En este trabajo, me concentro en la exposición que Hume hace de dos prácticas que se ajustan a mi caracterización de opacidad: las buenas maneras y la impudencia. Sin embargo, hay un sentido más amplio y profundo, del que no me ocupo aquí, en el que se podría afirmar que la filosofía moral de Hume es una filosofía de la opacidad. En efecto, Hume describe la adopción del punto de vista moral como una especie de *ajuste expresivo* que no refleja necesariamente un ajuste pasional correspondiente. Hume escribe: “Sin embargo, aunque el principio general de nuestra censura o alabanza sea corregido por otros principios, es cierto que estos últimos no resultan del todo eficaces y que en muchas ocasiones nuestras pasiones no concuerdan exactamente con la presente teoría” (T- 3.3.1.18; SBN- 583). También: “aunque no siempre intervenga el *corazón* en estas nociones generales, ni regule sus sentimientos de amor u odio por ellas, son, con todo, suficientes para permitirnos hablar con sentido y sirven nuestros propósitos en la vida común” (T- 3.3.3.3; SBN- 603). Así, a pesar de que sentimos amor y afecto por nuestro criado de una forma más intensa que el sentimiento que tenemos por Marco Bruto (T- 3.3.1.16; SBN- 582), juzgar moralmente implica *ocultar* la diferencia y expresar en “el púlpito, en el teatro o en las escuelas” (T- 3.3.3.3; SBN- 603) una equitativa aprobación por ambos caracteres. Cuando Hume dice entonces que la experiencia nos enseña a “corregir nuestros sentimientos” es plausible entender que juzgar moralmente consiste en ocultar nuestros verdaderos sentimientos y más bien hacer públicos aquellos que esperan los demás según la “razón”.

utilidad y el agrado del encuentro social. Más aún, aquel que es virtuoso de esta manera muestra su deferencia y su respeto independientemente de cuál sea el valor que en realidad le otorga o la estima que le tenga al otro: “Entre la gente bien educada se aparenta una deferencia mutua; se disfraza el desprecio por el prójimo; se oculta la autoridad; se le presta a cada uno atención cuando le llega la vez, y se mantiene una conversación fluida, sin vehemencia, sin interrupciones, sin ansias por alzarse con la victoria, y sin aires de superioridad” (EPM-8.1; SBN-261)³.

Las buenas maneras constituyen una práctica de opacidad ya que exigen tanto ocultar la expresión natural, como manipular la presentación de algunas pasiones ante los demás. Para Hume, además, las buenas maneras constituyen una virtud porque reflejan cierto nivel de refinamiento en la satisfacción de tales pasiones, el cual es percibido por los demás como agradable o útil. Específicamente, las buenas maneras exigen dominio sobre la manifestación pública de las más usuales reacciones emocionales que surgen de la inevitable comparación que en el trato social diario se da entre las cualidades y posesiones de individuos de la misma clase social, pero con diversas aspiraciones, que ocupan diferentes rangos sociales y que desempeñan distintos roles económicos y políticos.⁴

En el *Tratado* y en la segunda *Investigación*, Hume afirma que una importante fuente de desagrado en la interacción cotidiana se deriva de aquella inclinación universal a sentir y expresar públicamente la pasión del orgullo. El problema es que cuando observamos que alguien hace público su orgullo y se ufana visiblemente de sus cualidades o logros, no podemos evitar comparar tales cualidades y logros con los nuestros y sentirnos inferiores, simplemente por no haber ex-

³ En el *Tratado*, Hume expresa el mismo punto afirmando que la virtud de las buenas maneras exige “estar dispuestos a preferir en todo momento a los demás en vez de a nosotros mismos; a tratarlos con cierta deferencia aun cuando sean nuestros iguales; a pasar, cuando estemos acompañados, por el más sencillo e ínfimo, siempre que nuestra condición no sea claramente superior a la de los demás” (T 3.2.2.12; SBN 598). El comportamiento que Hume describe es aquel típicamente desplegado en los *clubs* o *coffee houses* en los que se reunía la naciente clase media burguesa inglesa y en los que tuvo lugar el desarrollo de la incipiente opinión pública (Haberma 1981, Langford 1989, Poovey 1998). Se trataba, en efecto, de una virtud que debía ser practicada por todos e inculcada en las nuevas generaciones, pues facilitaba el refinamiento intelectual de las clases económicamente emergentes en un ambiente libre de conflicto.

⁴ En *Mandeville and Hume: anatomists of civil society*, Mikko Tolonen (2013) traza la preocupación de Hume por las buenas maneras hasta el interés, originado en la obra de Mandeville, por estudiar la clase de convenciones sobre las que se apoya la sociedad civil. En la lectura de Tolonen, las buenas maneras regulan la pasión del orgullo, la cual surge de la motivación instintiva que Mandeville denomina “*self-liking*”. Tolonen argumenta que Hume recoge la misma distinción Mandevilliana entre “*self-love*” y “*self-liking*” como eje para explicar el origen de las convenciones de la justicia y las buenas maneras, respectivamente.

puesto los propios primero.⁵ Hume anota: “es un tópico en filosofía, y también en la conversación y la vida diaria, el decir que es nuestro orgullo [el que] nos hace tan desagradable el orgullo de los demás, y que la vanidad nos resulta insoportable por la mera razón de que somos vanidosos” (T 3.3.2.7; SBN 596). Para evitar entonces la muy probable guerra de orgullos que se desataría si cada quien anticipara las manifestaciones orgullosas de los demás mediante las propias, “establecemos (...) las *reglas de cortesía* a fin de impedir la oposición del orgullo de los hombres y hacer de la conversación algo agradable e inofensivo” (T 3.2.2.10; SBN 597, EPM 8.1; SNB 261)⁶. De esta forma, la convención de las buenas maneras no exige que dejemos de ser orgullosos, sino que *no mostremos* cuánto lo somos o que lo mostremos de formas diferentes frente a diversas audiencias.⁷ Dicho más a propósito, la virtud de las buenas maneras exige que presentemos nuestro orgullo de manera opaca frente a nuestros pares con el fin de evitar perturbaciones innecesarias en nuestra interacción regular.

El orgullo, con todo, no es la única fuente de choques que Hume identifica en el ámbito de la “compañía”. En el ensayo “Del auge y el progreso de las cien-

⁵ Esta es una significativa simplificación de la explicación que Hume ofrece en T- 3.3.2.1-11, la cual involucra una compleja forma de operación de los principios de la simpatía y la comparación. Un pasaje clave en esta explicación es el siguiente: “Juzgamos de los objetos más por comparación que por su mérito y valor intrínsecos (...) Pero ninguna comparación es más obvia que la que tiene por punto de referencia a nosotros mismos (...) *En todas las clases de comparación, un objeto nos hace siempre obtener del otro con que es comparado una sensación opuesta a la derivada de este mismo objeto cuando es examinado directa e inmediatamente. El examen directo del placer de otra persona nos proporciona naturalmente placer; por tanto, produce dolor cuando se compara con nuestro propio placer*” (T- 3.3.2.5; SBN 594. Cursivas en el original).

⁶ En este sentido, Tolonen afirma: “En el *Tratado*, Hume caracteriza las buenas maneras como un principio externo directamente relacionado con la pasión del orgullo. ‘La buena crianza’, argumenta Hume, requiere que “evitemos todo signo o expresión, que tienda directamente a mostrar’ nuestro orgullo (T 3.3.2.10; SBN 597). Para que todos puedan cultivar su orgullo ‘estamos obligados a presentar un exterior agradable y a aparentar modestia y deferencia mutuas en nuestra conducta y comportamiento’ aunque el sentimiento que de hecho alberguemos pueda ser directamente opuesto a lo expresado públicamente (T 3.3.2.10; SBN 598)” (Tolonen 2008, 27). La traducción es mía. En el original se lee: “In the *Treatise*, Hume characterizes politeness as an outward principle directly related to the passion of pride. ‘Good-breeding’, Hume argues, requires ‘that we shou’d avoid all signs and expressions, which tend directly to show’ our pride (T 3.3.2.10; SBN 597). In order for everyone to be able to cultivate their pride, ‘we must carry a fair outside, and have the appearance of modesty and mutual deference in all our conduct and behavior’, while the actual sentiment that we nurture might be diametrically opposite to this outward sign (T 3.3.2.10; SBN 598)” (Tolonen 2008, 27).

⁷ Hume escribe: “Hay que reconocer que a este respecto, al menos, una cierta simulación [*some disguise*] se tiene por requisito indispensable, y que, aunque alberguemos orgullo en nuestro pecho, estamos obligados a presentar un exterior agradable y a aparentar modestia y deferencia mutuas en nuestra conducta y comportamiento” (T- 3.2.2.12; SBN- 598).

cias y las artes”,⁸ Hume amplía el rango de las buenas maneras para incluir la manifestación de pasiones que surgen normalmente cuando gozamos de alguna clase de superioridad sobre nuestros interlocutores. Hume expresa el punto diciendo que ocultar o disimular el desagrado que nos causan los achaques de los viejos, o la incomodidad que producen las torpezas de los extranjeros, las imprudencias de los huéspedes o la supuesta inferioridad física y mental de las mujeres son también formas de desplegar la virtud de las buenas maneras (E-RP 133)⁹. Lo común a todos estos casos es que quien se comporta cortésmente disfruta de cierta ventaja, natural o social, sobre aquel a quien trata, pero sus buenas maneras ahorran a este último el desagrado que el ejercicio abierto y explícito de la superioridad del primero traería. Más aún, las buenas maneras de quien se encuentra en mejor posición contrarrestan, o al menos retardan, las acciones que se seguirían de la inclinación natural del superior a sacar provecho de la desigualdad, pues al menos para guardar las apariencias, aquel probablemente evitará hacer uso directo de su poder en su propio beneficio (Santos 2016).

Así pues, para Hume, además de exigir que opaquemos nuestro orgullo entre pares, la virtud de las buenas maneras también exige que opaquemos nuestra situación de superioridad frente a aquellos que resultarían lastimados si la desigualdad fuera explícita. En ambos casos, la opacidad de las buenas maneras es útil porque resguarda de una u otra forma la dinámica habitual de la interacción social. Quizás por esto una de las características que distinguen el tratamiento que Hume hace de las buenas maneras de otros hechos en la misma época es la poca importancia que este autor le da a la cuestión de la sinceridad de los actos cortesés. Según Hume, nadie resulta engañado por el artificio de la cortesía, y más bien al contrario, su uso manifiesta la intención de evitar ciertos tipos de conflicto social.¹⁰

⁸ Cito de la traducción al español hecha por Carlos Martín Ramírez (Hume 2011) de la edición de los ensayos preparada por Eugene Miller (1985), siguiendo el método de cita canónico para la obra de Hume. Para los ensayos, E seguido de la abreviatura para cada ensayo establecida en Norton (1993) y seguido por el número de página de la edición de Miller.

⁹ Hume escribe: “Dondequiera que la naturaleza haya hecho que la mente sea propicia a algún vicio, o a alguna pasión desagradable para los demás, la educación refinada [las buenas maneras] ha enseñado a la gente a inclinar su predisposición en sentido contrario, y a preservar, en todo su comportamiento, la apariencia de sentimientos diferentes de aquellos a los que de manera natural tiende” (E-RP 132).

¹⁰ En efecto, Hume no fue el único en proponer un análisis filosófico de las buenas maneras o del cercano fenómeno de la hipocresía. De hecho, las buenas maneras se convirtieron en interés común de varios autores escoceses, ingleses y franceses, preocupados por un refinamiento de las costumbres que fuera capaz al tiempo de mantener los valores clásicos de la antigüedad (Tolonen 2013, 33). Para un par de interesantes estudios sobre las buenas maneras y la hipocresía en la Inglaterra de los siglos XVII y XVIII, ver Klein 1994 y Davidson 2004.

3. BUENAS MANERAS Y OPRESIÓN

Sin embargo, es precisamente este objetivo el que puede ser moralmente problemático en algunas situaciones. Para elaborar esta idea, considérese como ejemplo la forma que han tomado las buenas maneras en las conversaciones que se dan en las redes sociales. Plataformas como Facebook, Twitter, Youtube, Reddit, o Pinterest permiten lo que se podría considerar una conversación global y permanente entre todos aquellos que cuentan con acceso a internet y un mínimo de conocimiento técnico. Tales redes hacen posible un intercambio casi ilimitado de ideas, sentimientos y opiniones entre individuos que de otra forma se encontrarían separados por barreras no solamente espaciales. Muchas de las conversaciones que ocurren a diario entre los usuarios de estas redes son, como diría Hume, “algo agradable e inofensivo”, y aunque otras son un poco más tensas, permiten el debate de perspectivas ideológicas, religiosas y políticas. Otros intercambios, por el contrario, amenazan el clima de confianza necesario para toda conversación, por ejemplo, aquellos que contienen manifestaciones de obscenidad o agresión, o aquellos que aplauden la violencia dirigida a ciertas personas o animales, o más aún, aquellos que constituyen actos de abuso explícito como el matoneo, la incitación al crimen o el discurso de odio.

Ante el peligro que estas últimas clases de intercambios producen, las reacciones de los usuarios han motivado la creación de “reglas de uso” por parte de algunas redes sociales. Se trata de reglas implementadas por los administradores de las redes para determinar cuáles contenidos pueden ser publicados y compartidos en las plataformas y cuáles deben permanecer ocultos. Esta función de regulación del intercambio espontáneo entre individuos sugiere que puedan ser consideradas como reglas de cortesía en el sentido humeano, esto es, prescripciones que imponen límites a la manifestación pública de pasiones, cuyo libre despliegue en la conversación causaría desagrado o perjuicio a algunos de los participantes.

Pero pese a sus beneficios, la definición y aplicación de tales “reglas de uso” por parte de los administradores de plataformas despierta interrogantes (Buni & Chemaly 2016). Mencionaré sólo un par. En primer lugar, es extremadamente difícil identificar las características de aquel contenido que debería ser removido de las redes sociales. En su mayoría, los administradores de este tipo de plataformas se apoyan en sus propios usuarios para filtrar los contenidos que se publican. Así, la mayoría de redes cuenta con mecanismos de denuncia de contenidos que los usuarios pueden usar cuando noten conversaciones o imágenes que afecten su sensibilidad. Con base en tales patrones, los administradores además han desarrollado programas de software cuya tarea es identificar contenidos sospechosos, p.ej., conversaciones que contienen palabras o ex-

presiones clave, o imágenes con un porcentaje inusual de piel humana, sangre u otros fluidos. Finalmente, en casi todas las redes, ejércitos de moderadores, de carne y hueso, se encargan de verificar uno por uno los contenidos marcados por aquellos programas para asegurar que no se cuelen contenidos ofensivos. Pese a todo, estos sistemas de control no son suficientes. No es raro escuchar casos de imágenes o conversaciones que fueron removidas y de otras que permanecieron pese a la protesta del público. El problema en estos casos reside en que qué cuenta como ofensivo y qué no depende del contexto, de las posibilidades de interpretación que ofrecen los contenidos mismos y de muchos otros factores que afectan la sensibilidad pública de forma casi impredecible. En el fondo, aquello que este problema revela es que las buenas maneras son un artificio limitado: en ocasiones, simplemente no existe un esquema de cortesía que filtre efectivamente todas las perturbaciones, ni siquiera las más preocupantes, que pueden afectar a ciertos ámbitos de la conversación.

Un segundo y más serio interrogante tiene que ver con la política sobre la definición misma de las reglas de uso. En efecto, a pesar de que todos los administradores de redes dicen tomar en cuenta las opiniones de sus usuarios, ninguno de ellos permite que se conozcan los criterios exactos que de hecho usan para conservar o remover contenidos de sus redes. La mayoría de plataformas prohíben a sus empleados y ex-empleados compartir o hacer comentarios públicos sobre tales criterios e impiden que la prensa cubra las reuniones que se realizan entre representantes de las redes provenientes de varios lugares del mundo, en las que se debaten las reglas de moderación de contenidos. El resultado es que la decisión de qué se puede mostrar y qué se debe ocultar en las redes se convierte en privilegio de directivos y especialistas. Paradójicamente, este es un privilegio que los administradores de redes protegen amparándose en su derecho a la libre expresión (*free speech*); el mismo derecho que ellos vulneran a sus usuarios. Este es un problema grave, no solo en un sentido jurídico, sino en uno moral, pues los efectos que en la vida real de muchas personas generan los intercambios de contenidos en las redes sociales (desde amistades fortuitas y reencuentros de familias separadas hasta suicidios, asesinatos y caídas de regímenes políticos), hace que las decisiones sobre su moderación provoquen cuestiones acerca de la responsabilidad moral de quien permite o impide la circulación de mensajes con potencial de ofender, dañar y destruir.¹¹ También

¹¹ Algunos autores han llegado a sostener que los administradores de redes sociales se están apropiando, sin consultar con nadie, de tareas que tradicionalmente han sido desempeñadas por los Estados, tales como la regulación de los derechos a la libre expresión y a la libre asociación de los individuos, la imposición de gravámenes, y la participación en asuntos de política internacional. Algunos autores sostienen que está surgiendo una nueva forma de organización política que no necesita territorio físico: “Facebookistán” (Chander 2012).

genera preguntas acerca de la responsabilidad política de los administradores de las plataformas en casos como la publicación de imágenes de protestas de ciudadanos de países en crisis, la remoción de formas artísticas poco convencionales cargadas de crítica social o política, o la selectiva exhibición de videos que registran la violencia oficial contra grupos sociales oprimidos.¹²

Para mis propósitos, quiero resaltar un rasgo de las buenas maneras que Hume elabora escasamente, pero que se puede apreciar a partir de la anterior discusión. Detrás de toda práctica de buenas maneras se esconde un ejercicio unilateral de poder: diferentes esquemas de cortesía permiten y prohíben diferentes tipos de conversaciones. Esto es evidente en las redes sociales, en las cuales ciertos conflictos son silenciados, “removidos”, o en una palabra opacados. Otros en cambio son publicados y hechos legítimos mediante la etiqueta del “*trend*” y el título del *hashtag*. Como lo sugiere este problema en la moderación de contenidos, la capacidad de decidir el tema de conversación es un poder nada trivial del que no siempre participan aquellos que resultan más afectados.

Una lectura superficial de las observaciones que Hume hace sobre las buenas maneras podría sugerir que su juicio sobre esta práctica es de irrestricta aprobación. Pero hay varios pasajes en los que Hume parece sugerir que las buenas maneras no son una práctica inofensiva de la que solo se pueda decir que civiliza a los interlocutores. De hecho, para capturar la complejidad moral de las buenas maneras, Hume atiende a su dimensión política. Así, en el mismo ensayo en el que introduce la idea de que las buenas maneras sirven el loable propósito de proteger al inferior en relaciones entre desiguales, Hume también señala las cargas políticas de dependencia que las buenas maneras imponen a este último. Hume observa que aquellos en posiciones inferiores en estructuras sociales jerárquicas deben ser corteses también, y retribuir así las buenas maneras que sus superiores les conceden. De esta forma, desplegando la cortesía que corresponde a su rango, aquellos en posiciones subordinadas evitan ser objeto del poder de superiores peculiarmente sensibles y a veces quizás pueden incluso ganarse el favor de estos. En este sentido, sugiero entender el comentario de Hume según el cual, en una monarquía, un

¹² Para agravar la situación, la legislación estadounidense (sede de la mayoría de las compañías que administran estas plataformas), no reconoce a los administradores como los emisores de los contenidos que circulan en sus redes, lo cual dificulta hacerlos jurídicamente responsables de los efectos de lo que se publica o lo que se remueve. La sección 230c de la *Communications Decency Act* establece: “No provider or user of an interactive computer service shall be treated as the publisher or speaker of any information provided by another information content provider”. En español diría: “Ningún proveedor o usuario de un servicio interactivo computarizado se entenderá como aquel que publica o expresa ninguna clase de información que pro venga de otro proveedor”.

“candidato [a] un cargo [político] (...) tiene que dirigir su atención hacia arriba, para granjearse la gracia y el favor de los grandes”, pues “[p]ara prosperar (...) tiene que hacerse *grato* [a ellos mediante] su *ingenio, complacencia* o [*civilidad*]” (E-RP 126. Mi cursiva). Sin embargo, y es esto lo que Hume parece insinuar, al hacerse gratos a los grandes, los subordinados contribuyen con su práctica de las buenas maneras a la continuación de las jerarquías en las que viven. Las buenas maneras aparecen bajo esta luz como una práctica de opacidad que perpetúa el *statu quo*, uno que puede albergar injusticias o formas de opresión.¹³

Quizás pueda parecer extraño que la cortesía contribuya a la opresión, pues para muchos no hay nada más bienintencionado. Incluso es usual escuchar la idea de que las buenas maneras reflejan el grado de madurez social de quien las despliega. Por ello es conveniente recordar en este punto el análisis que Marilyn Frye hace del, en alguna época, común y cotidiano gesto de cortesía masculina de abrirle la puerta a las mujeres (Frye 2000). Frye advierte que a primera vista no parece haber nada injusto u opresivo en que un hombre abra la puerta y ceda caballerosamente el paso a una mujer. Sin embargo, advierte esta autora, esa es una conclusión que ignora la estructura opresiva de la cual este acto hace parte. Frye compara el fenómeno de ser víctima de la opresión con la experiencia de estar encerrado en una jaula. Todas las alternativas de acción se encuentran determinadas por límites que no son accidentales ni ocasionales, sino que se relacionan los unos con los otros de manera sistemática. De la misma forma en que los barrotes de una jaula dan forma al espacio dentro del cual se puede mover el prisionero, pequeñas prácticas de opresión determinan el espacio social y político que da forma a las vidas de los miembros de grupos sociales oprimidos (Frye 2000, 12). El acto de galantería del que la mujer es objeto es análogo a uno de los barrotes que junto con otros da forma al patrón de opresión que pesa sobre las mujeres. La regla de galantería según la cual los hombres deben abrirle la puerta a las mujeres supone que ellas son criaturas débiles que necesitan de la atención masculina incluso para las tareas más triviales. Dada su buena intención, el gesto no admite una clase de rechazo en el que el hombre no resulte ofendido y la mujer socialmente condenada. La mujer entonces queda atrapada entre aceptar la galantería y con ello su debilidad y de-

¹³ Nótese que el problema con el que Hume se topa es diferente que aquel que contemporáneos suyos como Shaftesbury, Godwin y Wollstonecraft denunciaban en las buenas maneras (Davidson 2004). El punto no es que la opacidad demandada por las buenas maneras pervierta el carácter y convierta en hipócritas a sus practicantes. Tampoco que las buenas maneras multipliquen las ocasiones de engaño en la sociedad y socaven la confianza de sus miembros. El problema es que la práctica de las buenas maneras refuerza sistemas sociales injustos u opresivos.

pendencia de los hombres, o ser objeto de reproches de indecencia, rusticidad o, peor aún, virilidad.¹⁴

Mi sugerencia es que podemos interpretar la alusión de Hume acerca de la necesidad en que se ven los miembros de grupos subordinados de complacer a sus superiores mediante sus buenas maneras como una forma en que se manifiesta la opresión que recae sobre estos últimos. Sugiero, más aún, que como en el caso del galante acto de abrirle la puerta a la mujer, existen prácticas de intercambio cortés entre individuos ubicados en diferentes rangos que perpetúan estructuras opresivas. Entre otras, aquellas que exigen a los inferiores opacar sus reacciones ante las torpezas de sus superiores o mostrar desproporcionada pleitesía ante individuos que merecen en cambio resuelta condena moral. Estas prácticas, no solo impiden el efectivo control de las acciones de sujetos en cargos de responsabilidad, sino que convierten a ambos, tanto opresores como oprimidos, en elementos cooperantes de estructuras de opresión.¹⁵ El lado oscuro de las buenas maneras es que son el reverso de formas muy poco transparentes de distribución del poder, formas que benefician

¹⁴ El problema es que el doble vínculo que aprisiona a las mujeres en esta jaula de debilidad se ajusta de una forma sospechosamente conveniente con el hecho de que sus perspectivas, opiniones, trabajo, necesidades y contribuciones a la sociedad son vistas como insignificantes, de segundo orden, o como expresiones de individuos dependientes que muy rara vez merecen justa retribución económica por su trabajo o auténtico reconocimiento a su identidad. Debido precisamente a que esas acciones tienen efecto opresivo solo en cuanto conforman un conjunto sistemático y repetido, importa muy poco que existan mujeres que individualmente consideradas sean más fuertes que algunos hombres, o que el caballero que abre la puerta a la mujer tenga buenas intenciones al hacerlo, o que la mujer que fue objeto de la galantería lo agradezca sinceramente, o que ninguno de los dos asuma que el acto de galantería supone la debilidad de la mujer. Antes bien, la aparente bondad e inocencia del acto impide que reconozcamos el patrón del que hace parte, y así impide también que tanto hombres como mujeres perciban la injusticia de la estructura que genera beneficios para un grupo social y perjuicios para el otro. Peor aún, la aparente bondad de la habitual cortesía masculina convierte a las mujeres en víctimas cooperantes de su propia opresión.

¹⁵ Así, por ejemplo, en el pasaje citado atrás, Hume alude a las buenas maneras de aquellos que quieren acceder a algún cargo político en una monarquía. El candidato al cargo debe agradecer, congraciarse, o en términos más coloquiales, “lagartear” para ganar acceso y mantener alguna fracción del poder político. Hume compara esa situación con la de alguien que quiere acceder al poder político en una república. Esta persona necesita sólo mínimamente de las buenas maneras; su mérito depende en cambio de que demuestre que posee algún tipo de talento útil a sus pares o a la sociedad. Las buenas maneras que se deben desplegar en una monarquía son parte entonces de una estructura que premia a aquellos con talento para crear relaciones sociales estratégicas y que castiga a quienes carecen del mismo, haciéndolos invisibles y negándoles un papel relevante en la discusión sobre la distribución del poder y del reconocimiento. Al mismo tiempo, tal tipo de buenas maneras elimina los incentivos para el cultivo de habilidades realmente productivas.

a algunos grupos sociales a costa de otros y a costa del desarrollo mismo de la comunidad.¹⁶

La conclusión preliminar de esta sección es que, a partir del análisis que Hume hace de las buenas maneras, debemos reconocerlas como mecanismos sociales desarrollados para reducir enfrentamientos sociales y para promover cierta confianza social entre individuos. Pero también debemos sospechar de ellas. Sus aparentemente inofensivas exigencias pueden esconder formas injustas de seleccionar las conversaciones permitidas o pueden prestarle estabilidad a estructuras opresivas de acceso al poder político y a los recursos sociales. En la sección 5, examinaré cuál es la condición que permite evaluar este aspecto de las prácticas de opacidad.

4. LA IMPUDENCIA

La impudencia es otra de las prácticas de opacidad identificadas por Hume.¹⁷ En el ensayo “De la impudencia y la modestia”, Hume arriesga un ingenioso análisis de la intuición moral según la cual la virtud debe ser recompensada con fortuna y prosperidad y el vicio con pobreza y miseria. Dado que Hume entiende como virtudes precisamente aquellos rasgos del carácter que capacitan a los individuos para sobresalir en el mundo social y adquirir fortuna, encuentra extraña la cotidiana queja que contraría aquella intuición y según la cual en la vida a los malos les va bien y a los buenos mal (E-IM-552-3). Sin embargo, Hume reconoce algo de razonable en esta queja cuando se trata de la virtud de la modestia. En este ensayo, Hume usa ampliamente el término “modestia” para referirse a la manifestación pública usual de alguien dotado con un carácter virtuoso.¹⁸ Modestia con-

¹⁶ En su estudio sobre el vicio de la hipocresía, Judith Shklar (1984) analiza una forma de tal vicio similar al problema señalado en esta sección. Shklar recuerda a Uriah Heep, personaje de la novela de Charles Dickens *David Copperfield*, para mostrar la manera en que la hipocresía sirve a veces al mantenimiento de formas deplorables de dependencia. En la Inglaterra retratada en la novela, los miembros de las clases menos favorecidas se veían obligados a simular una humildad, cercana a la auto-humillación, ante los miembros de las clases altas, de manera que estos los creyeran dignos de su beneficencia y pudieran percibir su propio comportamiento como signo de admirable filantropía (Shklar 1984, 56).

¹⁷ No debemos confundir la “impudencia” con la “impudicia”. La impudencia es una especie de reprochable desinterés porque la opinión que los demás tienen del carácter propio sea la correcta, o como la define el diccionario de la Real Academia de la Lengua, la impudencia es “Descaro, desvergüenza”. Es de esta clase de práctica de la que se ocupa Hume en el ensayo discutido en el texto. La impudicia, por su lado, tiene que ver con “la falta de recato o pudor”. Es una virtud relativa al contexto de cómo debemos presentar nuestro cuerpo frente a otros.

¹⁸ Hay que advertir, en todo caso, que Hume es particularmente ambiguo en sus textos en cuanto a qué llama “modestia”. En el *Tratado*, Hume denomina modestia tanto a la virtud femenina que exige un exagerado recato público a las mujeres, como a la virtud, exigible de am-

nota entonces algo parecido a la cautela o el tacto con que el virtuoso aparece a la vista del público cuando expresa sus opiniones o manifiesta sus reacciones emocionales. La modestia, en este sentido, podría considerarse como una práctica de opacidad, aunque ciertamente peculiar, pues refleja la reluctancia del virtuoso a emitir juicios apresurados, sin sustento, o afectados por prejuicios inadvertidos, y la reluctancia a revelar sus sentimientos inmediatos sin reparar en el efecto que puedan tener en los otros.

El punto crucial para Hume es que la modestia “tiene la tendencia natural a ocultar los talentos de los hombres” (E-IM-553), mientras que el rasgo análogo pero opuesto del vicioso, la “impudencia”, hace que este manipule su imagen pública y así resalte exageradamente sus talentos o incluso que pretenda unos que no tiene. Debido a lo anterior, el virtuoso tiende a pasar inadvertido a los ojos del público y, por lo tanto, sus talentos tienden a ser ignorados y desperdiciados. El vicioso, por su parte, suele gozar de la buena opinión de los demás, y salvo en momentos cruciales en los que se pongan a prueba sus habilidades, tiende a disfrutar de beneficios inmerecidos. La práctica de opacidad conformada por la modestia y la impudencia ayudaría a explicar que los virtuosos sean habitualmente poco prósperos, y que los viciosos, al contrario, tiendan a ser afortunados.

Pero esta es solo una parte de la explicación. Ni la modestia que obstaculiza la fortuna del virtuoso, ni la impudencia que facilita la prosperidad del vicioso determinan necesariamente la suerte de unos y otros. Hume identifica como factor adicional el que “la generalidad de la humanidad” sea particularmente crédula y tienda a aceptar las apariencias de todo aquel que se presume sobresaliente (E-IM-553). Con “generalidad de la humanidad”, Hume alude a lo que en otros textos identifica como el “vulgo”: aquellos individuos que carecen de las virtudes epistémicas que los motivarían a examinar con cuidado la evidencia disponible antes de asentir a una creencia u opinión. El “vulgo” falla en “ajustar su creencia a la evidencia” (EHU-110). De allí que su “indolencia e incapacidad” les impida investigar, e incluso preguntarse, si quien dice contar con cierto talento realmente lo tiene, o si lo tiene en el grado que dice tenerlo, o si el tímido tiene algo valioso que aportar, pese a su reticencia a lla-

bos géneros, consistente en ocultar adecuadamente el orgullo en frente de los demás (T- 3.2.12; SBN- 570; T- 3.3.1; SBN- 574). En la *Investigación sobre los principios de la moral*, no obstante, Hume distingue entre la modestia que consiste en “esa ternura y delicadeza en asuntos de honor”, la modestia como “algo opuesto a la *indiscreción* y la *arrogancia*”, la modestia “como algo separado [pero relacionado] con la castidad [femenina]” y la modestia del “dócil discípulo que recibe con atención y el respeto apropiados cada palabra que se le dice” (EPM- 8.8; SBN- 263). Pese a lo anterior, en mi interpretación, el mensaje central del ensayo “De la impudencia y la modestia” tiene más sentido si se entiende por modestia la descripción amplia que indico en el texto.

mar la atención. Así pues, en realidad, tanto la miseria del virtuoso como la fortuna del vicioso se deben a la infeliz conjunción de los efectos naturales en el carácter de la virtud y el vicio, de un lado, y a las condiciones epistémicas típicas del público que juzga y hace posible sobre su fortuna, del otro.

5. LA IMPUDENCIA Y EL DESCRÉDITO DE LA CAUTELA Y DE LA VIRTUD

Debido a la forma en que Hume la vincula con el vicio, la impudencia no puede ser confundida con prácticas en las que también se manipula o se simula la propia imagen frente a determinados públicos, pero solo de manera esporádica o siguiendo reglas abiertamente aceptadas, como cuando los actores representan sus roles en el teatro, el cine o la televisión, o cuando los diplomáticos y políticos discuten con sus pares, o cuando los negociadores regatean o blufean entre sí. La impudencia es una disposición presente en la personalidad de algunos individuos, que los lleva casi siempre a sacar un provecho ilegítimo de públicos desprevenidos.

Hume señala los efectos evidentes que harían pensar que la impudencia es un vicio y que la harían merecedora de condena: los impudentes obtienen los beneficios que deberían pertenecer a los modestos y los modestos se sienten defraudados por su propia virtud. Pero una consecuencia que Hume solo insinúa consiste en que la impudencia afecta negativamente la imagen que precisamente “la generalidad de la humanidad” tiene de la cautela y, más importante aún, de la virtud misma. En efecto, la manifestación más característica de la modestia es una suerte de tacto, esto es, una cierta reticencia o mesura al hacer generalizaciones apresuradas, afirmaciones sin matices, o juicios con pretensiones de infalibilidad y a manifestar las reacciones emocionales sin reparo a los demás, ni atención al contexto. El modesto quisiera examinar con cuidado cada cuestión y ajustar su asentimiento solo a lo que la evidencia le permita (EHU-110), al tiempo que quisiera manifestar sus pasiones con discreción y hasta timidez. El “vulgo”, sin embargo, entiende estas clases de cautela epistémica y emocional como una expresión de cobardía o de falta de confianza o asertividad y, de allí que el impudente aparezca a sus ojos como alguien de “corazón firme”, que “dice lo que siente y siente lo que dice” y que no cae en las trampas de la corrección política. En otras palabras, el juicio moral común acerca de la impudencia es que, si no implica la comisión de mentiras reprobables por otras razones (quizás como la falsificación de documentos o el falso testimonio), no se trata de un vicio. De hecho, se piensa que la impudencia es una manifestación de la clase de ligera sobre-estimación que es saludable que todos hagamos de nuestras propias habilidades, aquella que caracteriza a los grandes empre-

sarios o a los verdaderos líderes sociales y políticos. Se la encomia, de hecho, en aquellos que logran vender sus productos a un mejor precio que el usual, o en aquellos caudillos “frenteros” que logran la adoración del público.

El problema con esta admiración por el arrogante es que confunde los juicios comunes sobre la virtud y el vicio, y esto lleva a su vez a que la virtud misma pierda valor a los ojos del público: cuando es el vicio el que parece relacionado con la fortuna, resulta natural para el vulgo tomarlo como la conducta deseable. El vicio paga. La mentira vende. La indelicadeza triunfa. Más aún, una vez que la popularidad de ciertas figuras lleva al vulgo a creer que la fortuna está disociada naturalmente de la virtud, esta empieza a ser considerada como algo irrelevante, artificioso, presumido o en términos más coloquiales, algo “ñoño” o “mamerto”. Para el “vulgo”, aquellos que aceptan todo por su primera apariencia, la detestada corrección política se convierte en sinónimo de respeto por las diferencias (Goldberg 2016). Y una vez se ha llegado a esta conclusión, hay solo un paso para creer que la xenofobia, el racismo y el nacionalismo son virtudes. Por ello, a mi juicio lo que Hume insinúa, es que no solamente nuestros juicios morales sobre la impudencia deberían ser de censura, sino que nuestros juicios morales sobre la *aprobación* de la impudencia deberían serlo, pues en este caso, la práctica misma de admirar una cualidad de esas características es la causa del perjuicio. En otras palabras, no deberíamos confundir la auto-confianza con la artimaña o la charlatanería. Lo que promovemos no son recursivos *entreperneurs*, sino individuos que, confundidos sobre el valor de la virtud, están fácilmente dispuestos a “ensuciarse sus manos” e ignorar el respeto que le deben a los demás, y en algunas ocasiones, a sus electores (Williams 1978).

6. DOS CONDICIONES PARA LA EVALUACIÓN MORAL

Hasta el momento, he discutido dos prácticas de opacidad descritas por Hume y he ofrecido algunas consideraciones para cuestionar las razones que habría para aprobarlas o censurarlas. Así, pese a que la práctica generalizada de las buenas maneras trae beneficios, también puede ocultar formas sospechosas de distribución del poder o perpetuar estructuras opresivas para ciertos grupos sociales. La impudencia, por su parte, aunque considerada con cuidado constituye un vicio, genera su peor efecto precisamente porque el vulgo no la toma como tal, y no tanto porque dañe a quienes resultan directamente estafados o burlados. Aunque estas consideraciones son relevantes, no son sistemáticas, es decir, no se derivan de una teoría moral específica que identifique consistentemente las razones que podríamos usar para criticar prácticas de opacidad como la de las buenas maneras o la impudencia u otras que no hayamos advertido.

Una moral de la opacidad debería permitirnos hacer esto. Por ello, en esta sección quiero introducir mi interpretación de los recursos disponibles en la teoría moral de Hume para criticar las prácticas de opacidad examinadas y los juicios de aprobación de las que son objeto.

Para empezar, recuérdese que, según Hume, hay dos condiciones que se deben dar en todo aquel que emite un juicio moral para que se pueda afirmar que su juicio es imparcial. En primer lugar, quien emite un juicio moral debe esforzarse porque las creencias que tiene acerca de los efectos típicos que los rasgos del carácter o las pasiones de quien juzga tienen sobre otras personas sean verdaderas, o al menos, deben ser resultado de un esfuerzo juicioso de estimación de la evidencia disponible. Un ejemplo propuesto por Hume acerca de cómo se puede fallar en este sentido es el de quien aprueba sin reparo a quien da limosna. Esta persona yerra al ignorar los efectos perniciosos que para la sociedad y para el refinamiento del carácter del propio individuo que la recibe trae esta forma de beneficencia (EPM-2.2.18; SBN-143). En segundo lugar, quien emite un juicio moral debe esforzarse en apreciar el carácter o pasión que juzga en el otro con independencia de la manera en que tal carácter o pasión afecta intereses particulares, principal pero no exclusivamente, los suyos. Un ejemplo de cómo se falla en este aspecto es el de aquel que juzga que las acciones inmorales cometidas por aquellos que estimamos son, por esa sola razón, menos reprochables que si las hubiera cometido una persona que nos es indiferente.

Algunos intérpretes de Hume entienden la primera condición como si se tratara de un criterio para establecer la corrección de nuestros juicios morales que resume el famoso cuádruple criterio de la virtud humeana. En este sentido, Julia Driver, por ejemplo, sostiene que Hume propone un “criterio de utilidad social” (“*social utility standard*”, Driver 2004, Cohon 2008), según el cual para saber si nuestros juicios morales son los que deberían ser tenemos que verificar si el rasgo en cuestión genera utilidad social neta para su propio poseedor o para los demás. El razonamiento que inspira esta interpretación es que, aunque nuestra percepción de la virtud y el vicio dependen de nuestra capacidad para simpatizar con el beneficio o el sufrimiento que un determinado rasgo del carácter o pasión típicamente producen en quien los posee o en otros, no siempre somos capaces de identificar adecuadamente la naturaleza del beneficio o del sufrimiento, ya sea por apresuramiento al considerar los hechos de la situación, falta de información, o alguna clase de sesgo cognitivo. Así, por ejemplo, aunque simpatizamos inmediatamente con aquel que recibe limosna en la calle y juzgamos por tanto que la benevolencia de quien la ofrece constituye una virtud, una reflexión más juiciosa de los efectos a largo plazo de esta clase de benevolencia puede llevarnos a tenerla como un vicio (EPM-2.2.18; SBN-143). Para saber entonces si nuestros juicios sobre la virtud y el vicio son

los que deberían ser tenemos que verificar que nuestras creencias acerca de los efectos del rasgo de carácter o la pasión que evaluamos sean verdaderas, al menos en lo posible. Según esta lectura, la corrección de un juicio moral estaría determinada por la corrección de los juicios empíricos sobre los cuales se apoya, y así por ejemplo, que aprobemos o censuremos prácticas de opacidad como las buenas maneras o la impudencia dependería de que sepamos con certeza si estas generan beneficios para quienes las practican o para los demás una vez reflexionamos sobre sus efectos aparentes y sobre otros que no se notan a simple vista.

Otros comentaristas (Korsgaard 1996, Baier 1994, Cohon 2008) han sugerido que el criterio para evaluar la corrección de las distinciones morales defendido por Hume debería buscarse en la segunda condición para afirmar la imparcialidad de un juicio moral. Estos autores vinculan la condición según la cual, al hacer un juicio moral debemos esforzarnos por excluir la influencia que el rasgo o pasión evaluado pueda tener sobre intereses particulares, con la capacidad reflexiva de los sentimientos morales. Este es el llamado “criterio reflexivo” (“*reflexivity standard*” Cohon 2008, 260). Mi sugerencia es que debemos entender este criterio como un complemento al de utilidad social. Mientras este último se corresponde con la exigencia de que para ubicarnos en el punto de vista moral debemos tomar en cuenta los efectos típicos de los rasgos o pasiones que evaluamos, el criterio reflexivo exige que nos aseguremos de que nuestros juicios morales están libres de la influencia de intereses particulares, entendiendo estos intereses, no solamente como nuestros propios intereses personales, sino como los de aquellos grupos sociales que han logrado influenciar la forma en que juzgamos ciertas prácticas como comunidad. De acuerdo con esto, el criterio reflexivo debería hacernos cuestionar la deseabilidad moral de nuestros juicios morales, en vez de la deseabilidad moral de las prácticas mismas, y así, debería hacernos reflexionar sobre las causas y los efectos de que aprobemos o censuremos ciertas prácticas.

La evidencia textual para apoyar este segundo criterio se encuentra al final del *Tratado*, en donde, haciendo balance de su texto, Hume escribe: “Se necesita tan sólo un conocimiento muy pequeño de los asuntos humanos para darse cuenta de que el sentido moral es un principio inherente al alma y uno de los más poderosos que entran en su composición. *Sin embargo, este sentido debe adquirir nueva fuerza cuando reflexionando sobre sí mismo aprueba los principios de que se deriva y no halla más que lo bueno y lo grande en su comienzo y origen*” (T- 3.3.6.2; SBN- 619. Mi cursiva). Hume hace la afirmación de la última oración en referencia a su *Tratado* con la esperanza de que este contribuya a que “los amantes de la virtud” reflexionen sobre sus juicios morales y los aprueben y, quizás también, a que reflexionen y desapruében los juicios de

quienes llamaríamos por contraste los enemigos de la virtud. Hume parece sugerir en esta frase que es posible y deseable que hagamos juicios morales sobre nuestros juicios morales.

Cohon (2008), una de las principales defensoras de esta lectura, sostiene que para establecer la moralidad de nuestros juicios morales debemos dirigir nuestra atención a la manera en que la simpatía, “comienzo y origen” de nuestros sentimientos morales, ha sido desplegada en varias prácticas de evaluación moral y preguntarnos si tal despliegue es virtuoso o no.¹⁹ A partir de esta sugerencia, mi propuesta de interpretación en este punto es que la clave para juzgar moralmente el ejercicio de la simpatía consistiría en preguntarse por algo así como la *historia* de su ejercicio que nos ha llevado a juzgar cierta práctica como virtuosa o viciosa. Esto implicaría hacerse al menos dos preguntas: por un lado, una pregunta acerca de las *contingencias históricas* que llevaron a nuestro grupo social a descalificar o a alentar determinada práctica mediante la aprobación o desaprobación moral; y por el otro, una pregunta sobre cuáles podrían haber sido las consecuencias de aprobar o de desaprobado determinadas prácticas en *historias alternativas* en las que una práctica descalificada en nuestro grupo no lo fuera, o en las que una aprobada en nuestro grupo fuera censurada. Tal conocimiento de las contingencias históricas y tal especulación sobre las historias alternativas de nuestros juicios morales nos permitirían reflexionar acerca de su moralidad.

Considérese, por ejemplo, que nos preguntamos por la moralidad de nuestra aprobación de cierto tipo de impudencia, en particular, de la impudencia desplegada por nuestros líderes políticos en la última década. Debemos indagar entonces acerca de las contingencias históricas que nos llevaron a preferir ciertos perfiles sobre otros: ¿cuáles fueron el conjunto de circunstancias que llevó a la opinión pública colombiana a premiar con popularidad a políticos “frenteros” sobre políticos “mesurados”? Debemos además preguntarnos por las historias alternativas: ¿cuáles habrían sido las consecuencias de que los perfiles políticos que no gozaron de popularidad durante la última década lo hubieran hecho? Sin duda, responder tales preguntas supone descomponerlas en otras más sencillas, traducirlas a términos manejables para la investigación empírica y echar mano de conocimiento histórico y de sociología política que puede o no estar

¹⁹ Cohon expresa esta idea de la siguiente forma: “Podríamos entender el criterio reflexivo como si exigiera que el espectador moral considere un conjunto de hechos adicionales, aquellos relativos al origen de nuestros sentimientos morales, y que responda luego emocionalmente ante tal reflexión” (Cohon 2008, 262). La traducción es mía. En el original se lee: “One could think of the reflexivity standard as requiring the moral spectator to consider an additional set of facts, those about where our moral sentiments come from, and to respond emotionally to that reflection” (Cohon 2008, 262).

disponible. El punto, en todo caso, es que una reflexión sobre la moralidad de nuestros juicios supone atender a un conjunto más amplio de hechos que los beneficios o perjuicios de las prácticas de opacidad evaluadas. Debemos también atender a las causas y a los efectos de aprobar o censurar tales prácticas.

Una vez contamos con tal conocimiento, no juzgamos nuestra aprobación o censura desde la nada, sino que nos ubicamos consecutivamente en los puntos de vista de diferentes virtudes. Así, juzgaríamos nuestros juicios sobre, por ejemplo, la benevolencia, desde el punto de vista de la justicia, del auto-interés, de la equidad, o incluso de la decencia. Podríamos entonces concluir que nuestros juicios sobre determinada forma de benevolencia son válidos porque su práctica generalizada genera efectos útiles o agradables, pero a la vez podríamos concluir que en realidad no lo son porque provocan inequidad, y por ende, una forma importante de sufrimiento humano.²⁰ De la misma forma, podríamos darnos cuenta de que, a pesar de la utilidad social que reporten como prácticas, nuestro hábito de aprobar la impudencia se origina en el adoctrinamiento, en la simple tradición, en la “falsa consciencia” o la “ideología”.

El criterio reflexivo, como lo anunciaba anteriormente, exige asegurarnos de que el ejercicio de nuestra simpatía es realmente imparcial verificando si nuestras reacciones simpáticas están libres de influencias que no deberían tener. El criterio reflexivo permite criticar aquellos de nuestros juicios que se basan en prejuicios, injusticias u opresión, y así nos permite advertir los efectos negativos que sobre la felicidad humana conlleva el que aprobemos o reprobemos ciertas prácticas.²¹ Permite de esta forma acomodar la intuición de que la aprobación de algunas prácticas debe ser censurada, a pesar de que las prácticas reporten cierta utilidad social,²² como quizás sucede en el caso de la impudencia.

²⁰ Este podría ser el caso del príncipe que llena de superfluos y costosos regalos a sus cortesanos, mientras parte de su población se muere de hambre (EPM- 2.2.20; SBN- 181).

²¹ En este sentido, Cohon escribe: “El sentimiento moral puede luego reflexionar sobre los efectos de sus propias operaciones en la sociedad, y el observador puede entonces experimentar, o aprobación o desaprobación de aquello que resulte (...) No pienso en el daño que el rasgo por sí mismo produce, sino en el daño que es producido por la condena social y por los intentos de suprimir aquel rasgo” (Cohon 2008, 266). La traducción es mía. En el original se lee: “The moral sentiment can further reflect on the effects of its own workings in society, and the observer can feel either approval or disapproval of what results (...) I have in mind not the harm that the trait itself does, but rather the harm that is done by the social condemnation and attempted suppression of a trait” (Cohon 2008, 266). Así, por ejemplo, si en cierto grupo social fuera generalmente aceptado que la homosexualidad es condenable porque desagrada a la mayoría de las personas, un criterio reflexivo que incluyera la evaluación moral de los efectos de tal condena, quizás terminaría rechazándola en vista del sufrimiento innecesario que trae a la vida de muchas otras personas.

²² Se podría objetar que para que el criterio reflexivo pudiera invalidar las evaluaciones de utilidad social habría que atribuirle a aquel una especie de prioridad normativa, de modo que

7. CONCLUSIÓN: LAS LECCIONES DE LA MORAL DE LA OPACIDAD HUMEANA

En este trabajo, he sostenido que las dos condiciones que, según Hume, se deben dar para que un espectador moral emita un juicio imparcial pueden indicarnos cómo juzgar la moralidad de las prácticas de opacidad. La condición según la cual debemos verificar que nuestras creencias sobre los efectos de los rasgos del carácter que evaluamos sean verdaderas indica una primera forma de juzgar tales prácticas. En la versión humeana, el criterio de utilidad social nos exige preguntarnos por las razones por las cuales ocultar o manipular nuestras pasiones es moralmente deseable o indeseable. Así, el juicio de un espectador moral *apropiadamente informado* determinaría si las buenas maneras y la impudencia son rasgos que debemos promover o no en nosotros y en los demás. Contar con información apropiada acerca de los efectos de las prácticas de opacidad permitiría que el ejercicio de nuestra simpatía respondiera de una forma más precisa a la felicidad o miseria que producen y a la magnitud en que lo hacen. Somos víctimas de la desinformación, en este sentido, cuando simpatizamos con los buenos efectos de las buenas maneras sin reparar en las estructuras opresivas que soportan o en las formas unilaterales de distribución del poder que ocultan.

La segunda condición para emitir un juicio imparcial nos exige verificar que no se cuele sesgos de interés particular en nuestro juicio moral. La manera más usual en que tales sesgos logran colarse en nuestros juicios proviene de las formas establecidas de aprobación o desaprobación. Debemos, por tanto, preguntarnos por las razones por las cuales, aunque una práctica genere beneficio, debemos abstenernos de aprobarla, o por las cuales, aunque una práctica genere un costo social, debemos con todo aprobarla. El criterio reflexivo hace este trabajo. El juicio de un espectador moral que *reflexiona sobre la virtud o el vicio de aprobar o desaprobar* la impudencia determinaría si deberíamos reformar

cuando la aprobación de una práctica, por ejemplo, de la impudencia resulta adecuada debido a la utilidad social que la práctica reporta, el hecho de que esta sea injusta motive que debemos cambiar el juicio moral sobre la aprobación inicial. Tal prioridad normativa, sin embargo, no se encuentra justificada en el texto. La réplica a esta objeción es que no es necesario suponer una prioridad normativa del criterio reflexivo sobre el de utilidad social. Basta con recordar que para Hume adoptar adecuadamente la perspectiva moral implica albergar creencias verdaderas acerca de los efectos de los rasgos del carácter que se juzgan (criterio de utilidad social) y estar libre de la influencia de intereses personales (criterio reflexivo). En otras palabras, ambas son condiciones necesarias y lo mismo se puede decir de los criterios correspondientes. Un juicio moral sería adecuado si es aprobado por *ambos* criterios. Si los juicios sobre una práctica resultan adecuados de acuerdo con un criterio, pero no con el otro, no serían juicios adecuados después de todo.

los juicios que hacemos sobre ellas. La reflexión sobre la moral de juzgar moralmente permite hacernos conscientes del bien o mal que hacemos mediante la atribución de virtud y vicio y así, quizás, podríamos recuperar el valor del juicio y el discurso público mesurado.

BIBLIOGRAFÍA

- Baier, A. (1994). *A Progress of Sentiments: Reflexions on Hume's Treatise*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bok, S. (2010). *Mentir. La elección moral en la vida pública y privada*. Laura Manríquez (trad.). México: Fondo de cultura económica.
- Buni, C. & Chemaly, S. (2016, abril 13). The Secret Rules of the Internet. *The Verge*. Recuperado de <http://www.theverge.com/2016/4/13/11387934/internet-moderator-history-youtube-facebook-reddit-censorship-free-speech>
- Chander, A. (2012) Facebookistan. En: *UC Davis Legal Studies Research Paper Series*. Research Paper No. 295. May 2012. Recuperado de <http://ssrn.com/abstract=2061300>
- Cohon, R. (2008). *Hume's Morality. Feeling and Fabrication*. Oxford: Oxford University Press.
- Darwall, S. (1993). Motive and Obligation in Hume's Ethics. En: *Nous*, 27, 4, 415-448.
- Davidson, J. (2004). *Hypocrisy and the Politics of Politeness. Manners and Morals from Locke to Austen*. New York: Cambridge University Press.
- Frye, M. (2000). Oppression. En: *Gender Basics: Feminists Perspectives on Women and Men*. Anne Minas (Ed.). Wadsworth.
- Goldberg, M. (2016, Noviembre 22). Democratic Politics Have to Be "Identity Politics". *The Slate*. Recuperado de http://www.slate.com/articles/news_and_politics/politics/2016/11/democratic_politics_have_to_be_identity_politics.html
- Habermas, J. (1981). *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Hume, D. [1739-40], (1978). *A Treatise of Human Nature*. L.A. Selby-Bigge & P.H. Nidditch (Eds.). Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. (1988). *Tratado de la naturaleza humana*. Félix Duque (trad.). Madrid: Tecnos.
- Hume, D. (2000). *A Treatise of Human Nature*. Norton David & Norton Mary (Eds.). Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. [1777], (2001). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Jaime de Salas Ortueta (trad.). Madrid: Editorial Alianza.

- Hume, D. [1777], (2004). *Enquiry concerning the Principles of Morals*. T. L. Beauchamp (Ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. (2005). *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. L.A. Selby-Bigge & P.H. Nidditch (Eds.). Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. (2006). *Investigación sobre los principios de la moral*. Carlos Mellizo (trad.). Madrid: Editorial Alianza.
- Hume, D. [1889], (1987). *Essays. Moral, Political and Literary*. E. F. Miller (Ed.). Indianapolis: Liberty Fund.
- Hume, D. (2011). *Ensayos morales, políticos y literarios*. Carlos Martín Ramírez (trad.). Madrid: Trotta.
- Klein, L. (1994). *Shaftesbury and the Culture of Politeness. Moral Discourse and Cultural Politics in the Early Eighteenth-Century England*. New York: Cambridge University Press.
- Langford, P. (1989). *A Polite and Commercial People. England 1727-1783*. Oxford: Clarendon Press.
- Mackie, J. (1980). *Hume's Moral Theory*. London: Routledge & Kegan.
- Poovey, M. (1998). *A History of the Modern Fact*. Chicago: University of Chicago Press.
- Santos, J. (2016). La moralidad de la apariencia. Buenas maneras e inclusión social en David Hume. En: *Universitas Philosophica*, No. 66, Año. 33, (Enero – junio 2016), pp. 265-292.
- Shaver, R. (1995). Hume's moral Theory? En: *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 12. No. 3, pp. 317 -328.
- Stroud, B. (1977). *Hume*. London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.
- Tolonen, N. (2008). Politeness, Paris and the *Treatise*. En: *Hume Studies*. Vol. 34. No. 1 (Apr. 2008), pp. 21-42.
- Tolonen, N. (2013). *Mandeville and Hume: anatomists of civil society*. Oxford: Voltaire Foundation. University of Oxford.
- Williams, B. (1978). Politics and Moral Character. En: Stuart Hampshire (Ed.), *Public and Private Morality* (pp. 54-70). Cambridge: Cambridge University Press.