

EL DESEO MÁS ALLÁ DE LA SIMPATÍA (DESIRE BEYOND SYMPATHY)

DIANA PATRICIA ZULUAGA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
BOGOTÁ, COLOMBIA
diapazu@yahoo.com

Resumen: La esquematización que de Hume realiza Jhon Bricke, me condujo a plantear ciertas preguntas que encuentran un terreno fértil en el análisis que sobre la simpatía realiza Hume. Esta propuesta plantea como hipótesis fundamental que el deseo de ser apreciado es el rasgo fundamental del ser apasionado que Hume contempla en el Libro II del *Tratado*. Dicho deseo está vinculado a las afecciones de orgullo y aprecio, así como al ansia de aquellos bienes (riqueza, poder, belleza, virtud) considerados por Hume causas de dichas afecciones. La hipótesis esclarece posibles relaciones entre las afecciones de aprecio y orgullo, simpatía y comparación, y hace posible una lectura particular del origen natural de la convención.

Palabras clave: Hume, simpatía, deseo, afección, convención.

Abstract: The central hypothesis set forth in this essay is that the desire to be appreciated is the fundamental feature of the passionate being described by Hume in the context of his analysis of sympathy in Book II of the *Treatise*. That desire is linked to the affections of pride and appreciation, as well as to the yearning for those goods (wealth, power, beauty, and virtue), which Hume considers the causes of such affections. Said hypothesis clarifies the potential relationships between the affections of appreciation and pride, as well as of sympathy and comparison, and it makes possible a peculiar reading of the natural origin of convention.

Keywords: Hume, sympathy, desire, affection, convention.

Presento a continuación una manera de abordar el fenómeno de la simpatía, tomando como punto de partida el análisis que sobre dicho principio realiza Hume en el *Tratado de la Naturaleza Humana*. Sus observaciones me conducen a plantear el deseo de ser apreciado como rasgo del ser humano apasionado al que hace referencia Hume cuando analiza las pasiones.

Para formular tal hipótesis, fue indispensable la interpretación que sobre Hume establece Jhon Bricke. Su esquematización de Hume me llevó a plantear ciertas preguntas indispensables en el desarrollo de la investigación. Si, según Bricke, las afecciones son formas de satisfacción vinculadas a deseos, cuál es el deseo que subyace a las afecciones de amor, odio, orgullo y humildad. Igualmente si, como veremos, un deseo es un estado de cosas que la persona anhela y espera que se de en la realidad, cómo puede ser definido el deseo subyacente.

Las descripciones que Hume da sobre la simpatía son el terreno fértil que me permite establecer el *vínculo* entre el deseo de ser apreciado y: i) las afecciones de orgullo y aprecio¹; ii) el deseo de riqueza, poder, belleza y virtud, i.e. bienes que Hume establece como causas de las pasiones de amor, odio, orgullo y humildad. Finalmente, a través de este vínculo pude establecer conexiones entre las afecciones de orgullo y aprecio; los principios de simpatía y comparación; así como plantear una lectura particular del origen de la convención.

1. Afecciones y deseos

Antes de introducir mi propuesta, considero pertinente que el lector se familiarice con algunos aspectos del texto "*Mind and Morality. An examination of Hume's Moral Psychology*", y con ello comprenda uno de los puntos de partida de la presente indagación, i.e. la caracterización del deseo, y las diferencias entre deseo y afección propuestas por Bricke.

En relación con deseos y creencias, la artillería de Hume se dirige a la defensa del carácter práctico de los primeros, y el no-práctico de las segundas. Para asumir esta batalla, Bricke esboza una concepción amplia del deseo que, aunque no coincide con aquella concepción hedonista a la que Hume hace referencia en la mayor parte del *Tratado*, puede encontrar su apoyo. En el rechazo del egoísmo y hedonismo psicológicos que Hume establece en algunos pasajes de sus textos, Bricke encuentra la manera de defender su lectura. Además, a partir de esta concepción amplia, propone las diferencias y relaciones existentes entre los diferentes estados psicológicos que Hume reúne bajo el nombre de pasiones.

Del postulado sobre la evaluabilidad de deseos y creencias en términos de verdad y falsedad, expuesto por Hume en III.i.1, y las diferencias entre deseo y creencia que dicho postulado implica, emerge según Bricke, el carácter práctico y no-práctico de dichos estados psicológicos. Los deseos no pretenden representar el mundo o la realidad, luego si para ser evaluable en términos de verdad o falsedad, un estado psicológico debe representar adecuadamente una realidad, se sigue que los deseos no son evaluables en términos de verdad o falsedad. Los deseos representan situaciones que el agente

¹ En relación con el nombre que Hume da a las pasiones es preciso hacer una aclaración. En primer lugar, considero que es la afección de aprecio y no la de amor, la que más concuerda con la estructura y descripción de las pasiones propuesta por Hume en el Libro II del *Tratado*. El amor en Hume describe aquel afecto que se dirige a familiares, afecto que como veremos tiene unas características particulares. En segundo lugar, el término *humility* actualmente puede ser mejor definido con la palabra vergüenza.

anhela, situaciones que al ser obtenidas satisfarán dichos deseos (cf. Bricke: 24). En cambio, las creencias pretenden representar una realidad, y por lo tanto son evaluables en términos de verdad y falsedad (Bricke: 24).

De acuerdo con Bricke, hasta aquí llega Hume con sus descripciones. Es preciso entonces que a partir de la diferencia entre deseo y creencia expuesta, el lector alumbré el camino al conativista² (Bricke: 25). Deseos y creencias tienen contenido representacional e incluso pueden compartir el mismo contenido, lo que diferencia estos estados psicológicos es el modo en que el pensamiento es representado en cada uno de ellos: el deseo no pretende representar ninguna realidad mientras que la creencia sí lo pretende. Bricke recurre a la distinción de los estados psicológicos en términos de su *dirección de adecuación*, para así determinar a qué distinciones fundamentales entre deseo y creencia quiere hacer Hume referencia cuando expone el postulado de la evaluabilidad (Bricke: 25).

Los deseos son estados psicológicos con *dirección de adecuación mundo a mente*. En dichos estados el agente representa el mundo no tal y como es, sino tal y como el agente requiere que sea. El éxito de dicha representación depende de si es satisfecha. Las creencias, en cambio, son estados psicológicos con *dirección de adecuación mente a mundo*. En dichos estados el agente da cuenta de la realidad y del mundo tal y como es, y su representación del mundo es exitosa si es verdadera (Bricke: 26). De lo anterior se deduce la practicidad del deseo: este propone fines al individuo, propone estados de cosas que sólo son factibles mediante la acción y transformación del mundo. Las creencias en cambio no proponen fines, ni motivan la acción humana³.

Como menciono al inicio de este aparte, esta caracterización del deseo no concuerda con aquella que Hume ofrece a lo largo del *Tratado*, según la cual el deseo es un estado mental con un contenido hedónico (placer o dolor) que le otorga el carácter práctico: “es precisamente porque tienen contenido cualitativo placentero o doloroso, que los deseos inclinan a la acción como lo hacen” (Bricke: 39). De manera similar a

² Bricke utiliza el término *conativismo* para definir aquella postura, contraria al cognitivismo, que defiende la centralidad del deseo en las motivaciones del agente, o dicho de otra forma, el rol principal del deseo en un argumento práctico.

³ Aun cuando esta caracterización es lo suficientemente fuerte como para defender el conativismo, Bricke considera que el cognitivismo puede replicar con razón que las creencias evaluativas desempeñan la premisa mayor de un silogismo práctico: deseamos que el mundo sea tal como creemos que debería ser. Sin embargo, si han de considerarse como estados prácticos, las creencias evaluativas deben tener dirección de adecuación mundo a mente, es decir deben ser deseos (Bricke: 28). Gran parte del análisis realizado por Bricke se centra en este problema: la ubicación de las creencias evaluativas en una teoría conativista.

las respuestas motoras generadas por una alteración en nuestro sistema sensor, ciertos placeres y dolores relacionados con los deseos nos moverían a actuar. Las implicaciones de esta postura son las siguientes (Bricke: 41):

- i) Niega la intencionalidad del deseo y no le asigna un contenido proposicional, ambos aspectos indispensables si se atribuye al deseo la capacidad de determinar los fines de la acción.
- ii) Al no asignar contenido proposicional a los deseos (motivaciones) Hume no podría hablar de la virtud o el vicio de las mismas. No existiría un criterio adecuado a partir del cual evaluar las motivaciones (deseos) humanas.
- iii) El atomismo no tipifica el deseo de tal forma que se diferencie de otros estados mentales como las afecciones; además, complejiza la diferenciación entre un deseo y otro, y, entre un deseo y un placer corporal.
- iv) Finalmente, el atomismo no permite establecer una diferencia entre deseo y creencia que fundamente el conativismo, i.e. la hipótesis de la centralidad del deseo.

De acuerdo con Bricke, en el rechazo del egoísmo psicológico yace la concepción no-atomista del deseo. Hume considera que los seres humanos pueden tener deseos que atiendan los intereses de otras personas. En este rechazo del egoísmo “argumenta explícitamente en contra de la propuesta, frecuentemente apresurada en su justificación, de que la aparente benevolencia es realmente un interés por el ‘placer personal’” (Hume^c: 302), que ésta no es realmente un interés en los intereses de otros, mas si un deseo del placer consecuencia de la benevolencia (Bricke: 47). Lo que interesa resaltar aquí, más que la caracterización de estos deseos, es el compromiso que Hume establece al afirmar que los deseos pueden tener este tipo de contenidos (Bricke: 46). De acuerdo con lo anterior, Hume estaría tentado a aceptar la siguiente tesis: los “placeres consecuentes de la satisfacción de los deseos pueden confirmar la capacidad motivacional de los deseos por objetos diferentes al placer” (Bricke: 49). Los deseos primarios, sean altruistas o egoístas, “tienen objetos diferentes al placer, y es la seguridad de estos objetos no-hedónicos la que, al generar placer, posibilita deseos ‘secundarios’ con explícito contenido hedónico” (Bricke: 49).

A partir del rechazo al egoísmo y hedonismo psicológicos, Bricke resalta la manera amplia y no-atomista en que Hume concibe el deseo. Dicha concepción concuerda con la caracterización del deseo como un estado psicológico con dirección de adecuación mundo a mente, y por lo tanto con su carácter práctico.

Hasta aquí he expuesto la argumentación que en favor del conativismo esgrime Bricke a partir de Hume, sin especificar las diferencias existentes entre el conjunto de las pasiones a las cuales Hume atribuye la

centralidad en la motivación humana. Según Bricke, en el marco de la teoría humeana, las pasiones están conformadas por deseos y afectiones. Estas se diferencian y relacionan en los siguientes aspectos (Bricke: 60-64):

- Al igual que los deseos, las afectiones no sólo se caracterizan por un contenido hedónico, sino principalmente por un contenido proposicional.
- Mientras el deseo se caracteriza por tener una dirección de adecuación mundo a mente, rasgo que le otorga el carácter práctico; las afectiones no tienen dirección de adecuación, y por lo tanto, no son estados psicológicos prácticos.
- El deseo posee condiciones de satisfacción –implícitas en el contenido proposicional–, mientras que *las afectiones son formas de satisfacción*. A partir de esta descripción se establece el nexo causal que vincula dichos estados psicológicos. La afectión es un estado psicológico que se genera una vez que un deseo ha sido satisfecho: *a toda afectión la precede un deseo*.

Teniendo en cuenta los planteamientos de Bricke procedo entonces con mi propuesta.

2. Deseo de ser

Además de razones para actuar, el agente posee razones para desear, i.e. razones para desear lo que desea. En el marco de una teoría conativista, el elemento central de dichas razones es, al igual que en las razones para actuar, el deseo. Si preguntamos a María por qué *desea* realizar ejercicio, puede exponer que *desea* gozar de buena salud. Además, puede mencionar otras razones, tales como, el deseo de ver a su esposo orgulloso de ella, o, el deseo de un cambio en su apariencia física. Siguiendo el mismo ejemplo, podemos encontrar que ligados a estos deseos inmediatos, María puede tener otros que abarquen aspectos más generales de la vida. Podríamos encontrar también la tendencia de los deseos cotidianos hacia deseos generales del mismo tipo; gran parte de nuestros deseos podrían estar vinculados a deseos tales como la felicidad de nosotros mismos o de otras personas. Teniendo en cuenta este análisis, el ansia de bienes tales como la riqueza, el poder, la belleza, la virtud, podría estar vinculado a deseos más generales.

Además de la relación entre deseos generales y específicos que menciono arriba, Bricke propone una relación entre deseo y afectión. Las afectiones son formas de satisfacción que evidencian la presencia de un deseo. De acuerdo con estos planteamientos, al encontrar el deseo que precede las afectiones de aprecio y orgullo: i) damos respuesta al

origen de estas afecciones; y ii) encontramos el deseo que precede el ansia por aquellos bienes que causan dichas afecciones (riqueza, poder, belleza, virtud).

Al analizar el conjunto de las pasiones, Hume centra su atención en el análisis de su estructura: “debemos distinguir entre la causa y el objeto de estas pasiones, esto es, entre la idea que las excita, y aquello a que dirigen su atención una vez excitadas” (Hume^a: 278). Refiriéndose al orgullo, dice Hume que:

[L]a primera idea que la mente tiene ante sí es la de la causa o principio productivo, que excita la pasión con ella conectada; y es esta pasión la que, una vez suscitada, dirige nuestra atención a otra idea, que es la del yo [...] la primera idea representa pues la causa; la otra; el objeto de la pasión (Hume^a: 278)⁴.

A través de un ejemplo se comprende mejor esta estructura: *Si observo una casa que considero hermosa, se genera en mí una afección que puede ser alegría, pero, si esta casa es mía, se genera en mí la afección del orgullo. Si por el contrario, considero que la casa es horrible, e igualmente es de mi propiedad, en vez de generarse orgullo se genera vergüenza. La causa de orgullo es la casa hermosa, y el objeto de orgullo es el yo; la relación de propiedad que yo tengo con la casa me permite experimentar orgullo.*

Teniendo en cuenta la estructura de las pasiones descrita, emprenderé mi tarea, i.e. visualizar un deseo que, de acuerdo con las descripciones de Hume, puede estar vinculado a dichas afecciones. Inicio mi reflexión con el orgullo, afección que Hume entiende como la “impresión agradable que surge en la mente cuando la contemplación de nuestra virtud, belleza, riquezas o poder nos lleva a sentirnos *satisfechos de nosotros mismos*” (Hume^a: 298, las cursivas son mías). ¿A qué se debe esta forma de satisfacción (afección) que llamamos orgullo? y, ¿por qué el yo es el objeto de esta satisfacción?

El concepto de yo implicado en la definición de orgullo, no parece estar relacionado con las pocas definiciones que Hume da de dicho concepto: “persona idéntica de cuyos pensamientos, acciones y sensaciones somos íntimamente conscientes” (Hume^a: 329); “sucesión de ideas e impresiones relacionadas de que tenemos memoria y conciencia íntima”; o, “sucesión conectada de percepciones” (Hume^a: 277). Aquí el yo no desempeña un papel explicativo importante en relación con las afecciones dirigidas a personas, ya que excluye cualquier referencia a pasiones o deseos. Situación diferente encontramos al analizar el yo

⁴ Esta descripción es utilizada por Hume no sólo para las afecciones de orgullo y humildad, sino también para las de amor y odio.

implicado en el conativismo. Según este, el *yo* es fundamentalmente un *ser deseante*: ser humano (ser *yo*) implica principalmente y necesariamente ciertos estados psicológicos caracterizados por la dirección de adecuación mundo a mente.

Al enfocar el análisis en esta dirección, es posible deducir el deseo vinculado a aquella “impresión agradable que surge en la mente cuando la contemplación de nuestra virtud, belleza, riquezas o poder nos lleva a sentirnos satisfechos de nosotros mismos” (Hume^a: 298): el orgullo es una forma de satisfacción que sólo se experimenta si se está *satisfecho* con lo que *se es*. Por lo tanto, el deseo que subyace a dicha afección es un *deseo de ser*. La satisfacción experimentada está vinculada a un deseo que, dada su dirección de adecuación mundo mente, consiste en una expectativa que uno proyecta sobre sí mismo. La adecuación que opera en este deseo no es propiamente mundo a mente, sino *yo actual a yo esperado*. En este orden de ideas, la condición de satisfacción de dicho deseo está vinculada con la posibilidad de que el *yo esperado* se efectúe, y el éxito de dicha adecuación se manifiesta en la forma de satisfacción que denominamos *orgullo*. Si fracasamos en dicha adecuación experimentamos *vergüenza*.

A través de la exposición de las causas de orgullo, Hume añade otros elementos que enriquecen la caracterización del *deseo de ser* antes expuesto. El contemplar “nuestra virtud, belleza, riquezas o poder nos lleva a sentirnos *satisfechos* de nosotros mismos” (Hume^a: 298). Así, el orgullo es activado por ciertas cosas (causas), entre las cuales Hume menciona bienes o atributos de cierto tipo. Pero, ¿cuál es la relación existente entre *objeto (yo)* y *causa (bienes y atributos)*? ¿Cuál es la relación entre un ser deseante y las causas arriba expuestas?

Son dichas causas las que requiere el *yo* para satisfacer su deseo fundamental. En este sentido dice Hume que “en todas las naciones y épocas han sido siempre las mismas cosas las que han engendrado orgullo y humildad” (Hume^a: 281). Dada nuestra especial constitución y naturaleza, el poder, las riquezas, la belleza, y la valía personal han generado estas pasiones a lo largo de la historia.

Por otro lado, es común a estas causas de orgullo *su especial relación con nosotros*: la belleza es un atributo personal, y la riqueza y el poder son bienes externos que consideramos nuestros. Sin embargo, esta relación entre objeto y causa tiene ciertas características. En II.i.5, “limitaciones de este sistema”, Hume enumera ciertas condiciones adicionales necesarias a la relación objeto-causa: para que el orgullo aparezca en escena “esta relación debe ser estrecha y más íntima que la necesaria para producir alegría” (Hume^a: 291); la causa o cosa que genere orgullo tiene que ser “exclusivamente nuestra, o por lo menos, de muy pocas personas más” (Hume^a: 291); y “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" (Hume^a: 292, cursivas mías).

Las limitaciones de la relación objeto-causa se comprenderán mejor a la luz del principio de simpatía, y con ello será posible no sólo especificar el deseo vinculado al ansia de riqueza, poder, belleza, y virtud; sino también el deseo que precede a las afecciones de orgullo y aprecio. La simpatía aparece desempeñando un rol fundamental en los Libros II y III del *Tratado*.

El alma o principio vivificante de todas las pasiones es la simpatía; cualquier otra pasión por la que podamos ser movidos, sea el orgullo, la ambición, la avaricia, la curiosidad, el deseo de venganza o el de placer, está animada por la simpatía y no tendría fuerza alguna si hiciéramos entera abstracción de los *pensamientos y sentimientos de otras personas*. (Hume^a: 363)

3. Simpatía y orgullo

Antes de analizar la participación de la simpatía en el conjunto de las pasiones, es preciso comprender en qué consiste para Hume este principio vivificante. La simpatía es definida de dos maneras: i) la primera describe los procesos mentales, i.e. relaciones entre ideas e impresiones, que suceden cuando dicho principio se activa. La simpatía es entonces la "conversión de una idea en una impresión por medio de la fuerza de la imaginación" (Hume^a: 427). ii) La segunda definición corresponde con una caracterización de la naturaleza humana, según la cual tenemos una tendencia a *comunicarnos con el resto de personas inclinaciones y sentimientos, por diferentes y contrarios que sean a los nuestros* (Hume^a: 316, las cursivas son mías). En mi opinión, ninguna de estas definiciones es satisfactoria en relación con la participación que Hume concede a dicho principio a lo largo del *Tratado*, sin embargo la última, además de ser a la que Hume hace más referencia, desempeña un rol explicativo en relación con las causas de las afecciones.

A las causas de orgullo mencionadas en el capítulo anterior (belleza, virtud, y riqueza), Hume suma como causa secundaria la opinión (aprecio) de los demás. El análisis del ansia de fama, i.e. la inclinación a tener en cuenta la opinión de los demás, visibiliza la manera en que operan las afecciones de orgullo y aprecio. Es interesante anotar la similitud existente entre la definición que Hume da de simpatía (tendencia a comunicarnos con el resto de personas inclinaciones y sentimientos, por diferentes y contrarios que sean a los nuestros), y la definición que da del ansia de fama (la inclinación a tener en cuenta la opinión de los demás).

Finalmente, Hume asimila los dos conceptos, y la simpatía asume el rol principal en el análisis del ansia de fama y las pasiones vinculadas a dicha ansia. El papel de la simpatía en relación con el orgullo, se esclarece cuando Hume menciona que el placer que obtenemos “cuando nos alaban surge de una comunicación de sentimientos” (Hume^a: 324). La simpatía influye en nuestras opiniones, pero tiene particular importancia cuando juzgamos acerca de nuestra propia valía y carácter (Hume^a: 324). “Los hombres tienen en cuenta las opiniones de los otros cuando hacen juicios sobre sí mismos” (Hume^a: 303). A esto se debe que “si una persona se contemplase a sí misma desde igual perspectiva en que aparece ante su admirador, obtendría en primer lugar un placer singular, y luego un orgullo o satisfacción propia” (Hume^a: 320).

Así, puede concluirse que el aprecio que los demás nos comunican por simpatía, ya sea a través de manifestaciones afectivas u opiniones, es indispensable para experimentar orgullo. Dada esta característica, es posible afirmar que el deseo subyacente a las afecciones dirigidas a personas, además de ser un *deseo de ser*, como vimos en el anterior ítem, tiene una característica adicional: su condición de satisfacción no depende tan sólo del agente. Las personas experimentan satisfacción consigo mismas (orgullo), tan sólo si son apreciadas por los demás, por lo tanto, tal dependencia puede implicar que el deseo subyacente a las afecciones de orgullo y vergüenza es en realidad un *deseo de ser apreciado*. Si los demás aprecian lo que soy, la condición de satisfacción de mi *deseo de ser* estará colmada.

En relación con las causas de orgullo, la simpatía tiene un rol que desempeñar:

[N]uestra reputación, carácter y buen nombre son consideraciones de peso, y de gran importancia. E incluso las otras causas de orgullo: virtud, belleza y riquezas, tienen poca influencia si no están secundadas por las opiniones y sentimientos de los demás. (Hume^a: 316)

Estas causas son principio activo sólo si son consideradas valiosas por los demás. No puedo experimentar orgullo por mi casa si ante los ojos de los demás es un objeto despreciable; tampoco puedo sentir orgullo por mi pareja si las demás personas consideran que es un ser detestable.

A la luz de estas consideraciones se comprenden las “limitaciones de este sistema”, que Hume expone en relación con la efectividad de ciertas causas para producir orgullo: la causa de orgullo “debe ser muy evidente y discernible, y no sólo para nosotros, sino también para los demás”. Igualmente se comprende por qué “[c]reemos ser más felices, y también más virtuosos y bellos, cuando así se lo parecemos a los

demás" (Hume^a: 292). La satisfacción conmigo mismo implicada en el orgullo, depende de la opinión y aprecio que las demás personas sienten por mí, aprecio que a su vez depende de las cosas que poseo⁵. A través de ciertos atributos o posesiones espero lograr el aprecio, y en consecuencia la buena opinión que los demás tienen de mí. Sólo en la medida en que garantizan este aprecio son eficientes como causas de orgullo la belleza, riqueza, y virtud. Para ello es preciso que sean valoradas por los demás.

De lo anterior puede concluirse que tanto la satisfacción que podemos experimentar con nosotros mismos, como el valor de las causas que generan dicha satisfacción dependen de la simpatía. Deseamos el aprecio de los demás porque el aprecio que podamos experimentar por nosotros mismos (orgullo) depende de dicho aprecio.

4. Simpatía y aprecio⁶

Así como Hume establece una clara relación entre simpatía y orgullo, existe una relación, aun cuando un poco más confusa, entre simpatía y aprecio. Orgullo y aprecio comparten una estructura general: surgen

⁵ Podría objetarse que algunas personas sienten orgullo de sí mismas aun cuando sean apreciadas por muy pocas personas. Sin embargo, la influencia que tienen en mí los juicios y opiniones de los demás, no es la misma en todos los casos, "recibimos [...] una satisfacción mucho mayor cuando somos apreciados por aquellos a quienes estimamos y apreciamos". Puede que para mí sea suficiente que el ser que amo me aprecie y admire; aun cuando los demás no coincidan este sentimiento, no por ello dejaré de sentirme orgulloso. Igualmente, Hume ve en algunos casos la simpatía que comunica estos sentimientos como un efecto de la ilusión, y no en vano atribuye a la imaginación gran injerencia en ella: "estas cosas son algo así como construir castillos en el aire; la imaginación se divierte con sus propias figuraciones, y se esfuerza por hacerlas firmes y estables mediante una simpatía con los sentimientos de los demás. Los hombres orgullosos son los más despreciados, aun que las más de las veces no se dan cuenta de ello[...]" (Hume^a:324).

⁶ Hume utiliza la palabra amor cuando analiza el afecto que las personas sienten hacia sus familiares y amigos, y la palabra aprecio para referirse a aquel sentimiento que se dirige al rico y poderoso. El amor por familiares es un afecto que no encaja fácilmente en la estructura de las pasiones propuesta por Hume. Por un lado, ciertas cualidades (la virtud, el conocimiento, el ingenio, el sentido común, el buen humor de una persona, cualidades corporales, méritos o defectos externos) son causa del amor, y por el otro, el amor por familiares y conocidos surge de un vínculo estrecho independiente de las cualidades. Por tales razones, considero que en la mayor parte del texto Hume menciona la palabra amor para caracterizar un sentimiento que define mejor la palabra aprecio. A esto se debe la dificultad de incluir dicha afección en el análisis que expongo. Sin embargo, antes de excluir tal tarea es preciso tener en cuenta que para Hume la simpatía es el alma o principio vivificante de todas las pasiones, y por lo tanto el deseo de ser apreciado debería desempeñar un rol en el origen del amor por familiares. Aun cuando mi

por la relación entre un objeto y una causa. Mientras el objeto del orgullo es el *yo*, el objeto del aprecio es *otra persona*. Por ejemplo, si observo un automóvil hermoso, experimento alegría por su belleza, pero, si además el auto es de Juan, experimento aprecio hacia él. Por el contrario si el automóvil es viejo o feo y pertenece a Juan, experimento indiferencia⁷.

En relación con las causas de aprecio, Hume menciona “la virtud, el conocimiento, el ingenio, el sentido común, [...] el buen humor de una persona, [...] cualidades corporales [...], méritos o defectos externos” (Hume^a: 330). Sin embargo, de este conjunto de causas sólo profundiza en el origen del amor y aprecio a familiares, y aprecio a ricos y poderosos. Me centraré en el análisis del origen del aprecio hacia estos últimos, ya que esta afección concuerda más con la estructura de las pasiones propuesta por Hume.

En II.ii.5, *De nuestro aprecio por el rico y poderoso*, la tarea de Hume es encontrar la causa fundamental de la satisfacción que nos producen las riquezas ajenas, y el consecuente aprecio que dicha satisfacción nos genera hacia quien las posee (Hume^a: 358). Dicho de otra forma, su tarea es encontrar por qué los seres humanos apreciamos aquellas personas poderosas y ricas. Entre las posibles causas de dicho aprecio Hume menciona: i) los objetos –riquezas–, ii) “la esperanza de obtener ventajas del rico y poderoso” (Hume^a: 358), y iii) “la simpatía que nos hace tomar parte en la satisfacción de quienes nos rodean” (Hume^a: 358)

Según Hume, los objetos de otras personas por sí solos no generan aprecio: “la fantasía no se detendrá en estos objetos, sino que dirigirá su atención a lo relacionado con ellos, y muy particularmente a la persona que los posee” (Hume^a: 359). Las riquezas “llevan implícita la idea de la persona, de modo que no pueden ser contempladas sin una especie de simpatía por las sensaciones y placeres de esta” (Hume^a: 360); la satisfacción que otorgan a quien las posee “pasa al que las

opción es no incluir dicho sentimiento en el análisis, propongo dos posibles formas de hacerlo: i) la familia y las afecciones pueden ser vistas como una estructura que protege al individuo del sufrimiento que implicaría el tener que lograr el aprecio de todas las personas con las cuales está vinculado, incluyendo sus propios hijos o padres; ii) la familia y las afecciones que implica son una estructura que históricamente adquiere una reputación y le otorga al individuo un lugar en la sociedad, el apellido es un punto de arranque en relación con la opinión de los demás, es uno de los principales atributos y motivos de orgullo de las personas. El amor hacia familiares fluye naturalmente siempre y cuando no se ponga en riesgo el aprecio que históricamente merece la familia. A esta situación hace referencia Hume indirectamente cuando menciona que las personas niegan su procedencia cuando esta es pobre o desgraciada, y prefieren destacar de sus antepasados alguno sobresaliente.

⁷ En este tipo de casos considero que la palabra odio carece de sentido. Sugiero el término indiferencia para describir la pasión contraria al aprecio.

observa por medio de la imaginación" (Hume^a: 362). Con respecto a la segunda causa, i.e. la esperanza en obtener beneficios, dice Hume que "apreciamos y respetamos a los ricos aun antes de descubrir alguna disposición favorable para con nosotros" (Hume^a: 361). Además, ni siquiera la probabilidad de un beneficio genera este aprecio, ya que la experiencia nos enseña que muy rara vez la cercanía a un rico o poderoso puede ser beneficiosa para nosotros, y por lo tanto, es extraño que la imaginación se deleite en algo tan poco probable (Hume^a: 362). De este modo concluye Hume que "no queda otra cosa que pueda proporcionarnos aprecio por el poder y las riquezas, y desprecio por la miseria y la pobreza, que no sea el principio de *simpatía*" (Hume^a: 362). La simpatía nos permite experimentar el placer que las riquezas otorgan a otras personas, y esto nos lleva a apreciarlas.

El análisis precedente está relacionado con las razones que motivan al agente a poseer riqueza y poder. Las riquezas generan el aprecio de las demás personas, y en parte, a este hecho se debe que los seres humanos las persigan incansablemente. Las personas desean las riquezas porque saben que con ellas logran la aceptación y aprecio de los demás; es esta característica la que hace de las riquezas un fin tan deseable.

Así, es posible afirmar con Hume que el aprecio al rico y poderoso tiene su origen en la grandeza que percibimos en la otra persona, quien gracias a sus riquezas ha logrado la aceptación y aprecio de los demás. Hume hace referencia a esta idea en el siguiente pasaje:

[L]as mentes de los hombres son espejos unas de otras, [...] Así, el placer que un hombre rico obtiene de sus posesiones causa en el observador placer y aprecio, por reflejarse en su mente; a su vez, estos sentimientos aumentan el placer del poseedor cuando advierte que son percibidos y que se simpatiza con él y, al ser una vez más reflejados, se convierten en nueva fuente de placer y aprecio en el observador [...] *Esta satisfacción derivada, o vanidad, se convierte en una de las principales ventajas de las riquezas, y es la razón fundamental de que deseemos poseerlas o de que las estimemos cuando son otras personas las que las poseen.* (Hume^a: 365, las cursivas son mías)

Teniendo en cuenta la relación entre el *deseo de ser apreciado* que subyace al orgullo, y la grandeza y aprecio que otorgan las riquezas al ser humano, puede establecerse una relación entre orgullo y aprecio. El aprecio logrado a través de la riqueza genera orgullo, a la vez este orgullo genera aprecio, y el aprecio generado refuerza el orgullo, repitiéndose el ciclo sucesivamente⁸.

⁸ El origen de esta relación puede ser ilusorio: Juan cree ser apreciado y siente orgullo, por lo tanto su orgullo genera el aprecio de Carlos; o, Carlos considera que Juan se siente orgulloso y por esto lo aprecia, generando de esta forma orgullo en

La relación entre orgullo y aprecio puede trasladarse a las causas de las afecciones. Un objeto es causa de orgullo (es valioso) si es apreciado por los demás, o dicho de otra forma, para que el objeto sea valorado, debe otorgarle al individuo el aprecio de las demás personas. A la luz de esta relación se comprende por qué para Hume “las mismas cualidades que producen orgullo o humildad causan amor u odio” (Hume^a: 332). Todo aquello (bienes y atributos) que genere aprecio genera orgullo: una posesión es causa de orgullo sólo si es causa de aprecio, o puede ser causa de aprecio si es causa de orgullo.

Hume expone en II.i.1, *del orgullo y la humildad*, otro tipo de relación que se desprende de la relación entre aprecio y orgullo:

De igual manera que nos sentimos orgullosos de nuestras riquezas, deseamos también, para satisfacer nuestra vanidad, que quien esté relacionado con nosotros de algún modo, sea también rico, y nos avergonzamos de contar entre nuestros amigos o familiares con alguien pobre o de humilde condición. Por esta razón, nos alejamos de la gente pobre cuanto podemos, y si se da el caso de no poder evitar que algunas lejanas ramas colaterales de nuestra familia sean pobres, nos olvidamos de ellas, y son nuestros antepasados quienes pasan a ser nuestras relaciones más cercanas. A esto se debe que todo el mundo afecte ser de buena familia y descender de una larga serie de ricos y honorables antecesores. (Hume^a: 307)

Dado que las riquezas generan aprecio, y aquellos con los cuales establecemos vínculos comienzan a ser parte de estos objetos relacionados con nosotros que pueden ser causa de orgullo o vergüenza, buscamos rodearnos de personas apreciadas por los demás. Una de las formas de hacerlo es estableciendo vínculos a través del aprecio. Esperamos que a partir de expresiones de aprecio al rico y poderoso se genere una relación entre los dos, relación de la cual pueda sentirme orgulloso y de este modo lograr el aprecio de los demás. No espero del rico que me brinde parte de sus riquezas ya que su sola compañía me hace grande y contribuye a que mi *deseo de ser apreciado* sea satisfecho.

Hasta aquí espero haber mostrado cómo se relacionan a través de la simpatía las afecciones de orgullo y aprecio. Ambas están codeterminadas, el orgullo depende del aprecio, y el aprecio depende en cierta forma del orgullo. También espero haber mostrado cómo la simpatía, esta tendencia a comunicarnos con otros opiniones y sentimientos, nos permite reconocer el deseo vinculado al ansia de bienes que generan orgullo y aprecio, i.e. *el deseo de ser apreciado*.

Juan. Aunque el origen de esta afección es tal vez una creencia, la creencia tiene la fuerza de realizar lo que concibe: el que se cree apreciado se siente orgulloso y este orgullo genera efectivamente el aprecio de los demás.

En las descripciones sobre la simpatía, Hume menciona un deseo que podría explicar el deseo de ser apreciado. Ciertas características de la mente, evidencian la predominante sociabilidad del ser humano. El deseo de compañía

[S]e ve de forma aún más notable en el hombre, que es la criatura que más ardiente deseo de sociabilidad tiene en el universo, y que está dotada para ello con las mejores ventajas. No podemos concebir deseo alguno que no tenga referencia a la sociedad. La soledad completa es posiblemente el mayor castigo que podamos sufrir. Todo placer languidece cuando no se disfruta en compañía, y todo dolor se hace más cruel e insoportable. (Hume^a: 363)⁹

Siendo la soledad no sólo el mayor castigo que puede tener un ser humano, sino también la más directa consecuencia que tiene para un individuo el no ser apreciado por los demás, podría pensarse que el deseo de sociabilidad explica la simpatía y el *deseo de ser apreciado*.

5. Simpatía y comparación

Hasta aquí hemos evidenciado el poder vinculante de la simpatía y el deseo de ser apreciado. Sin embargo, existen ciertas afecciones descritas por Hume que parecen tener efectos contrarios, estas son la envidia y la malicia. En el caso de la malicia experimentamos “alegría por los sufrimientos y desgracias de otras personas sin que por su parte medie ofensa o agravio alguno” (Hume^a: 372), y un “deseo, no provocado, de causar daño a otro para obtener placer de la *comparación*” (Hume^a: 377, las cursivas son mías). La envidia es “despertada por algún placer presente en alguna persona que, por *comparación*, disminuye la idea de nuestro propio placer (Hume^a: 377, las cursivas son mías). Ambos sentimientos están relacionados con el principio de comparación, al cual Hume hace referencia en gran parte del Libro II y en algunas partes del Libro III. De acuerdo con este principio definimos el valor de los objetos, incluyendo nuestro propio valor: “los

⁹ Además de esta referencia, Hume postula la imposibilidad de la mente para bastarse a sí misma: “la mente es de suyo insuficiente para entretenerse consigo misma, de modo que busca naturalmente algún objeto extraño que pueda producirle una viva sensación [...] A esto se debe que la compañía de los demás sea naturalmente grata, en cuanto que hace de manifiesto el más vivo de los objetos: un ser racional y pensante igual que nosotros, que nos comunica todas las acciones de su mente, nos confía sus más íntimos sentimientos y afecciones, y nos permite observar en el instante mismo en que se producen, todas las emociones que pueden ser causadas por un objeto” (Hume^a: 353).

objetos parecen más o menos grandes en comparación con otros" (Hume^a: 375). Sin embargo, "ninguna comparación es más obvia que la que tiene por punto de referencia a nosotros mismos" (Hume^a: 594). Cuando consideramos que otro es superior o más valioso que nosotros, la comparación nos resulta desagradable, y puede generar malicia o envidia. Así, las comparaciones generan un efecto contrario al de la simpatía: en lugar de alegrarme por la alegría ajena me entristezco; en lugar de apreciar a aquel que goza de buena fortuna, lo envidio; y en lugar de desear y hacer el bien a quien puede ser objeto de mi aprecio y admiración, le deseo y hago el mal.

Nos comparamos con otras personas en lo que poseemos y en lo que somos para así determinar nuestro valor: "[a]l compararnos con otras personas -como en todo momento tendemos a hacerlo- nos damos cuenta de que no nos distinguimos de ellas en lo más mínimo; y al comparar con otros el objeto que poseemos, descubrimos también la misma infortunada coincidencia" (Hume^a: 292). Así, Hume establece indirectamente una relación entre orgullo y comparación, a la luz de la cual es posible comprender otra de las limitaciones impuestas a las causas de orgullo expuestas anteriormente. La causa u objeto que genere orgullo tiene que ser "exclusivamente nuestra, o por lo menos, de muy pocas personas más" (Hume^a: 291). Un objeto exclusivo me brinda una mayor satisfacción al comprobar por comparación que tan sólo muy pocas personas lo poseen, y tal vez muchas desearían tenerlo. A la vez, la exclusividad garantiza que salgamos bien librados de nuestras comparaciones: un objeto exclusivo, deseable a los ojos de los demás, me otorga cierta grandeza y superioridad.

El principio de comparación es un criterio para determinar el aprecio que las demás personas tienen hacia nosotros mismos. Si consideramos que otra persona es en mayor medida apreciada (lo cual implica una comparación), nuestra satisfacción por el aprecio que los demás nos tienen, es decir nuestro orgullo, se verá afectado negativamente. A través del principio de comparación, y su relación con el aprecio, se comprende porque los seres humanos son generalmente competitivos y buscan sobresalir, ello les garantiza el orgullo y aprecio de las demás personas. Sin embargo, esta idea no sería coherente si los seres humanos no apreciaran más a aquellas personas que sobresalen: las comparaciones definen igualmente a quien debo considerar apreciable.

Aun cuando Hume considera que en relación con sus descripciones sobre el sistema de pasiones humanas, las emociones surgidas por el principio de comparación pueden contradecir su sistema, en cierto sentido son tan sólo su continuación. Bajo el principio de simpatía, el aprecio o amor que experimento hacia el rico y poderoso me inclina a desear que sus deseos se cumplan; en el caso de la comparación sucede lo contrario, experimentar su grandeza me inclina a la envidia y la

malicia. Sin embargo, en ambos casos persiste la tendencia a comunicarnos sentimientos y opiniones a la hora de definir el valor nuestro o el de los demás. En mi opinión, el principio de comparación enfatiza un aspecto adicional de la simpatía: la tendencia a comunicarnos sentimientos y opiniones para así determinar comparativamente nuestro valor. Así, la simpatía puede ser definida como un principio morfo-genético capaz de generar aprecio y envidia, y por lo tanto capaz de edificar o destruir el vínculo social.

Hasta aquí he analizado las afecciones dirigidas a personas, sin tener en cuenta el fenómeno moral tal y como es concebido por Hume. Mis descripciones sobre las afecciones, el principio de simpatía vinculado a ellas, y el deseo subyacente, corresponden a contextos no-morales. Sin embargo, Hume considera que los seres humanos tienden naturalmente a desarrollar una disposición para actuar según normas de justicia.

6. Convención e interés

Como menciono arriba, las reflexiones sobre la moral realizadas por Hume, se centran en dar respuesta a la pregunta sobre qué tipo de capacidades y motivaciones conducen a los seres humanos a ceñir su conducta a sistemas de normas. Hume considera que, en el caso específico de la justicia, motivaciones naturales, tales como el egoísmo ciego, el amor, la benevolencia (con los seres amados), la piedad, o la compasión, no explican por qué el ser humano cumple sus promesas o respeta la propiedad ajena. Cuando pagamos una deuda o actuamos de acuerdo con leyes, lo hacemos por el sentido del deber, e igualmente, cuando decimos de un acto que es injusto, lo hacemos porque dicho acto no se ajusta a un sistema de justicia que nosotros valoramos porque consideramos beneficioso para nosotros y para los demás.

Dado este panorama general, haré el análisis del origen natural de la convención de la justicia¹⁰, específicamente de las leyes de propiedad, procurando establecer el vínculo existente entre dicho origen y los planteamientos anteriores.

Hume intenta inicialmente dar respuesta a la pregunta sobre cómo los seres humanos al ser los más indefensos, y más deseantes y

¹⁰ Hume divide su investigación en dos secciones: "la relativa al modo en que han sido establecidas las reglas de los hombres y la relativa a las razones que nos determinan a atribuir a la observancia o desobediencia de estas reglas una belleza o fealdad moral" (484). Mis planteamientos se centran en el origen natural de la convención. En relación con el origen moral de la convención véase "El papel de la Simpatía en el *Tratado*", monografía de la cual se desprende el presente artículo.

ambiciosos de los animales, encontraron en la agrupación una ventaja. Según Hume, el ser humano “[s]ólo reuniéndose en sociedad es capaz de suplir sus defectos y llegar a ser igual a las demás criaturas” (Hume^a: 485). La sociedad aumenta el poder y capacidad del individuo, y además reduce el azar (Hume^a: 485). Sin embargo:

[P]ara formar una sociedad no sólo es necesario que ésta resulte ventajosa, sino también que los hombres se den cuenta de estas ventajas. Ahora bien, es imposible que solamente a fuerza de estudio y reflexión hayan sido capaces los hombres, en su estado salvaje e inculto, de alcanzar ese conocimiento. (Hume^a: 486)

Las ventajas de la sociedad fueron patentes inicialmente en la familia, la cual tuvo un origen en el apetito sexual y los vínculos que a partir de dicho apetito se establecieron. Cada individuo perteneciente a esta agrupación social primaria, fue adecuando su comportamiento mediante hábitos y costumbres que limaban “asperezas” entre los participantes, e igualmente fue “corrigiendo las afecciones adversas que pudieran impedir su unión en sociedad” (Hume^a: 486).

Aun cuando este desarrollo es natural a los seres humanos, dado su naturaleza sexual y el afecto natural que surge hacia los hijos, “existen con todo otras peculiaridades en nuestro temperamento natural y en las circunstancias externas que resultan altamente inconvenientes, y aun contrarias, a esa unión que se estima necesaria” (Hume^a: 486). Las peculiaridades del temperamento a las que Hume hace referencia son “*el egoísmo y la generosidad limitada*”. Las circunstancias externas consisten en la facilidad con que un objeto externo puede ser quitado a una persona, unida a esta facilidad la escasez de los dichos objetos “en comparación con las necesidades y *deseos de los hombres*” (Hume^a: 494, las cursivas son mías)¹¹.

En relación con el egoísmo, como ya he mencionado en otros capítulos, Hume está lejos de “pensar que los hombres no sienten afecto por nada que vaya más allá de sí mismos” y “pocos hay que no dediquen la mayor parte de su fortuna a satisfacer los deseos de su mujer y a la educación de sus hijos, reservándose la parte más pequeña para su propio uso y entretenimiento” (Hume^a: 486). Aunque Hume considera que esta situación es un argumento en contra del egoísmo psicológico, no por esto deja de considerar altamente inconveniente para la sociedad aquel egoísmo que con justicia puede ser atribuido al ser humano. Por lo tanto, toda sociedad pequeña o grande debe ofrecer alternativas para regularlo.

¹¹ En relación con el vínculo entre la escasez y la infinidad de deseos humanos que conllevan a la violencia dice Hume: “nunca se tiene una cantidad tal de bienes que satisfagan a cada uno de nuestros deseos y necesidades” (Hume: 488). Así, la escasez hace referencia más a la insaciabilidad humana.

Hasta aquí, Hume centra su análisis en los problemas a los que se enfrenta una agrupación pequeña para lograr su unión y permanencia; en lo que sigue, su exposición da un giro, y su análisis se enfoca en los inconvenientes que esta unión primaria representa para agrupaciones de mayor tamaño. El amor hacia los familiares, afección en la que se basa parte del éxito de dicha agremiación, “en lugar de hacer a los hombres aptos para formar grandes comunidades es casi tan contraria a ello como el más mezquino egoísmo” (Hume^a: 487). La parcialidad que implican dichas afecciones produce “necesariamente una oposición de pasiones, y una consecuente oposición de acciones, lo que no puede resultar sino peligroso para la recién establecida unión (Hume^a: 487). La parcialidad puede ser asimilada en sociedades de mayor tamaño a un egoísmo de largo alcance: el individuo involucra en su rango de intereses egocéntricos los intereses de aquellas personas con las que establece vínculos afectivos. Lo inconveniente que puede ser el egoísmo para la familia, lo es la parcialidad para una sociedad más grande. Por lo tanto, para que sociedades de mayor tamaño permanezcan unidas deben dar remedio tanto al egoísmo como a la parcialidad.

Sin embargo, “esta oposición de pasiones” generada por el egoísmo y la parcialidad “acarrearía bien poco si no coincidiera con una peculiaridad de las circunstancias externas” mencionada anteriormente. Dentro de los bienes que un ser humano puede poseer, i.e., “la satisfacción interna de nuestra mente, la buena disposición externa de nuestro cuerpo y el disfrute de las posesiones adquiridas por nuestra laboriosidad y fortuna”, los que Hume considera realmente peligrosos para la estabilidad social son los últimos. Las posesiones están expuestas a la “violencia de los otros” y pueden ser arrebatadas por los demás (Hume^a: 487). Dadas estas descripciones, surgen las siguientes preguntas: ¿cómo puede interpretarse que por egoísmo yo arrebate a otra persona lo que posee? ¿Cómo comprender los inconvenientes que debe enfrentar la sociedad para permanecer unida a partir de la relación entre egoísmo y bienes externos?

Teniendo en cuenta que la inestabilidad de las posesiones y la violencia que dicha inestabilidad implica, son los efectos negativos que tiene la relación entre egoísmo y bienes externos, es pertinente analizar a la luz de esta relación dos situaciones en las que la violencia mencionada se presenta: i) cuando quiero que un bien sea mío y en consecuencia deseo quitárselo a alguna persona; ii) cuando quiero que un bien deje de ser de una persona específica, y en consecuencia deseo quitárselo¹². Sin establecer relaciones adicionales a las expuestas por

¹² En el primer caso me centro en el objeto mientras que el segundo caso mi atención se enfoca en aquella persona que posee el objeto.

Hume la tarea es imposible. Hume no da a lo largo del *Tratado* una definición del egoísmo que permita esclarecer las situaciones planteadas. Este término aparece fundamentalmente en el Libro III, en pasajes en los que Hume caracteriza la naturaleza humana, o hace referencia a la negatividad de esta característica en relación con la sociedad.

Al incluir las pasiones (deseos y afecciones) en el análisis, se esclarecen las relaciones entre egoísmo y bienes externos, y por lo tanto, se ilumina el origen de las situaciones planteadas en i y ii, y el origen de la violencia de las pasiones. En relación con la primera situación (i), puede decirse que lo que origina este deseo y la acción consecuente, puede ser que yo deseo un bien porque hace objeto de aprecio a quienes lo poseen, y por lo tanto, considero que si yo lo tuviera el objeto de aprecio sería yo. En este caso, serían las afecciones de orgullo y aprecio las pasiones que se ocultan tras el egoísmo mencionado.

Por otro lado, en la segunda situación (ii), cuando no quiero que el objeto sea de una persona específica, así no lo desee para mí, no me centro en el objeto sino en la persona que lo posee. Su grandeza, al yo establecer una comparación, me revela mi pequeñez, y consecuentemente puede hacer que la envidie, y le desee el mal (malicia). Estos sentimientos pueden impulsarme a quitarle sus posesiones o a destruirlas. Cuando el ansia de riquezas que surge del deseo ser apreciado por los demás es desbordada o actúa bajo el principio de comparación, origina una oposición de pasiones que se manifiesta con la violencia en torno a los bienes externos a la que Hume hace referencia. Haciendo referencia a esta situación, menciona Hume que:

Solamente *el ansia de adquirir bienes y posesiones* [riqueza y fama] para nosotros y nuestros amigos más cercanos resulta insaciable, perpetua, universal y directamente *destructora de la sociedad*. Apenas si existe una persona que no esté movida por esa pasión, y no hay nadie que no tenga razones para temerla cuando actúa sin restricciones y da rienda suelta a sus primeros y más naturales movimientos. Así pues, y en resumen, *debemos estimar que las dificultades en el establecimiento de la sociedad serán proporcionales a las que encontremos en la regulación y restricción de esta pasión*. (Hume^a: 491, las cursivas son mías)

Como remedio a la violencia de las pasiones, “todos los padres se ven obligados establecer la *convención* de la estabilidad entre sus hijos” (Hume^a: 493, las cursivas son mías), y posteriormente, es este tipo de violencia la que quieren evitar los individuos “perfeccionando estos primeros rudimentos de justicia, según que la sociedad se va haciendo más grande” (Hume^a: 493). Además de este primer rudimento, el amor, la benevolencia y otras virtudes sociales naturales (afabilidad, beneficencia, caridad, generosidad, clemencia, moderación, y equidad)

(Hume^a: 578), pudieron contribuir igualmente a contrarrestar los efectos negativos del egoísmo. Sin embargo, estas afecciones y deseos, no son la motivación fundamental que pudieron tener los seres humanos para que en sociedades de mayor tamaño emergieran las primeras convenciones de justicia. Según Hume, dicha solución o remedio tuvo origen en el egoísmo, y no pudo implicar una renuncia al ansia de riqueza. La estabilidad en la posesión “no está en oposición completa con nuestras pasiones, porque si así fuera no se habría establecido ni mantenido nunca, sino que solamente es contraria a los movimientos ciegos e impetuosos de estas. En lugar de abstenernos de la propiedad ajena apartándola de nuestro propio interés o del de nuestros amigos más íntimos, no hay mejor modo de atender a ambos intereses que mediante una convención tal” (Hume^a: 489). Hume es reiterativo en esta idea:

Es cierto que ninguna afección de la mente tiene fuerza suficiente y, a la vez, dirección adecuada para contrarrestar el deseo de ganancia y hacer a los hombres dignos miembros de la sociedad, impidiéndoles que arrebatan las posesiones de los demás. La benevolencia para con los extraños es demasiado débil para conseguir esto, y, por lo que respecta a las demás pasiones, más bien acrecientan esta ansia, ya que nos damos cuenta de que, cuantas más cosas poseamos, más capacidad tendremos para satisfacer todos nuestros apetitos. Por consiguiente, no existe ninguna pasión capaz de controlar nuestro deseo de interés, salvo esta misma afección, y conseguimos este control alterando su dirección. (Hume^a: 492)

Los seres humanos buscan una forma de regulación social que satisfaga su interés, y que a la vez elimine lo que hay de negativo en las pasiones. Así, cuando los seres humanos “advirtieron que la principal perturbación de la sociedad viene originada por los bienes que llamamos externos [...] se afanan entonces por buscar remedio a la movilidad de estos bienes” (Hume^a: 492). No es el egoísmo a lo que dirigen su atención, sino a aquellas circunstancias que hacen del egoísmo algo negativo. Por lo tanto es natural que los seres humanos hayan desarrollado inicialmente leyes de propiedad, y con ello hayan puesto un obstáculo a la violencia que genera la inestabilidad de la posesión.

Al percibir lo inconveniente de la violencia y el desorden generados por el egoísmo y las circunstancias externas, me doy cuenta de que:

[R]edundará en mi provecho el que deje gozar a otra persona de la posesión de sus bienes, dado que esa persona actuará de la misma manera conmigo. También el otro advierte que una regulación similar de su conducta le reportará un interés similar. Una vez que este común sentimiento de interés ha sido

mutuamente expresado y nos resulta conocido a ambos, produce la resolución y conducta correspondiente. (Hume^a: 490)

Es este sentimiento general lo que Hume denomina convención.

Cuáles fueron los pasos que recorrieron los seres humanos para conformar la convención, es algo que Hume no especifica. Sin embargo, menciona que el entendimiento, el juicio y la experiencia, hacen posible que espontáneamente emerja la convención de la propiedad, la cual adquiere fuerza “mediante una lenta progresión”, “al experimentar repetidamente los inconvenientes que resultan de transgredirla” (Hume^a: 490). De acuerdo con Hume “basta la más pequeña reflexión” para que el egoísmo cambie su dirección, “pues es evidente que la pasión se satisface mucho mejor restringiéndola que dejándola en libertad, como lo es que, preservando la sociedad, nos es posible realizar progresos mucho mayores en la adquisición de bienes que reduciéndonos a la condición de soledad y abandono individuales, consecuencias de la violencia y el libertinaje general” (Hume^a: 492).

Aun cuando a lo largo del texto he establecido algunas conclusiones agrego lo siguiente. El deseo de ser apreciado es un rasgo del ser humano apasionado y mimético que Hume esboza a través del principio de simpatía. Más allá de la simpatía se encuentra este ser deseante que personifica el individuo orgulloso y seguro de sí mismo y del valor de sus bienes, que sin embargo alimenta con la opinión y aprecio de los demás una autonomía ilusoria, desbordada por la simpatía y el deseo de ser apreciado.

La simpatía a la luz del *Tratado* hace posible una hipótesis que a su vez permite una lectura particular de los principales conceptos esbozados por Hume. Este principio, entendido como una tendencia a tener en cuenta los sentimientos y opiniones de las otras personas, es indispensable para la comprensión de seres que como nosotros experimentan afecciones de orgullo y aprecio. La simpatía es también el fundamento del rasgo conativo que a lo largo del texto he querido resaltar: el deseo de ser apreciado.

Bibliografía

- Altman, R. W. “Hume on sympathy”. En: *Southern Journal of Philosophy*. (1980): 123-136.
- Arnold Denis A. “Hume on the moral difference between humans and other animals”. En: *History of Philosophy Quarterly*. Vol. 12, No. 3, (1995): 303-316.

- Abramson, Kate. "Sympathy and the Project of Hume's Second Enquiry". En: *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Vol. 83, (2000): 45-80.
- Baier, Annette. "Frankena and Hume on Points of View". En: *Monist*. (1981): 342-358.
- Bricke, John. *Mind and Morality: An examination of Hume's Moral Psychology*. United States: Oxford University Press. (1996).
- Dupuy, Jean Pierre. *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*. Traducción: Juan Carlos Gutiérrez y Carlos Alberto Martines. Barcelona: Gedisa Editorial. (1998).
- Gordon, Robert M. "Sympathy, Simulation, and the Impartial Spectator". En: *Ethics*. Vol. 105, No. 4, (1995): 727-742.
- Hume, David^a. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press. (1978).
- Hume, David^b. *Tratado de la naturaleza humana*. Traducción de Félix Duque. Argentina: Ediciones Orbis. (1984).
- Hume, David^c. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Edited by L.A. Selby-Bigge. 3rd edition. Oxford: Oxford University Press. (1975).
- Putman, Daniel. "Sympathy and Ethical Judgments: a Reconsideration". En: *American Philosophical Quarterly*. Vol. 24, No. 3, (1987): 261 - 266.
- Taylor, Charles. "Sympathy". En: *Journal of Ethics*. Vol. 3, (1999): 73-87.
- Wand, Bernard. "A Note on Sympathy in Hume's Moral Theory". En: *Philosophical Review*. Vol. 64. No. 2, (1955): 275 - 279.
- Wein, Sheldon. "Humean Minds and Moral Theory". En: *Philosophy Research Archives*. Vol. XIV, (1988-89): 229-234.
- Zuluaga, Diana Patricia. *Monografía: El papel de la simpatía en el Tratado de la Naturaleza Humana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. (2005).