

Mark Platts

Realidades morales

Ensayo sobre psicología filosófica

 **PAIDÓS**
México • Buenos Aires • Barcelona

Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México



CAPÍTULO 4

HECHO Y ACCIÓN EN LA TEORÍA MORAL DE HUME

Una de las señales características, aunque no una señal necesaria, de un filósofo verdaderamente grande es cometer un error verdaderamente grande; es decir, dar una forma convincente y de influencia perdurable a una de esas falsas concepciones fundamentales a las que el intelecto humano se inclina cuando se ocupa de las categorías últimas del pensamiento.

P. F. STRAWSON

Creo que nunca conocí una mente más perversa y más obstinadamente inclinada al perjuicio público.

WILLIAM WARBURTON, refiriéndose a Hume

4.1 EL ARGUMENTO MAESTRO

El examen que hace Hume del pensamiento y la práctica morales abarca una serie de afirmaciones distintas relacionadas con él. Quiero considerar aquí una preocupación central presente en ese examen, preocupación que conduce a Hume a presentar un argumento fascinante de gran maestría filosófica. La preocupación se relaciona con la afirmación de que «las reglas de moralidad [...] son [...] conclusiones de la razón» (Hume 1888: libro III, parte I, sección I).

El examen que hace Hume de esa afirmación tiene lugar dentro de una imagen en que la mente aparece compuesta por lo menos de dos facultades distintas, la de la razón y la de la pasión. La razón constituye la facultad cognoscitiva o intelectual, la facultad del entendimiento, cuya expresión paradigmática quizás sea la de las creencias. La pasión es la facultad activa o conativa, cuya expresión paradigmática puede considerarse aquí que es la de los deseos y voliciones. Los estados cognoscitivos y los conativos son tipos distintos de estados: hay una nítida distinción, por ejemplo, entre creencias, por un lado, y deseos, por el otro. Pero también, y esto es crucial, los estados cognoscitivos y los conativos se encuentran por lo menos en una dirección *aislados de cierta manera*: ningún estado

cognoscitivo de un agente, por sí solo, puede «dar lugar a» un estado conativo en él. En palabras de Hume, «la sola razón no puede nunca producir una acción o dar lugar a la volición» (1888: 414 [1977: 616]).

Signifique lo que signifique esa doctrina del aislamiento, hay dos afirmaciones, ambas verdaderas, que aparentemente Hume no está comprometido a negar con ella. La primera es que un estado conativo puede «tener lugar a partir de» un estado cognoscitivo en combinación con otro estado conativo. Por ejemplo, mi deseo general de beber agua, en combinación con mi creencia de que el vaso que tengo frente a mí contiene agua, puede «dar lugar» al deseo de beber el contenido de este vaso. Por lo tanto, no necesariamente hay contradicción por parte de Hume cuando dice, por ejemplo, que «cuando tenemos la *expectativa* de un dolor o placer proveniente de algún objeto, sentimos una *emoción consiguiente* de aversión o inclinación, y somos llevados a evitar o aceptar aquello que nos proporciona dicho desagrado o satisfacción» (1888: 414 [1977: 616], las cursivas son mías). Quien sienta aversión o tenga una inclinación general relativa al dolor o al placer, puede verse llevado a una aversión o inclinación frente a un objeto particular por la creencia de que ese objeto le causará dolor o placer. (Aunque más adelante —pp. 137–139, 144–145— señalaré una salvedad al respecto.)

La segunda afirmación que aparentemente no es necesario que Hume niegue es que algunas ideas —por ejemplo, las de emociones como el orgullo— pueden requerir, para que se puedan aplicar con verdad a una persona, que en esa persona se den tanto un estado cognoscitivo determinado como un estado conativo determinado. A lo que Hume está aparentemente comprometido es a la posibilidad de desmenuñar los componentes de una idea como ésta, a la posibilidad de analizar, por descomposición, las condiciones para su aplicación con verdad en los diferentes conjuntos de condiciones para la aplicación con verdad de cada una de sus ideas componentes, una de las cuales sería la de algún estado cognoscitivo y otra la de algún estado conativo. En realidad, ni siquiera es necesario que Hume niegue que la aplicación con verdad de algunas de esas ideas exige que se dé una relación entre un estado cognoscitivo por sí solo y un estado conativo; lo que tiene que negar es que el estado cognoscitivo por sí solo «dé lugar» al estado conativo.

Hume esboza también una distinción dentro de las operaciones de la facultad de la razón. En un tipo de empleo, la facultad de la razón se despliega en la búsqueda de verdades necesarias, verdades que dicen lo que tiene que ser el caso. Según Hume, las verdades de este tipo versan

exclusivamente sobre las relaciones entre las ideas: la «provincia propia» del uso correspondiente de la facultad de la razón es «el mundo de las ideas». Además, el conocimiento que puede proporcionarnos la razón respecto de esta «provincia» es un conocimiento *a priori*: dado que tenemos o poseemos las ideas pertinentes, nos hallamos por ello bien ubicados para alcanzar un conocimiento *a priori* de las relaciones entre esas ideas, un conocimiento *a priori* de las verdades necesarias. Pero las cosas son diferentes para el otro tipo de empleo de la facultad de la razón. Al desplegar la razón de esta segunda manera, lo que buscamos son verdades sobre la «provincia» de las «realidades»: verdades acerca de los objetos del mundo, sus propiedades y, especialmente, sus relaciones causales. Para Hume, cualquier conocimiento que obtengamos sobre esas verdades será *a posteriori*: sólo a través de la «experiencia», a través de la investigación empírica, podemos llegar a obtener este tipo de información. Más aún, Hume parece haber presupuesto tácitamente que el conocimiento *a posteriori* sobre la «provincia» de las «realidades» tendrá como objeto sólo verdades contingentes, verdades acerca de lo que es de hecho el caso, aunque las cosas podrían haber sido de otro modo.

Pese a la presencia de muchos aspectos polémicos en la manera en que Hume marca la distinción entre los dos usos de la facultad de la razón, su distinción es fundamental. Dicho de manera muy simple, al leer las obras de muchos filósofos anteriores a Hume —e incluso de muchos escritores posteriores—, no resulta claro a qué uso de la facultad de la razón se refieren mediante la mera palabra «razón». Pero hay una enorme diferencia entre un estado autocontradictorio y uno de ignorancia con respecto a algún hecho, así como hay una enorme diferencia, por ejemplo, entre la afirmación de que un amoralista se contradice en cierta forma y la afirmación de que ignora algunas verdades empíricas.

No obstante, los argumentos de Hume para mostrar que las «reglas de la moralidad [...] no son conclusiones de la razón» se dirigen igualmente contra cualquier intento de fundar el pensamiento y la práctica morales en cualquiera de los dos usos de la facultad de la razón. Pues esos argumentos están destinados a mostrar que ninguna conclusión de la razón, ningún estado de la facultad de la razón, podría desempeñar en nuestras vidas el papel que de hecho desempeñan nuestras ideas morales. Me centraré aquí en uno de esos argumentos, que corresponde a una preocupación más específica que forma parte de la preocupación general de Hume en torno a la refutación de cualquier tipo de «racionalismo» dentro de la filosofía moral. El argumento está concebido para mostrar que «tampoco consiste la moralidad en ninguna *cuestión de hecho* que pue-

da ser descubierta por el entendimiento» (Hume 1888: 468 [1977: 688]).¹ y se concentra en el segundo uso, el uso empírico, de la facultad de la razón; sin embargo, debería resultar obvio cómo se puede generalizar esta forma de argumento de modo que se oponga a cualquier «racionalismo» moral.

La mayor parte de los materiales exhibidos en este argumento humeano contra lo que denominaré «facialismo moral» los proporciona el mismo Hume en el curso de sus tentativas por establecer las siguientes afirmaciones: primero, «que la razón por sí sola no puede ser nunca motivo de una acción de la voluntad» (1888: libro II, parte III, sección III), y segundo, que las «reglas de la moralidad [...] no son conclusiones de la razón» (*ibid.*: libro III, parte I, sección I). Y aunque formuló el argumento en términos que parcialmente no son humeanos, incluso este distanciamiento terminológico es quizás menor de lo que superficialmente parece. Dicho esto, podemos ahora considerar el argumento, numerando sus premisas conforme las vamos introduciendo.

En primer lugar, (1) una cuestión de hecho o de verdad es un objeto posible de conocimiento: su condición como tal cuestión está asegurada, y a la vez agotada, por la circunstancia de ser un objeto posible de conocimiento. Como lo expresa Hume:

La razón consiste en el descubrimiento de la verdad o la falsedad. La verdad o la falsedad consiste a su vez en un acuerdo o desacuerdo con relaciones *reales* de ideas, o con la existencia y los hechos *reales*. Por consiguiente, todo lo que no sea susceptible de tal acuerdo o desacuerdo es incapaz de ser verdadero o falso, y en ningún caso puede ser objeto de nuestra razón. (Hume 1888: 458 [1977: 675])

Si el pensamiento y el entendimiento fueran capaces de determinar por sí solos los límites de lo justo y lo injusto, el carácter de lo virtuoso y lo vicioso, esto último debería: o encontrarse en alguna relación de objetos, o ser una cuestión de hecho descubierta por nuestro razonamiento. (*Ibid.*: 463 [1977: 681])

[T]ampoco consiste la moralidad en ninguna *cuestión de hecho* que pueda ser descubierta por el entendimiento [...]. Pero ¿es que puede existir dificultad alguna en probar que la virtud y el vicio no son cuestiones de hecho cuya existencia podamos inferir mediante la razón? (*Ibid.*: 468 [1977: 688])

1. Para uniformar nuestra traducción con la de las obras de Hume que citamos algunas veces en este contexto traduciremos *matter of fact* como *cuestión de hecho*, y no simplemente como *hecho*, como lo veníamos haciendo. [N. de los tt.]

En segundo lugar, (2) el conocimiento de cualquier hecho o verdad particular sólo requiere, en lo que respecta a la persona que posee ese conocimiento, que se encuentre en un estado cognoscitivo determinado, en un estado específico de la facultad de la razón o el entendimiento. Como lo expresa Hume en otra obra posterior (*Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning The Principles of Morals* 1902:² 172 [1945b: 30]): «Lo que es inteligible, lo que es evidente, lo que es probable y lo que es verdadero sólo obtiene el frío asentimiento del entendimiento y, al satisfacer una curiosidad especulativa, ponemos fin a nuestras investigaciones.» Pero (3) ningún estado cognoscitivo de una persona «da lugar» por sí solo a un estado conativo; las expresiones de la facultad de la razón o del entendimiento «no tienen influencia sobre las afecciones ni pueden mover las fuerzas activas de los hombres» (Hume 1902: 172 [1945b: 30]). De aquí que el conocimiento de cualquier hecho o verdad particular no requiera que se dé en la persona en cuestión un estado conativo, ni que «dé lugar» por sí solo a la existencia de ese estado.

Ahora bien, (4) para que una persona actúe o tenga siquiera una razón para actuar, se requiere *por lo menos* que se dé en ella un estado conativo, se requiere *por lo menos* que sus «poderes activos» se pongan en movimiento.

La finalidad de todas las especulaciones morales es enseñarnos nuestro deber y, mediante representaciones adecuadas de la fealdad del vicio y de la belleza de la virtud, producir los hábitos correspondientes e inducirnos a evitar los unos y a abrazar los otros. Pero cómo vamos a esperar esto de las inferencias y conclusiones del entendimiento que por sí solas no tienen influencia sobre las afecciones ni pueden mover las fuerzas activas de los hombres? Ellas descubren las verdades, pero si las verdades que descubren son indiferentes y no producen deseo ni aversión, no pueden tener influencia sobre la conducta y el comportamiento [...].

Si extinguimos todos los cálidos sentimientos e inclinaciones favorables a la virtud, todo disgusto o aversión por el vicio, y hacemos a los hombres totalmente indiferentes a estas distinciones, la moral deja de ser un estudio práctico puesto que carece de toda tendencia a regular nuestras vidas y acciones. (Hume 1902: 172 [1945b: 30])

Por lo tanto, ningún conocimiento acerca de un hecho o verdad particular por sí solo da ninguna razón para actuar a una persona; es preciso que se dé un estado conativo adicional para que la persona tenga dicha razón.

2. Traducido en dos partes: *Investigación sobre el entendimiento humano* 1945a, e *Investigación sobre la moral* 1945b. [N. de los tt.]

Y, repito, ese estado conativo adicional no puede «surgir» del estado de conocimiento por sí solo.

No obstante, (5) la aceptación de un juicio moral puede proporcionar a la persona que lo acepta, y por lo menos a veces así lo hace, alguna razón para actuar; en realidad, la aceptación de un juicio moral en ocasiones da lugar a la acción misma.

Si no fuera porque la moralidad tiene ya por naturaleza una influencia sobre las acciones y pasiones humanas, sería inútil que nos tomáramos tan grandes esfuerzos por inculcarla: nada sería más estéril que esa multitud de reglas y preceptos de que con tanta abundancia están pertrechados los moralistas. La filosofía se divide comúnmente en *especulativa* y *práctica*. Y como la moralidad se incluye siempre en el segundo apartado, se supone que influye sobre nuestras pasiones y acciones y que va más allá de los serenos y desapasionados juicios del entendimiento. Y esto se halla confirmado por la experiencia ordinaria, que nos muestra a los hombres frecuentemente guiados por su deber y disuadidos de cometer alguna acción por estimarla injusta, mientras se ven inducidos a realizar otras por crearlas obligatorias.

Por lo tanto, [...] la moral influye en las acciones y afectaciones [...] La moral suscita las pasiones y produce o impide las acciones. (Hume 1888: 457 [1977: 674-675])

Se sigue que la aceptación de un juicio moral por parte de una persona no es, respecto de esa persona, únicamente que se dé dentro de ella un estado cognoscitivo, y que tal aceptación no es únicamente cuestión de que la persona haya arribado al conocimiento de un hecho o una verdad: «Por lo tanto, las reglas de moralidad no son conclusiones de nuestra razón» (*ibid.*: 457 [1977: 675]).

Pero ahora, una cuestión de hecho moral o de verdad moral tendría que ser ni más ni menos que (i) una cuestión de hecho o de verdad, y, a la vez, (ii) eso solo, cuyo reconocimiento o conocimiento determina la aceptación por parte de una persona del juicio moral correspondiente de que el hecho o la verdad se da. De modo que una cuestión de hecho moral o de verdad moral tendría que ser tal que (i) el conocimiento de ella por sí solo no dé a una persona ninguna razón para actuar, y también tal que (ii) el conocimiento de ella por sí solo dé a una persona una razón para actuar. Conclusión: no hay hechos morales, la cuestión de la moralidad no es una cuestión de hecho o de verdad. Hume tiene la última palabra: «tanpoco consiste la moralidad [...] en ninguna *cuestión de hecho* que pueda ser descubierta por el entendimiento» (1888: 468 [1977: 688]).

El argumento no pretende meramente refutar el factualismo moral, la idea de que hay hechos o verdades morales de algunos de los cuales, por lo menos, podemos saber que se dan, sino también elucidar el contenido de lo que niega. La idea clave es la conexión planteada en (1) entre las nociones de hecho y de conocimiento: para que una cuestión sea una cuestión de hecho no necesita ni más ni menos que ser un objeto posible de conocimiento. Esa idea se desarrolla algo más en la afirmación presentada en (2) acerca de, por así decirlo, la contribución constitutiva del cognoscente a su estado de conocimiento. Entonces, dadas las afirmaciones adicionales establecidas en (3) y (4) tanto sobre el aislamiento de un estado cognoscitivo por sí solo frente a los estados conativos de un cognoscente, como sobre lo que significa para una persona tener una razón para actuar, nos vemos llevados a la conclusión elucidatoria general de que ninguna cuestión de hecho o de verdad es tal que el conocimiento de ella por sí mismo da a una persona una razón para actuar.

La conexión entre las nociones de hecho y de conocimiento a partir de la cual se inicia esa elucidación general de lo factual no está libre de problemas; pero obsérvese que no es preciso que la conexión postulada ni la elucidación general final acarreen ningún compromiso con toscas teorías representativas de la adquisición de conceptos o del conocimiento. Consideremos de nuevo a Hume: «Lo que es inteligible, lo que es evidente, lo que es probable y lo que es verdadero sólo obtiene el frío asentimiento del entendimiento y, *al satisfacer una curiosidad especulativa, ponemos fin a nuestras investigaciones*» (1902: 172 [1945b: 30], las cursivas son mías). Algunas cuestiones de hecho pueden ser investigadas sólo debido a la «curiosidad especulativa» de los investigadores. En términos más generales, algunas cuestiones de hecho pueden ser sujetas a investigación sólo porque sucede que los investigadores tienen ciertas preocupaciones, intereses y necesidades: sin esas preocupaciones, intereses y necesidades, los investigadores no se habrían visto llevados a configurar los recursos conceptuales pertinentes ni a conseguir las evidencias pertinentes para el caso (véase Platts 1983a). Algunos estados no cognoscitivos de estos tipos (o de otros) pueden ser no solamente instrumentales para la adquisición del conocimiento en cuestión, sino esenciales para ella. Pero no es necesario que ello contravenga las doctrinas factualistas según las elucidadas el argumento de Hume. Si algún factualismo estuviera comprometido con el punto de vista de que los conceptos y la información pertinentes se nos imponen sin importar «ninguna otra consideración, cualquiera que ésta sea», difícilmente merecería ya que lo refutáramos.

Ahora puede verse que Hume adoptó una estrategia que comparten varios filósofos contemporáneos: la de abordar cuestiones metafísicas sobre hechos y valores mediante consideraciones de psicología filosófica. Dado lo infructuoso de la mayoría de los tratamientos «directos» tradicionales de esas cuestiones metafísicas, la atracción que ejerce este cambio de táctica resulta muy clara. Pero, en cualquier caso específico en que un filósofo haga uso de esta estrategia, es necesario considerar la cuestión de la adecuación de las secciones pertinentes de su psicología filosófica. Pronto volveremos a esto con respecto al caso de Hume; pero antes de eso terminará este breve esbozo de la parte de sus investigaciones sobre la naturaleza de la moralidad que aquí nos ocupa.

Dado el argumento que Hume ha presentado, ¿cómo puede explicarse el persistente apego a la tesis de que la moralidad es, en efecto, una cuestión de hecho o de verdad? Desde el punto de vista histórico, la más interesante de las explicaciones ofrecidas por Hume es la que se refiere a cómo la gente no reconoce la verdad de una premisa de su argumento: la premisa (4), según la cual para que una persona actúe o para que tenga siquiera una razón para actuar necesita *por lo menos* que dentro de ella se dé un estado conativo, necesita *por lo menos* que sus «poderes activos» se pongan en movimiento. La explicación de Hume sobre la incapacidad para reconocer esa verdad es la siguiente: hay ciertas «pasiones apacibles» que simplemente no se sienten, pues ni su existencia ni su eficacia causal pueden descubrirse mediante introspección (Hume 1888: 417 [1977: 621]); pues carecen del sentimiento que en otros casos es característico de las pasiones, se parecen, por lo tanto, exactamente a los estados cognoscitivos, a los estados de la facultad de la razón; pero luego, cuando esas «pasiones apacibles» actúan para producir efectos que toman la forma de acciones intencionales, parece, en consecuencia, que los estados de la facultad de la razón por sí solos pueden, en efecto, producir acciones intencionales. La razón por la cual digo que, históricamente hablando, ésta es la explicación más interesante que Hume da del persistente apego a la tesis pertinente es sencilla: vemos aquí el precio que Hume está dispuesto a pagar para sostener su teoría de la moralidad. Y el precio es elevado: admitir que existen «pasiones apacibles» lo obliga a abandonar uno de los principios fundamentales de su teoría de las ideas, el principio que sostiene que no podemos equivocarnos acerca del contenido de nuestra propia mente en un momento dado. El abandono consciente y sistemático de ese principio habría tenido consecuencias de gran alcance en otras partes de su filosofía. Y el hecho de que Hume no siguiera hasta el final

esas consecuencias no muestra que no se hubiera percatado de ellas, que no se hubiera percatado del precio que estaba pagando tácitamente para sostener su explicación de la naturaleza del pensamiento y la práctica morales.

Finalmente, Hume nos presenta, de una forma asombrosamente breve, sus propias ideas positivas sobre la naturaleza de la moralidad. A fin de explicar la naturaleza práctica del pensamiento moral, Hume cree haber mostrado que no se ganará nada con la postulación de propiedades adicionales de los objetos hacia los cuales se dirige nuestro pensamiento moral: cualesquiera de esas propiedades «objetivas» no serían más que otros hechos, otros objetos posibles de los estados de la facultad de la razón y, por consiguiente, dejarían enteramente inexplicada la presunta conexión entre el pensamiento moral y la acción. Más bien, lo que se necesita con el fin de explicar esto es algo *más* que *hay en nosotros*: algo que se relaciona adecuadamente con nuestra facultad pasional (véase Foot 1963: 74). Lo que Hume postula es un sentimiento distintivo de *aprobación moral*. Ese sentimiento es agradable o placentero; es más, Hume nos dice incluso que «no existe espectáculo tan hermoso como el de una acción noble y generosa, ni otro que nos cause mayor repugnancia que el de una acción cruel y desleal» (1888: 470 [1977: 691-692]). Hume cree que por este medio puede explicar nuestra tendencia a realizar acciones cuya contemplación produce un sentimiento tan delicioso, y por lo tanto cree que así puede explicar la naturaleza práctica de nuestro pensamiento moral.

4.2 LA DOCTRINA DEL AISLAMIENTO

Hume dijo que «la sola razón no puede nunca producir una acción o dar lugar a la volición» (1888: 414 [1977: 616]). Al lector contemporáneo quizás le resulte tentador interpretar esto como una mera expresión de Hume de ese aspecto de la ortodoxia corriente que sostiene que toda formulación plena de la razón para actuar de un agente debe hacer referencia no sólo a los estados cognoscitivos del agente, como es el caso de sus creencias, sino también a sus estados conativos, a sus deseos o «actitudes favorables» [*pro-attitudes*]. Pero si esto fuera todo lo que realmente significara la ortodoxia corriente, creo que habría que resistirse a la tentación. (En esta discusión, le obsequiaré a Hume la noción de razón para actuar, sin que esto quiera decir que él haya hecho libre uso de una noción semejante. En efecto, como pronto se pondrá de manifiesto, pienso que en la explicación oficial de Hume sobre la razón no hay lugar para nada

que se parezca a una razón para actuar. Pero el obsequio que le hago hace más fácil resaltar esa cuestión.)

Puede considerarse que Hume aceptaba por lo menos una parte de esta ortodoxia: aquella parte, sostenida en la premisa (4) de su argumento, que afirma que para que una persona tenga una razón para actuar se requiere *por lo menos* que se dé en ella un estado conativo. Su adhesión aparece quizás más nítidamente cuando invoca la idea de las «pasiones apacibles». Y no conozco ningún pasaje que indique que Hume hubiese negado el otro elemento de la ortodoxia corriente, según el cual tener una razón para actuar requiere que se dé un estado cognoscitivo como la creencia. Si la noción de tener una razón para actuar se vincula con la noción de la posibilidad de actuar conforme a la razón, tanto mejor, puesto que cualquier acción semejante necesita por lo menos una creencia por parte del agente sobre cómo, por ejemplo, buscar y alcanzar el objeto del deseo (véase Williams 1981a). Mi tesis consiste más bien en que ese aspecto de la ortodoxia corriente no agota el contenido de la afirmación de Hume.

Si eso era todo lo que Hume quería decir, entonces con la misma facilidad podría haber expresado su tesis diciendo que la *pasión*, por sí sola, no puede nunca producir ninguna acción ni dar lugar a la volición. Jamás lo expresó así. Y aunque sin duda había razones históricas específicas para que Hume se centrara en la impotencia motivacional de la razón, creo que el argumento humeano reconstruido revela que el asunto en cuestión no es sólo histórico. Lo que Hume necesita para los propósitos de ese argumento no es únicamente la parte mencionada de la ortodoxia corriente, sino además la afirmación de que ningún estado cognoscitivo de una persona «da lugar», por sí solo, a un estado conativo. Sugiero que esa adición forma parte de lo que Hume quería decir con su afirmación referente a la impotencia motivacional de la razón.

¿Qué implica ese añadido de Hume, la doctrina del aislamiento? ¿Y por qué habríamos de creerla? Hume escribe a menudo como si la tesis del aislamiento fuera meramente causal, como si la afirmación fuera que ningún estado cognoscitivo de una persona causa, por sí solo, un estado conativo. Si ésta es la tesis, entonces, entre todos los filósofos, Hume es el peor ubicado para sostenerla como una verdad *a priori*, porque una consecuencia importante de su discusión sobre la causación es que la determinación de los tipos de cosas que pueden estar en relaciones causales unos con otros no es nunca una cuestión *a priori*. Sin embargo, no hallamos nunca en los escritos de Hume los resultados de un examen cuidadoso de los

«objetos bajo una mirada filosófica estricta», concebido para apoyar su crucial añadido. Encontramos, en cambio, el siguiente argumento:

Una pasión es una existencia original o, si se quiere, una modificación de existencia, y no contiene ninguna cualidad representativa que la haga copia de otra existencia o modificación. Cuando estoy encolerizado, yo poseo realmente la pasión, y en esa emoción no tengo una mayor referencia a algún otro objeto que cuando estoy sediento, enfermo o tengo más de 1.5 m de alto. Es imposible, por tanto, que a esta pasión se puedan oponer la verdad y la razón, o que sea contradictoria con ellas, pues esta contradicción consiste en el desacuerdo de ideas, consideradas como copias, con los objetos que representan. (Hume 1888: 415 [1977: 618])

La razón consiste en el descubrimiento de la verdad o la falsedad. La verdad o la falsedad consiste a su vez en un acuerdo o desacuerdo con relaciones *reales* de ideas, o con la existencia y los hechos *reales*. Por consiguiente, todo lo que no sea susceptible de tal acuerdo o desacuerdo es incapaz de ser verdadero o falso, y en ningún caso puede ser objeto de nuestra razón. Ahora bien, es evidente que nuestras pasiones, voliciones y acciones son incapaces de tal acuerdo o desacuerdo, en cuanto que son hechos y realidades originales, completos en sí mismos, y no implican referencia alguna a otras pasiones, voliciones y acciones. Es imposible, por consiguiente, que puedan ser considerados verdaderos o falsos, contrarios o conformes a la razón. (*Ibid.*: 458 [1977: 675-676])

Uno de los pocos filósofos que han advertido la importancia de este argumento y que a la vez lo han interpretado explícitamente como un intento por defender la tesis meramente causal del aislamiento es Barry Stroud. Según esta interpretación, Hume está haciendo hincapié en la naturaleza abstracta de las entidades que son los únicos «objetos de la razón», es decir, las proposiciones. Siendo entidades abstractas, estos objetos de la razón no pueden tener influencia causal, pues esta influencia está restringida a las «existencias originales» o a las «modificaciones de la existencia». Pero luego Hume adopta la otra suposición «cuestionable» de que la razón en sí misma puede identificarse con la totalidad de los objetos de la razón. Y Stroud objeta que esto «parece dejar completamente de lado la noción de la razón como una facultad de la mente, o del razonamiento como un proceso mental» (Stroud 1977: 158-161 [1995: 227]).

La interpretación es ingeniosa; sin embargo, convierte este argumento de Hume en algo notablemente insignificante. El problema no es sólo el carácter cuestionable de la presunta suposición de Hume respecto de lo que la razón es. Aun concediéndole esto a Hume, su argumento, así interpretado, no hace nada por mostrar que un *estado* cognoscitivo de una

persona no puede causar por sí solo un *estado* conativo de esa persona. Pero, según la interpretación meramente causal de la tesis del aislamiento, la posibilidad aparente que «se deja completamente de lado» es exactamente la posibilidad que Hume tiene que negar para los propósitos de su argumento contra el factualismo moral.

Adviértase además que, según esta interpretación, dado que la «razón» no puede causar nada, ni siquiera es capaz de causar estados cognoscitivos como las creencias. Pero el argumento de Hume pone el énfasis en un supuesto rasgo distintivo de las pasiones: su falta de «toda cualidad representativa», la circunstancia de que son «hechos y realidades originales, completos en sí mismos». Pero, según la interpretación de Stroud, este énfasis resulta del todo innecesario: para esa interpretación, la impotencia causal de la «razón» es una verdad universal y la única que se necesita. Los comentarios sobre sus efectos (o la falta de ellos) no vendrían al caso.

(Algunos podrían pensar que hay una manera más rápida y directa de eliminar la interpretación meramente causal de la tesis de que ningún estado cognoscitivo «da lugar» por sí solo a un estado conativo, a saber, haciendo referencia a la discusión de Hume sobre el orgullo en el libro II del *Tratado*. Es cierto que Hume sostiene allí, en repetidas ocasiones, que la causa del orgullo es una creencia. Pero aparte de las conocidas dudas sobre la coherencia de los distintos libros del *Tratado*, pienso que Donald Davidson ha ofrecido la interpretación correcta de esas afirmaciones causales: «Ambas, creencia y actitud, razón y pasión, son necesarias para causar el orgullo. Pero las actitudes pertinentes [...] son, de acuerdo con Hume, universales [...] En lo que los hombres difieren es en sus dones y, por consiguiente, en lo que creen que son sus dones; esto es entonces lo que hay que mencionar cuando explicamos el orgullo, aun cuando se trate del principio "inactivo".» (Davidson 1976: 286 [1995: 356])

Si ha de sacarse mayor provecho de Hume, resultará necesario, en mi opinión, abandonar la interpretación meramente causal de la tesis del aislamiento. Es decir, la cuestión de si un estado cognoscitivo puede causar por sí solo la existencia de un estado conativo tiene que distinguirse con claridad de la cuestión de si un estado cognoscitivo, por sí solo, puede «causar razonablemente» la existencia de ese estado conativo; en palabras de Hume, la cuestión de si un estado cognoscitivo puede dar lugar por sí solo a un estado conativo *en virtud de* alguna «conexión razonable» entre los contenidos proposicionales de esos estados.

Una posibilidad que surge para ser considerada gracias al establecimiento de esta distinción consiste en que Hume pensaba que no había

ninguna relación real del tipo de la causación razonable: la idea de tal relación es incoherente. El argumento para sostener esa idea podría ser, esquemáticamente, como sigue. Aunque tanto los estados cognoscitivos como los estados conativos poseen, en efecto, contenidos proposicionales, esos contenidos y sus relaciones de razón no tienen ninguna importancia para la cuestión de las relaciones causales que les conciernen, cualesquiera que sean. Si, por ejemplo, un estado cognoscitivo particular que es un estado de creencia causa alguna «modificación de la existencia» que es un estado de deseo, entonces, en lo que se refiere a la relación causal que se da entre esos estados, la cuestión de sus contenidos proposicionales es irrelevante—no tiene *nada que ver* con los poderes causales—. La eficacia causal es ciega a cualquier relación que la razón pueda detectar entre los contenidos proposicionales de esos estados: desde el punto de vista del nexo causal, el famoso cemento del universo, las «modificaciones de la existencia» no tienen más contenido proposicional que el hecho de que un hombre mida más de 1.5 m de estatura. Como lo expresa Hume:

El entendimiento se ejerce de dos formas diferentes: en cuanto que juzga por demostración, o por probabilidad; esto es, en cuanto que considera las relaciones abstractas de nuestras ideas, o aquellas otras relaciones de objetos de que sólo la experiencia nos proporciona información. Creo que difícilmente podrá afirmarse que la primera especie de razonamiento es por sí sola causa de una acción. Dado que su ámbito apropiado es el mundo de las ideas, mientras que la voluntad nos sitúa siempre en el de la realidad, la demostración y la volición parecen por ello aislados uno del otro por completo. (Hume 1888: 413 [1977: 615])

De modo que el ámbito del razonamiento es el mundo de las ideas, mientras que la causalidad—así como la voluntad—nos sitúa en el de las realidades. De acuerdo con esta interpretación, Hume sostiene que la noción de causación razonable es la consecuencia incoherente del intento por unir esas dos provincias en una estructura federal.

Con esta interpretación, Hume está adoptando, en efecto, una de las respuestas eternamente populares al gran problema de cómo se puede conciliar el papel causal de los estados mentales con el papel racionalizador de los contenidos proposicionales de esos estados: Hume niega que tal conciliación sea posible y luego reacciona desechando la estructura ideal de la racionalización en favor del fundamento concreto y naturalista de la causalidad.

Quizás eso sea lo que Hume quería decir (dados otros elementos de su sistema filosófico); pero dudo que sea lo que realmente quiso decir. Según

esta interpretación, también debería haber negado que incluso un proceso a través del cual el razonamiento deductivo de una persona conduce a un cambio en sus creencias puede ser un proceso causal razonable, puede encarnar un cambio que se genera en virtud de una «conexión razonable» entre los contenidos proposicionales de las creencias en cuestión. Sospecho que Hume habría disfrutado esta consecuencia. Pero el asunto no acaba ahí. Según esta misma interpretación, Hume también debería sostener la misma negación respecto de la generación del deseo de salud a partir de la combinación de un aborrecimiento del dolor y la creencia de que la enfermedad es dolorosa. Esta generación tiene que ser entendida como algo meramente causal. Es más, tiene que sostenerse la misma negación acerca de la generación de intenciones y acciones por alguna combinación de creencias y deseos. Si mi deseo de beber agua y mi creencia de que esto es agua se combinan para generar mi acción intencional de beber esto, este proceso también tiene que ser entendido como meramente causal, como un proceso que no se produce de modo alguno a causa de los contenidos proposicionales de mis estados mentales.

Pero, en el mejor de los casos, eso resulta muy desconcertante. ¿Por qué ocurre que, de todas mis creencias, es de la creencia de que *esto es agua* de la que se asevera que se combina con el deseo para generar mi acción? ¿Es sólo porque de manera inverosímil pensamos que hemos observado una «conjunción constante» entre tales parejas de creencia-deseo, por un lado, y el beber agua, por el otro? Ciertamente no: para que la acción sea intencional según esa descripción tiene que generarse por medio de una pareja semejante, ya que sólo de ese modo se racionaliza de acuerdo con esa descripción. Esta es una observación *a priori* sobre el concepto de acción intencional, sobre las condiciones en las cuales es posible que ese concepto tenga aplicación. Entendida correctamente, por lo tanto, no entra en conflicto con la afirmación de Hume acerca del desligamiento y la independencia de todos los seres en el universo (Hume 1888: 466 [1977: 685]). La concepción que la presente interpretación atribuye a Hume sólo puede sostenerse, por lo tanto, si se abandona el empleo del concepto mismo de acción intencional —concepto del que cabría esperar que figurara extensamente en cualquier tratado sobre la naturaleza humana—. (Adviértase además que alguien convencido de la interpretación que da Davidson de la discusión de Hume acerca del orgullo considerará que la presente interpretación se halla inmediatamente en conflicto con esa discusión en su conjunto. Y adviértase también que, según esta interpretación, Hume estaría comprometido a negar la primera de las afirmaciones citadas anteriormente (p. 126); sus observaciones acerca del papel de la

«perspectiva de dolor o placer» (Hume 1888: 414 [1977: 616]) tendrían que interpretarse desde un punto de vista meramente causal.)

Otra preocupación para quien defienda esta interpretación se encuentra en una cuestión textual relacionada que ya tocamos anteriormente. En ambos pasajes, Hume presenta su argumento como si se fundara en la naturaleza de las *pasiones* como «existencias originales», «modificaciones de la existencia», «hechos y realidades originales, completos en sí mismos». Sin embargo, según la interpretación que discutimos, Hume habría podido desarrollar su argumento con la misma eficacia asignando la misma naturaleza a los estados cognoscitivos, a los estados de la facultad de la razón (de ahí mis observaciones anteriores sobre el razonamiento deductivo). Es cierto que Stroud sostiene que el hecho de que una persona descubra o crea algo es «justo tan» «modificación de existencia» como el hecho de que esté enojada o de que mida más de 1,5 m de estatura. Pero seguramente es obvio que, aparte de toda cuestión meramente terminológica, Hume desea llamar la atención sobre algún rasgo que suponga distintivo de las pasiones como fundamento de su tesis del aislamiento. La base de ese deseo es lo que todavía nos falta entender.

Obsérvese, por último, que no resulta nada claro cómo ha de modificarse, a partir de esta interpretación, el resto de la argumentación de Hume contra el factualismo moral, a fin de que sea válida y a la vez cuente con premisas verosímiles. La dificultad es obvia: para que la afirmación de que ningún estado cognoscitivo por sí solo causa razonablemente un estado conativo desempeñe la función que se le exige de llevar a la conclusión de que el conocimiento de una cuestión de hecho moral o de verdad tendría propiedades contradictorias, parece que resultará necesario invocar la noción de causación razonable dentro de una afirmación *positiva*, ya sea acerca de la noción general de tener una razón para actuar o acerca del carácter por el cual los juicios morales dan razones. Pero toda afirmación positiva semejante es *ex hypothesi* incoherente.

Volvamos a considerar las propias palabras de Hume cuando presenta el argumento en cuestión:

Una pasión es una existencia original o, si se quiere, una modificación de existencia, y no contiene ninguna cualidad representativa que la haga copia de otra existencia o modificación [...]. Es imposible, por lo tanto, que a esta pasión se puedan oponer la verdad y la razón, o que sea contradictoria con ellas, pues esta contradicción consiste en el desacuerdo de ideas, *consideradas como copias*, con los objetos que *representan*. (Hume 1888: 415 [1977: 618], las cursivas son mías.)

Digamos, de manera inicial y tentativa, que tanto el *crear* que *p* como el *desear* que *q*, por parte de una persona, son estados proposicionales de esa persona, cada uno de los cuales «se compone de» una actitud proposicional (crear y desear, respectivamente, en esos ejemplos) junto con cierto contenido proposicional (*p* y *q*, respectivamente). Así, quien cree que *p* no se encuentra por ello en el mismo estado proposicional que quien cree que *q*, ni quien cree que *p* se encuentra por ello en el mismo estado proposicional que quien desea que *p* (como se destaca con mayor claridad en los idiomas que exigen una nítida formulación subjuntiva de los contenidos de los deseos).

Ahora bien, para que un estado de crear que *p* cause un estado de desear que *q*, el estado de crear tiene que causar el estado de desear en virtud de alguna relación de razón entre los contenidos proposicionales *p* y *q*. Está claro, me parece, que Hume está tratando de caracterizar una diferencia fundamental entre, digamos, los estados de crear y los estados de desear, una diferencia que muestre la imposibilidad de un caso semejante de causación razonable. Pero, ¿cuál es exactamente esa supuesta diferencia?

Los estados de crear «contienen una cualidad representativa que los hace copias de otras existencias o modificaciones»; no así los estados de desear. Los primeros por lo menos pretenden representar cómo son las cosas, y por ello al menos se piensa que se «originan» en esa *presencia* que ellos *representan*. En contraste, los estados de desear no pretenden representar cómo son las cosas, y por ello al menos se piensa que se «originan» en el interior de quien desea: son «hechos y realidades *originales* completos en sí mismos» (Hume 1888: 458 [1977: 675], las cursivas son mías). Ahora bien, Hume fue notoriamente negligente, por decir lo menos, acerca de la distinción entre conceptos y proposiciones y, en consecuencia, negligente, por decir lo menos, acerca de los modos en que puede determinarse el significado de una proposición mediante el significado de sus conceptos constitutivos. También parece haber pensado —dicho muy toscamente— que la cuestión de la significación de las proposiciones se determina «genéticamente», por las «existencias» que son causalmente responsables de que las proposiciones nos vengan a la mente. Esos dos rasgos del pensamiento de Hume pudieron haberse combinado con su concepción de que las pasiones son «existencias originales», de que se «originan» en nuestro interior, no afuera a partir de otras «existencias», para producir en él una inclinación a pensar que las pasiones carecen de contenido significativo, es decir, a pensar que no son realmente *estados proposicionales* en absoluto (véase Kenny 1963: 25, n. 1). Así, el mismo

Hume señala: «Cuando estoy encolerizado, yo poseo realmente la pasión, y en esa emoción no tengo una mayor referencia a algún otro objeto que cuando estoy sediento, enfermo o tengo más de 1.5 m de alto» (1888: 415 [1977: 618]). Pero entonces, si Hume pensaba que las pasiones como los deseos carecían de contenidos proposicionales, con toda corrección habría pensado que era obvio que ningún otro «ser en el universo» pudo razonablemente causarlas, de modo que habría pensado que era obvio que los estados cognoscitivos no pudieron hacerlos.

Esta interpretación encuentra mucho apoyo en los textos; yo creo que responde claramente a una inclinación que está en la mente de Hume. Pero, en primer lugar, le atribuye a Hume un error (hoy en día sorprendente): la negación a las pasiones de la condición de estado proposicional excluye toda posibilidad de explicar el papel racionalizador de las razones para actuar, por consiguiente, excluirá en última instancia el empleo del concepto de acción intencional. En segundo lugar, la interpretación se centra en un error innecesario que se descubre en cierto punto del sistema de pensamiento humeano, sin considerar de qué forma ese sistema global podía haberte permitido a Hume evitar el error. De ahí el comentario de Davidson sobre esta interpretación:

La crítica es confusa. Lo que Hume llamó pasión carecía de «cualidad representativa»; pero sí la tenía el patrón de elementos que invocó para hacer de una pasión lo que es. La crítica válida consiste en que lo que Hume llamó pasión no tiene cabida en ese patrón. (Davidson 1976: 288)

En tercer lugar, resulta de nuevo oscuro cómo, de acuerdo con esta interpretación, ha de conservarse la validez del argumento de Hume. Y, finalmente, hay una interpretación de Hume más interesante desde el punto de vista filosófico, junto con un diagnóstico de su error, que tiene por lo menos el mismo grado de apoyo en los textos.

Quizás Hume no pretendía negar que las pasiones tuvieran contenidos proposicionales; más bien, lo que quizás pretendía negar es que tales contenidos fueran contenidos *representativos* o supuestas *copias*. Si se interpreta de esta manera y se dejan de lado complicaciones posteriores que aparecen en la discusión de Hume sobre la creencia, su tesis inicial se asemeja a la planteada por G.E.M. Anscombe en términos de las diferentes «direcciones de adecuación» que pueden darse entre los estados mentales y el mundo (Anscombe 1958: sección 2, y véanse, antes, las pp. 62–63). Un estado de creencia se propone representar cómo es el mundo, se propone adecuarse con el modo como el mundo es. Si falta tal «adecuación»,

entonces lo que debe modificarse para conseguir la «adecuación» necesaria es el estado de creencia. Los estados de creencia apuntan, *inter alia*, a la verdad, y es una falla decisiva en tal estado no acertar en el blanco. Pero los estados de deseo, como otros estados conativos, no se proponen representar cómo son las cosas, no se proponen «adecuarse» al modo como es el mundo. Si no se da esa «adecuación», entonces, para decirlo toscamente, quien desea no tiene ninguna obligación de modificar su estado de deseo a fin de lograr la «adecuación»; más bien, quien desea tiene razones para tratar de cambiar cómo es el mundo de modo que «se adecue» a (el contenido de) su estado de deseo. Mientras que un estado de deseo puede en apariencia dar en el blanco de la verdad, ésta no es nunca su meta. («En apariencia» debido a las complicaciones introducidas por el carácter subjuntivo de los contenidos de tales estados.)

Pero lo único que nos da eso es una elucidación de la distinción general entre estados cognoscitivos y estados conativos; hasta ahora, nada dice sobre las relaciones posibles, o imposibles, entre tales estados. Está claro que de dicha distinción no se sigue que ningún estado de creencia pueda causar, por sí solo, un estado de deseo, ni se sigue que los estados de deseo no sean en absoluto estados proposicionales. Con el propósito de salvaguardar una versión modificada del argumento humeano, lo que creo que se necesita es lo siguiente: la idea de que a partir de esta distinción entre estados de creencia y estados de deseo se sigue que ningún estado de creencia puede causar, razonablemente y por sí solo, un estado de deseo. Sin embargo, y esto es crucial, ello no será así por ninguna incoherencia en la noción relacional de causalación razonable. Esa noción se considera coherente, y abre de este modo la posibilidad de una versión modificada del argumento de Hume contra el factualismo moral, en el cual se hace un uso positivo de dicha noción. Más bien, suponiendo que esa noción sea coherente, la idea es que se demuestra que carece de aplicación entre estados de creencia (por sí solos) y estados de deseo, en virtud de la distinción de tipo entre esos estados hacia la cual Hume llamó la atención. Pero, ¿por qué ese pensamiento podría parecer razonable?

En uno de sus pasajes más famosos, Hume escribió:

No puedo dejar de añadir a estos razonamientos una observación que puede resultar de alguna importancia. En todo sistema moral que hasta ahora he conocido, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos; y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las copulas habituales de las

proposiciones: *es y no es*, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un *debería* o un *no debería*. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto este *debería* o *no debería* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón *de algo que parece absolutamente inconcebible*, a saber, cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes [...] una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre *vicio* y *virtud* *ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón*. (Hume 1888: 469-470 [1977: 689-690], las cursivas en los dos últimos casos son mías.)

Nadie puede decir que los filósofos posteriores se hayan olvidado de este pasaje; pero me parece que no nos hemos preocupado lo suficiente acerca de su ubicación, contextual y filosófica, al final de los argumentos humeanos diseñados para mostrar que las distinciones morales no se derivan de la razón.

La interpretación de Hume sugerida comienza con la suposición de que, para él, la relación de causalación razonable (de «dar lugar a») es un híbrido compuesto al menos por dos *tipos* de elementos completamente distintos: por un lado, relaciones de razón que se dan en el «mundo de las ideas» y que son candidatas para un conocimiento *a priori*, y, por el otro, relaciones causales que se dan en el mundo de las realidades y que son únicamente candidatas para un conocimiento *a posteriori*. Así pues, la causalación razonable ocurre si se da una relación causal entre estados proposicionales en el mundo de las realidades, en virtud de alguna relación de razón que se dé entre los contenidos proposicionales de esos estados en el mundo de las ideas. Siendo esto así, bastaría en efecto una consideración de razón *a priori* para establecer en algunos casos que la relación de causalación razonable *no* se aplica. (Cualquier verdad positiva que involucrara la relación sería únicamente un objeto posible de conocimiento empírico.) Es decir, desde este punto de vista de la relación, en efecto parecería posible determinar *a priori* que algunos tipos de cosas no podrían causar razonablemente otros tipos de cosas determinados.

Hume asegura conocer *a priori* que es «absolutamente inconcebible» que haya alguna relación razonable entre una proposición-*es* indicativa y una proposición-*debería*, de tal suerte que la segunda se siga de la primera. Esto es sólo cuestión de una «pequeña reflexión». Pero suponíamos que Hume también consideró, como otros lo han hecho, que los deseos son consejos (dirigidos a uno mismo); o supongamos que pensó que una expresión natural de un deseo podía tomar la forma de una

proposición-*debería*; o supongamos que simplemente pensó que el contenido proposicional subjuntivo de un deseo se asemejaba mucho más a una proposición-*debería* que a una proposición-es indicativa. También pensaría entonces que su «pequeña reflexión» mostraría la imposibilidad de que un estado cognoscitivo cualquiera, con su contenido proposicional indicativo, causase razonablemente por sí solo un estado conativo. Dada la estructura de su argumento, pensaría por ello, en efecto, que su «pequeña reflexión» muestra «que la distinción entre vicio y virtud no es [...] percibida por la razón» (Hume 1888: 470 [1977: 690]).

4.3 ALGUNAS DIFICULTADES

De acuerdo con esta interpretación, Hume se limita a suponer sin argumentación, en virtud de su uso de la noción de causación razonable, que las «relaciones ideales» de razón pueden reconciliarse de alguna manera con las realidades naturalistas de las relaciones causales. Sería injusto reprender a Hume por ese mero supuesto. Pero hay otras dos cuestiones por las que debe ser criticado.

En primer lugar, el asunto de su «pequeña reflexión» recibe un tratamiento demasiado simplista. No hay más que una mera afirmación acerca de lo que es «absolutamente inconcebible». Éste es un ejemplo de un defecto general de su filosofía, bien descrito y diagnosticado por Stroud:

El tratamiento que da Hume al tema del «razonamiento a partir de meras ideas» es totalmente rudimentario y superficial. Puede aceptar, casi sin crítica, que se hable de «las mismas» y de «distintas» ideas, y de las «relaciones entre ideas», como si éstas habitaran en un dominio objetivo determinado inmediatamente abierto a la inspección de nuestras mentes. La teoría de las ideas alimenta esta representación de un conjunto de «cosas» autónomas, interconectadas, entre las cuales es posible descubrir que hay ciertas relaciones que subsisten meramente en virtud de que «posemos» las ideas en cuestión. Constituyen una expresión de aquella representación las confíasas aseveraciones de Hume sobre cuáles ideas son «la misma» y cuáles son «distintas», con las consecuencias que tienen acerca de lo que es y lo que no es «absolutamente» imposible. (Stroud 1977: 240 [1995: 334])

Pero en el contexto presente resulta más importante otra crítica: la concepción de Hume del «mundo de las ideas» vuelve imposible el proyecto de reconciliar la razón y la causalidad. Según la representación de Hume, se juzga que la primera tiene como provincia propia el mundo de las ideas, la segunda el de las realidades; y es un mero juego de prestidigitación sugerir que los estados proposicionales pueden salvar de alguna

manera la brecha entre ambas provincias. Éstas ni siquiera podrían hallarse a tiro mental una de la otra. Para que se produzca un caso de causación razonable, como la entiende Hume, entre dos estados proposicionales, el uno causa el otro en virtud de alguna relación de razón en el mundo de las ideas entre las proposiciones que constituyen el contenido de esos estados. Pero, ¿qué significa aquí *en virtud de*? *No puede ser causal puesto que las relaciones de razón entre proposiciones en el mundo de las ideas, como las proposiciones mismas, son «seres» abstractos*. Pero, ¿qué podría haber sido para Hume si no causal? Concluyo que, para ser congruente, Hume tuvo que haber sostenido que la relación de causación razonable es incoherente (véanse las pp. 137–139); se aproximó a la razón por la cual tendría que haberlo sostenido cuando afirmó que las provincias de la razón y de la voluntad parecen ámbitos «aislados uno del otro por completo» (Hume 1888: 413 [1977: 615]). (Por tal razón tengo que retirar ahora el observo que inicialmente hice a Hume de la noción de una razón para actuar (véanse las pp. 133–134).)

Para Hume, las conexiones racionales y las conexiones causales se encuentran tan alejadas entre sí que resulta imposible darle sentido a la causación razonable como algo que acontece en el mundo natural. Más específicamente, resulta imposible darle sentido al *razonamiento* como algo que acontece en el mundo natural. Se requeriría por lo menos otro libro para considerar las posibles reacciones a este problema y para defender una teoría general del razonamiento y la razón que lo eluda sin caer por ello en las dificultades del psicologismo. Por el momento sólo quiero enfatizar que mi discusión se ha centrado en el papel que desempeña en la generación de ese problema la imagen que tiene Hume de la razón como fuente de un conocimiento *a priori* de «hechos recónditos sobre misteriosas entidades suprasensibles que poseen una vida propia» (Stroud 1977: 245 [1995: 342]) sólo porque creo que las deficiencias de esa imagen se aprecian con mucha facilidad. Pero también sospecho que cualquier explicación adecuada de este asunto necesitará además modificar la imagen humeana del ámbito de las conexiones causales como conexiones brutas e insensatas, por así decirlo, ya que sólo de esta manera se podría rescatar la relación de causación razonable de la condición híbrida que se le asigna en la teoría de Hume, y sospecho que ese rescate constituye un prerrequisito para el éxito de la tarea teórica pertinente.

4.4 CAUSACIÓN RAZONABLE DE DESEOS

Quisiera desarrollar y ejemplificar lo anterior un poco más, a fin de conjurar diversos malentendidos que podrían surgir en relación con los aspectos exactos de la discusión de Hume sobre la moralidad que quiero poner en duda. Pero antes dos salvedades. (a) En apariencia, Hume estaba preocupado, ante todo, por (cierta impotencia de) los principios que rigen el razonamiento deductivo e inductivo, los principios de la razón teórica, y pensaba que éstos cubrían todas las tesis de la razón teórica; pero a mí me interesa más la posibilidad de que la «razón» tenga otro papel distinto. (b) Sin embargo, mi preocupación fundamental no será la conocida idea antihumeana de que hay principios de la razón práctica que Hume pasa por alto, principios requeridos por la racionalidad y que deberían gobernar la deliberación práctica. Es decir (combinando ambos descargos): si las nociones de racionalidad e irracionalidad se vinculan con las de obediencia o transgresión de los principios de la razón teórica o práctica, pronto se descubrirá que mi preocupación principal en este asunto no se refiere a cuestiones de racionalidad y de irracionalidad. Sin duda, hay casos de causación razonable potencial en los cuales el hecho de que no se produzca el «efecto razonable» potencial señala cierto elemento de irracionalidad por parte del sujeto implicado; pero en los casos de causación razonable que aquí me interesarán, no es preciso que ello sea así. En estos casos, la ausencia del efecto razonable potencial no basta para establecer la presencia de irracionalidad.

Una vez introducidas esas salvedades, pasemos a asuntos más positivos. En cualquier caso en que un conjunto de estados proposicionales razonablemente causa, «da lugar a», algún otro conjunto de estados proposicionales, el reconocimiento de esa causación razonable nos permite entender distintivamente por qué se produjo el efecto razonable. El cuestionamiento del *porqué*, interpretado de manera característica y natural, llega a un buen término (véanse las pp. 40-42, 71-73, 112-114). Sin embargo, repito, si en un caso estructuralmente similar el efecto razonable potencial no se produce de hecho, no es necesario concluir de ello que en este caso hay algún elemento de irracionalidad. Algunos de los casos relativamente poco problemáticos de esta causación razonable son los siguientes:

- (1) Una pareja formada por una creencia y un deseo da lugar a una correspondiente intención de actuar.
- (2) La intención de ejecutar un tipo de acción particular da lugar de hecho a una acción de ese tipo.

- (3) La intención adicional con la cual podría ser ejecutado un tipo de acción da lugar de hecho a una acción de ese tipo.
- (4) La creencia de un sujeto de que la acción de otro dirigida contra él manifiesta mala voluntad, da lugar al resentimiento en el sujeto.
- (5) La creencia de un sujeto de que cierta situación en que se encuentra es peligrosa da lugar en él al temor.

En estos casos, podemos entender por qué el efecto se produjo razonablemente; pero si en otros casos, similares en cuanto a su estructura, no se produce ese efecto, no es necesario concluir que en ellos el agente transgrede algún principio de la razón teórica o práctica. Aceptamos la razonabilidad de la relación entre los estados proposicionales implicados; aceptamos tácitamente la razonabilidad de la relación distinta entre los contenidos proposicionales de esos estados proposicionales. Pero esa última razonabilidad no necesita reducirse a ninguna cuestión de *principios* de la razón teórica o práctica. Queda por resolver la cuestión de si en algún caso particular en que no ocurra el efecto razonable potencial existe algún elemento de irracionalidad por parte del sujeto; esto dependerá de la cuestión de cómo ha de explicarse la ausencia del efecto razonable potencial, pero no realizado. Para mis propósitos, basta con que las explicaciones en diversos casos semejantes puedan dejar intacto el problema del apego del sujeto a principios de la racionalidad, puedan dejar intacto el problema de la racionalidad de ese sujeto.

Pasemos ahora a otro tipo de casos. La persona A acaba de sufrir la muerte de su amada esposa; B y C son amigos íntimos de A, pero mientras que B tiene el deseo fuerte y manifiesto de ayudar a A en todo lo posible y durante todo el tiempo necesario, C no lo tiene.

Si consideramos el caso de B con un poco más de detalle, podríamos formularlo en los siguientes términos (véanse pp. 68-73):

- (1) Primero está el *deseo* de B: su deseo, digamos, de ayudar a A en todo lo posible y durante todo el tiempo necesario.
- (2) Luego tenemos cierta *caracterización de deseabilidad* que B tiene del objeto de su deseo: por ejemplo, la de ayudar a un amigo desconsolado tanto como sea posible.
- (3) Finalmente, están las *razones* que B podría ofrecer, si tal fuera su manera de ser, en apoyo de esa caracterización de deseabilidad.

Incluso tomando en cuenta el asunto de la manera de ser de B, cuáles sean las razones exactas que aduzca en apoyo de su caracterización de deseabilidad dependerán del contexto de conversación específico en que

se encuentre. Pero ahora supongamos que *B* está hablando con *C* y que *B* llega razonablemente a pensar que la falta de un deseo como el suyo por parte de *C* no se debe a la torpeza o a la timidez de éste, ni a que *C* sea meramente un amigo sólo en las buenas, ni a alguna frialdad general en su carácter, ni a que tenga una concepción distintiva, más débil, de lo que la amistad es y lo que exige, sino más bien a que *C* tiene una opinión distintiva, y no poco común, de cómo vive la situación el acongojado *A*. Quizás *C* crea que la situación de *A* es perfectamente comparable, en cuanto a sus rasgos sobresalientes, a la de alguien cuyo ser querido se ha ido a vivir a una tierra lejana; o quizás *C* crea que la situación de *A* es perfectamente comparable, en cuanto a sus rasgos sobresalientes, a la de alguien que acaba de atravesar un doloroso proceso de divorcio.

Las características de la propia historia de *C* podrían intervenir naturalmente en el hecho de que *C* conciba la situación de *A* en esos términos: nuestras mentes muestran, en efecto, una enorme propensión a esparcirse sobre las mentes de los demás. Pero sea esto así o no, de todas formas no es preciso que *B* piense mal de *C*. No obstante, si ése fuera su modo de ser, *B* podría tratar de cambiar la opinión que tiene *C* de la situación de *A*: es decir, *B* podría intentar cambiar la concepción de *C* tanto en lo tocante a lo que es la muerte como en lo tocante a los rasgos sobresalientes de la situación de una persona que ha sufrido la muerte de un ser querido. Ante las analogías utilizadas por *C* según las hemos descrito aquí, *B* podría tratar, por ejemplo, de transmitir a *C* una estimación más vívida de lo que es vivir con una emoción intensísima dirigida a una completa ausencia *en* el mundo. No es muy probable que una tentativa semejante asuma la forma de un argumento derivado de los principios de la razón o la de un argumento fundado en los resultados de la investigación científica, y la cuestión de la probabilidad de que *B* tenga éxito en su intento tampoco es separable de cuestiones generales acerca del modo de ser de *C*; sin embargo, nada de ello demuestra que lo único de que se dispone en un caso semejante es la mera manipulación psicológica. (Con todo, algo que *se asemeja* a la investigación científica podría ayudar a *C* en ciertas situaciones específicas. En su investigación sobre los vínculos entre la tensión y la enfermedad (*Getting Well Again*), Simonton, Matthews y Creighton describen los esfuerzos de Holmes y Rahe para diseñar una escala que asigne valores numéricos a sucesos que ocasionan tensión. El fallecimiento del cónyuge se ubica en primer lugar con 100 puntos, el divorcio en segundo con 73; pero la «distancia» entre ambos se aproxima a la existente entre el último y la reconciliación marital —la que se le asigna 451—.)

La preocupación de *B* no es, desde luego, simplemente corregir una inadecuación cognoscitiva por parte de *C*, ni sólo corregir la falsa concepción de *C* respecto de la situación de *A*. Su preocupación consiste más bien en conseguirlo de tal modo que *en consecuencia* se produzca un cambio en los estados conativos de *C*, un cambio en los deseos de *C*. Si en realidad ocurre este cambio ulterior, podemos comprender por qué ocurre en cuanto al cambio del punto de vista de *C* sobre los hechos concernientes a la situación de *A*. Podremos comprender el deseo recién descubierto por *C* como un efecto razonable del cambio en sus estados cognoscitivos. Así es en efecto, creo, como lo entenderíamos de manera natural. No obstante, esto no tiene por qué implicar que si el cambio cognoscitivo ocurriera sin suscitar el cambio conativo, *C* manifestaría por ello algún elemento de irracionalidad, manifestaría por ello alguna transgresión propia de los principios de la razón. Comparemos los casos de emociones tales como el temor y el resentimiento: el hecho de que podamos entender la génesis de una emoción semejante en una persona en un momento dado desde el punto de vista de su concepción de los hechos pertinentes, ¡muestra que en casos estructural y cognoscitivamente similares en que no se genera esa emoción tiene que estar presente algún elemento de irracionalidad?

Es importante distinguir las dos observaciones hechas aquí. En primer lugar, he sostenido que a menudo comprendemos por qué diversos aspectos de nuestras vidas mentales se producen en términos que presuponen que hay relaciones de causación razonable que se encuentran entre ciertos grupos de estados cognoscitivos por sí solos y ciertos estados conativos. Y cuando se consideran las relaciones razonables entre los contenidos posicionales de esos estados posicionales, sostengo que creemos que hay relaciones razonables entre ciertos conjuntos de proposiciones *es* indicativas y ciertas proposiciones subjuntivas que podrían acaso expresarse naturalmente mediante afirmaciones *debería*. Esa primera tesis se vincula, pues, con las consecuencias de un punto de vista alternativo al que Hume sustenta sobre la razón y el razonamiento; pero esas consecuencias nos llevan a la segunda tesis, la cual apunta a un error relacionado que se encuentra en la teoría humeana de la motivación. Hume admite una manera en que la corrección de una creencia acerca de un hecho puede originar un cambio en los deseos de un agente, una manera en la que los estados de la facultad de la razón pueden afectar los estados motivacionales del agente. A muy grandes rasgos, la posibilidad que Hume admite puede surgir cuando un deseo más general se ha combinado con alguna falsa creencia factual para dar lugar a un deseo más específico.

Tenemos motivos para dudar de si Hume, para ser congruente, debería haber admitido esta posibilidad (pp. 144-145); pero la tesis presente es de distinta índole. Una vez que se entiende la primera tesis anthumeana aquí planteada, se reconocerá otra posibilidad—con el mismo carácter anthumeano—en el terreno de la motivación: los deseos de un agente pueden modificarse de manera razonable mediante la corrección de algún error en sus estados cognoscitivos, y ese cambio razonable entre los estados proposicionales constituye el «equivalente causal» de una relación razonable entre los contenidos de los estados cognoscitivos por sí solos y los contenidos de sus deseos—constituye el «equivalente causal» de una relación razonable entre cierto conjunto compuesto exclusivamente por proposiciones con *es* y ciertas proposiciones subjuntivas o que utilicen *debería*—. Intenté ejemplificar esta posibilidad con el caso en el cual la corrección de la falsa concepción de *C* sobre la muerte da lugar al cambio especificado de sus deseos; pero la existencia de este *tipo* de posibilidad es, desde luego, independiente (en cierta dirección) del carácter intuitivo del ejemplo dado.

Según la explicación del asunto que aquí se da, hay por lo menos tres maneras en que *B* podría no alcanzar su objetivo de modificar los deseos de *C* en relación con el desolado *A*: (i) *B* podría no lograr la modificación requerida de las opiniones que *C* tiene sobre lo que es la muerte; (ii) aunque *B* logre esa modificación, *C* no percibe empero la fuerza de la razón de *B* como una razón para aceptar la caracterización de deseabilidad pertinente; y (iii) si bien *C* llega a compartir la caracterización de deseabilidad de *B*, no llega empero a compartir el deseo de *B*. En el primer caso, el (i), *B* considerará que *C* permanece en un estado de ignorancia acerca de un hecho, y parece probable que *B* considere el segundo caso, el (ii), en los mismos términos. (Así será, sin duda, si el deseo potencial en juego pertenece, y *B* reconoce que pertenece, a la clase (4) dentro de la taxonomía del deseo presentada en el capítulo 2.) Y, por otra parte, tanto en el segundo caso como en el tercero, el (ii) y el (iii), *B* podría pensar que *C* ejemplifica el fenómeno de un efecto razonable potencial que no se produce en la realidad. Lo que hace que la noción de una caracterización de deseabilidad adquiriera tanta importancia es el papel dual que desempeñan algunos de sus ejemplares en la estructura de ciertos casos: en estos casos, el fracaso en aceptar la caracterización de deseabilidad sería una manifestación de ignorancia acerca de un hecho, mientras que la aceptación de esa caracterización podría tener, como efecto razonable, el surgimiento de un estado conativo de deseo.

4.5 MORALIDAD Y ACCIÓN

Según el desaparecido J.L. Mackie,

no hay indeterminación o falta de claridad en la tesis principal que [Hume] establece. Ésta consiste en que el hecho esencial, cuando la virtud se distingue del vicio o las buenas acciones de las malas, es sencillamente que las personas tienen sentimientos o sensaciones diferentes con respecto a ellos. (Mackie 1980: 64)

Pero así como lo obvio rara vez es obvio—lo obvio rara vez es *manifiesto*—, lo claro rara vez es claro. Creo que tras el «argumento principal» de Hume hay más de lo que se percibe a simple vista. (Desde luego, lo que aquí está en juego puede no ser más que una diferencia de intereses entre Mackie y yo. La afirmación de Mackie—que Hume supone que una actitud moral es una cuestión de sentimientos y que los juicios morales son expresiones de tales sentimientos—podría resultar bastante clara en el contexto de la oposición a los filósofos que no han empezado a apreciar la tesis.) Aquí no se considerará una gran parte del trasfondo oscuro; ni se considerarán las dificultades que surgen, por ejemplo, de la distinción de Hume entre virtudes naturales y artificiales, ni tampoco, de haberlas, de las opiniones de Hume respecto del carácter semántico de los juicios morales. Tampoco consideraré las ramificaciones de las siguientes observaciones hechas por Hume en sus escritos posteriores (aunque confieso que me habría encantado detenerme en su ejemplo de «una variación muy pequeña del objeto»):

Si extinguimos todos los cálidos sentimientos e inclinaciones favorables a la virtud, todo disgusto o aversión por el vicio y hacemos a los hombres totalmente indiferentes a estas distinciones, la moral deja de ser un estudio práctico puesto que carece de toda tendencia para regular nuestras vidas y acciones. (Hume 1902: 172 [1945b: 30])

Una pequeña variación del objeto, aun cuando se mantengan las mismas cualidades, destruye un sentimiento. Así, la misma belleza, transferida a un sexo diferente, no excita pasión amorosa cuando la naturaleza no está en extremo pervertida. (*Ibid.*: 213, n. 1 [1945b: 76])

El celibato, el ayuno, la penitencia, la mortificación, la abnegación, la humildad, el silencio, la soledad y toda la serie de virtudes monásticas: ¿por qué razón son todas ellas rechazadas por los hombres de buen sentido sino porque no sirven para nada: ni aumentan la fortuna del hombre en el mundo, ni hacen de él un miembro más valioso de la sociedad, ni lo hacen capaz para el

entretenimiento de las reuniones sociales, ni aumentan el poder del regocijo consigo mismo? (*Ibid.*: 270 [1945b: 137])

Quiero concentrarme, más bien, en «el aspecto principal» de la solución que Hume propone a su problema acerca de las conexiones entre moralidad y acción. En términos generales, esa solución es, repito, la siguiente: débase a la naturaleza o al artificio, el hecho es que contemplar ciertos tipos de acciones nos proporciona un tipo especial de placer, mientras que contemplar otros tipos de acciones nos causa un tipo especial de dolor. En consecuencia, tenemos una disposición natural a llevar a cabo acciones de los primeros tipos y a evitar las pertenecientes a los últimos tipos.

Quizás lo primero que debe destacarse es que Hume sostenía otra creencia que *requería* que su explicación de las presuntas conexiones entre moralidad y acción adoptara esa forma general. Hume aceptaba lo que Barry Stroud ha denominado «una doctrina monolítica de la motivación», según la cual cualquier cadena de deseos termina en el deseo de placer o de evitar el dolor (Stroud 1977: 170 [1995: 239]). Y si toda motivación se funda en ese deseo natural, también la motivación moral se funda en él.

Nadie necesita negar que muchos deseos humanos tendrían que comprenderse en términos de placer o de evitación del dolor (véanse las pp. 74-76). Muchos deseos apetitivos, por ejemplo, son desagradables e incluso dolorosos cuando no se los satisface, y su satisfacción, por el contrario, resulta agradable o incluso placentera, en parte debido a la eliminación del desgastro o el dolor que acompaña al estado de insatisfacción. Pero como tesis universal sobre las motivaciones humanas, la doctrina de Hume resulta indefendible—piénsese en los deseos cuyo contenido se refiere a momentos posteriores a la propia muerte, o incluso en los deseos cuyo contenido incluye la condición de que uno no sepa que se realizaron—. Por lo tanto, esa doctrina no nos ofrece ninguna razón para sostener que la explicación de Hume de la base motivacional de la moralidad *tiene que ser* correcta. Sin embargo, quien convenga en este rechazo de la doctrina monolítica de la motivación de Hume podría todavía afirmar que el resultado de aplicar esa doctrina al caso particular de la motivación moral ofrece en verdad la explicación correcta de ese caso como cuestión de mero hecho. Pero hasta esta afirmación se topa con dificultades, y entre éstas, una de las principales, y no teórica, es que choca con una intuición notablemente firme. Supongamos que, en efecto, siempre experimentamos un intenso placer al observar casos de cierto tipo de acción moralmente buena; no obstante, la intuición consiste en que la

perspectiva de experimentar ese placer no podría constituir la motivación *moral* para ejecutar una acción de ese tipo. La perspectiva de ese placer bien podría considerarse un grato *efecto secundario* de la ejecución de esa acción; pero si tal perspectiva constituye la motivación para llevar a cabo la acción, la motivación no es una motivación moral. En *Las relaciones peligrosas*, Valmont decide en cierto momento tratar de vivir «moralmente», y más adelante describe los resultados de su experimento de la siguiente manera: «Me asombró el placer que se deriva de hacer el bien, y me siento ahora tentado a pensar que las personas a quienes llamamos virtuosas tienen menos mérito del que se nos induce a creer» (citado en Dent 1984: 44, n. 4). La observación de Valmont es un arma de dos filos: registra el hecho de que una explicación al estilo de la de Hume podría servir para explicar muchas acciones *aparentemente* morales, y, al mismo tiempo, expresar la intuición de que, precisamente a causa de ello, las acciones así explicadas carecerían de mérito moral. (Esa intuición queda intacta ante las dudas que bien podrían suscitarse acerca de la veracidad de Valmont—quien, por jugar, decide entonces adoptar la moralidad—incluso como modelo de agente «moral» hipócrita.) O consideremos la anécdota de Aubrey sobre un sacerdote anglicano que, afuera de la catedral de San Pablo, vio a Hobbes dar limosna a un menesteroso y le preguntó si le habría dado la limosna si Cristo no lo hubiese ordenado así. Hobbes respondió que daba la limosna no sólo porque así complacía al pobre, sino porque lo complacía a él, a Hobbes, ver complacido al pobre. La congruencia teórica de Hobbes resulta evidente, pero la sospecha de que era un hombre moral trae consigo la sospecha de que estaba mintiendo. (El episodio se cita en MacIntyre 1966: 135.)

Esto no es más que la expresión de una intuición que se opone a la explicación que da Hume de la motivación moral; habría adquirido mayor interés si Hume hubiera compartido dicha intuición. Hay una cuestión interesante que surge al preguntarnos por qué Hume insistió en el carácter distintivo de los placeres y los dolores que constituirían para él el fundamento de las motivaciones morales. Una posibilidad es que, mediante esta insistencia, Hume esperaba distinguir la moral de otras consideraciones motivacionales; otra es que trataba de allanar el camino para incorporar en su teoría la antigua doctrina de que las consideraciones morales para actuar tienen mayor peso que los demás tipos de consideración. Pero una tercera posibilidad es que, dentro del contexto de su doctrina monolítica de la motivación, Hume esperaba marcar así una distancia entre las motivaciones morales y motivaciones de otra índole. Esto es, su explicación de

la motivación moral no concibe la motivación como búsqueda del mero placer, sino más bien como búsqueda de un tipo distintivo de placer; y por consiguiente, podría decirse, el agente moral se distingue del mero buscador de placeres. De esta manera, la explicación humeana tal vez intentaría conservar cierta concepción de la *dignidad* o la *sublimidad* de la moralidad —para expresarlo en términos nada humeanos—. Pero incluso dejando a un lado la cuestión del apoyo que ofrecen los textos para atribuirle a Hume una estrategia semejante, sigue estando poco claro que esa estrategia se concilie con la intuición aparentemente contraria. Con el fin de mostrar la «naturalidad» de la motivación moral, resulta esencial, en los términos de la explicación de Hume, que la generación del placer distintivo no dependa de que quien lo experimenta piense que, por así decirlo, se ha realizado lo moralmente correcto. Sin embargo, en ausencia de esa adición vedada, sigue siendo cierto que la motivación moral se funda en la búsqueda del máximo placer natural, y a pesar de las posibles complejidades que acabamos de mencionar, esa afirmación sigue estando en conflicto con la intuición que aquí nos ha ocupado.

Subsiste el hecho de que una de las grandes contribuciones de Hume a la filosofía moral es el énfasis que puso en la naturaleza práctica de la moralidad, junto con su insistencia en la necesidad de examinar esa naturaleza conforme a los términos de una psicología filosófica aceptable. He tratado de indicar algunas de las razones que nos llevarían a pensar que la psicología filosófica en la que él mismo se apoya no resulta aceptable. Ahora tengo que reprenderlo respecto de otro tema.

Hablando en términos generales, Hume no se inclina a la repetición ni a la vaguedad cuando explica sus propias ideas. Pero sus descripciones y discusiones de la naturaleza práctica de la moralidad transgreden esta regla general. Los siguientes pasajes son buena muestra de ello:

Si no fuera porque la moralidad tiene ya por naturaleza una influencia sobre las acciones y pasiones humanas, sería inútil que nos tomáramos tan grandes esfuerzos por inculcarla; nada sería más estéril que esa multitud de reglas y preceptos de que con tanta abundancia están pertrechados los moralistas [...] la experiencia ordinaria [...] nos muestra a los hombres frecuentemente guiados por su deber y disuadidos de cometer alguna acción por estimarla injusta, mientras se ven inducidos a realizar otras por creerlas obligatorias. (Hume 1888: 457 [1977: 674])

La finalidad de todas las especulaciones morales es enseñarnos nuestro deber y, mediante representaciones adecuadas de la fealdad del vicio y de la belleza de la virtud, producir los hábitos correspondientes e inducirnos a evitar los

unos y a abrazar los otros [...] Lo que es honroso, lo que es bello, lo que es decoroso, lo que es noble y lo que es generoso, toma posesión del corazón y nos incita a abrazarlo y a afirmarlo. (Hume 1902: 172 [1945b: 30])

[...] la virtud heroica —siendo tan infrecuente—, es tan poco natural como la barbarie más brutal. (Hume 1888: 475 [1977: 697])

Así pues, el objetivo o propósito del pensamiento moral es modificar nuestro comportamiento mediante la modificación de nuestros «hábitos»; en ocasiones ese pensamiento logra su propósito, pero en otras no, mientras que rara vez se actúa conforme a las exigencias más extremas de la moralidad. Todo ello parece más o menos correcto; al mismo tiempo, nada de lo expuesto parece tener mucha utilidad para el esclarecimiento teórico de la naturaleza práctica de la moralidad.

No obstante, para ser justos con Hume, es preciso reconocer que en filosofía existe la dificultad general de producir una descripción de un fenómeno dado, con un nivel de exactitud interesante, en términos que no presupongan alguna teoría discutible del fenómeno en cuestión. Y esto hace que no resulte sorprendente que las descripciones de Hume de la naturaleza práctica de la moralidad, por lo demás anodinas, se complementen con las siguientes observaciones que, aunque tangenciales, son mucho más interesantes y mucho más teóricas:

Tómese el caso de una acción reconocidamente viciosa: el asesinato intencionado, por ejemplo. Examinése desde todos los puntos de vista posibles, a ver si es posible encontrar esa cuestión de hecho o existencia a que se llama *virtud*. Desde cualquier punto que se mire, lo único que se encontrará serán ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos. No existe ninguna otra cuestión de hecho incluida en esta acción. Mientras se dediquen a considerar el objeto, el vicio se les escapará completamente. Nunca podrán descubrirlo hasta el momento en que dirijan la reflexión a su propio pecho y encuentren allí un sentimiento de desaprobación que en nosotros se levanta contra esa acción. He aquí una cuestión de hecho: pero es objeto del sentimiento, no de la razón. Está en ustedes mismos, no en el objeto. De esta forma, cuando reputan una acción o un carácter como viciosos, no quieren decir otra cosa sino que, dada la constitución de su naturaleza, experimentan un sentimiento o sensación de censura al contemplarlos. (Hume 1888: 468–469 [1977: 688–689])

Éste es uno de los pasajes que impulsaron a Mackie a señalar que «no hay indeterminación o falta de claridad en la tesis principal que [Hume] establece» (1980: 64); pero aún creo que tras la «tesis principal» hay más de lo que se percibe a simple vista.

Un replanteamiento tosco de las concepciones de Hume con respecto a la naturaleza práctica de la moralidad podría discuirir ahora como sigue. Cada vez que una persona acepta sinceramente un juicio moral sobre una acción ya ejecutada, tiene algún sentimiento, placentero o desagradable según el caso, que se dirige al objeto de ese juicio. En consecuencia, sucede que cada vez que una persona acepta sinceramente un juicio moral sobre una acción todavía no ejecutada, afronta la perspectiva de experimentar algún sentimiento, placentero o desagradable según el caso, perspectiva que se realizará si se da la circunstancia tanto de que la acción se ejecute de hecho como de que esa persona se peca de que se ha ejecutado. Frente a tal perspectiva, la persona tendrá por lo tanto un deseo correspondiente: el deseo de que se ejecute la acción, cuando el sentimiento previsto es placentero (junto con el deseo de pecararse de esa ejecución), el de que la acción no se ejecute, cuando el sentimiento previsto es desagradable (o el deseo de no pecararse de esa ejecución). Por lo tanto, lo cierto es que, dicho toscamente, cada vez que una persona acepta sinceramente un juicio moral acerca de una acción particular, tiene un deseo dirigido hacia la cuestión de la realización del objeto de ese juicio.

Deben hacerse algunos comentarios breves sobre este replanteamiento. En primer lugar, el contenido de estas afirmaciones de Hume sobre la naturaleza práctica de la moralidad depende de su concepción del deseo. Hemos visto que, al aceptar la existencia de «pasiones apacibles» (pp. 132-133), Hume abandona la idea, que por lo demás sería la idea empirista normal, de que los deseos se distinguen por la manera de sentirlos. También hemos hallado motivos para dudar de una interpretación ortodoxa de Hume, según la cual éste niega la condición de los deseos como actitudes proposicionales (pp. 140-141). ¿Qué nos queda, entonces, para distinguir los deseos de otras actitudes proposicionales? Parecería que lo único que queda —y hay abundantes pruebas textuales de su presencia— es la idea de que los deseos son disposiciones o propensiones a actuar, tendencias a tratar de obtener los objetos de los deseos. Pero en el primer capítulo hemos encontrado razones para dudar de la sustancia de toda idea semejante, y esa misma duda infecta, por lo tanto, la explicación más teórica de Hume sobre la naturaleza práctica de la moralidad. En segundo lugar, el replanteamiento expuesto rebasa todo lo dicho por Hume por lo menos de dos maneras: primero, el elemento del sentimiento se distingue en términos generales del elemento del deseo con el propósito de reducir la vaguedad del discurso sobre «sentimientos»; y segundo, el caso de una acción ya ejecutada se distingue del caso de una acción que todavía es meramente potencial con el propósito de revelar con mayor

claridad el aparato teórico que Hume despliega. (Desde luego, a pesar de su aceptación de las «pasiones apacibles», el pensamiento de Hume sobre el deseo se concentra, al igual que el de otros teóricos del poder activo (p. 83), en los deseos «generadores de razones»; en relación con esos deseos, la aplicación de la distinción general entre los elementos de sentimiento y de deseo resulta problemática.) Y el tercer comentario es que el replanteamiento difiere de todo lo dicho por Hume en su formulación del papel problemático que desempeña la conciencia que tiene el agente de la realización de la acción de que se trata. ¿Por qué no limitarse a desviar la mirada de las malas acciones de los demás? Sin embargo, vale la pena observar que descuidar ese papel resultará natural en alguien cuya única preocupación radique en los juicios morales que un agente tiene acerca de sus propias acciones.

4.6 HECHO Y SENTIMIENTO

La creencia en una cuestión de hecho puede interactuar con algún deseo previo para dar lugar a un nuevo deseo. Mi creencia de que hay una botella de vodka en el refrigerador puede combinarse con mi deseo de beber vodka para producir el deseo de abrir el refrigerador. Pero esto no demuestra que la cuestión de que haya o no una botella de vodka en el refrigerador no sea una cuestión de hecho. En ocasiones, Hume se expresa como si ese modelo de la generación de nuevos deseos fuera el apropiado para la generación de deseos morales. Tenemos de modo natural un deseo general de placer y de evitación de dolor; ese deseo puede combinarse con la creencia de que, por ejemplo, sentiremos un placer característico al contemplar cierto tipo de acciones, para producir así el deseo de realizar acciones de ese tipo. Pero, aparte de la cuestión sobre el derecho que asiste a Hume para utilizar ese modelo (pp. 144-145), si ése fuera su ya considerado punto de vista del asunto, parecería que una consecuencia de ello es que la moralidad es, en efecto, una cuestión de hecho: una cuestión de qué acciones desembocan de hecho, al ser contempladas, en los placeres y dolores mencionados (véase Hume 1888: 468-469 [1977: 687], citado anteriormente, p. 155). La conexión requerida entre las creencias acerca de ese hecho y los poderes activos quedaría garantizada por el deseo general de placer y de evitación del dolor.

Para los propósitos de su argumento contra el factualismo moral, podría parecer que Hume necesita algo semejante a lo que sigue: la idea de que hay una conexión entre cualquier juicio moral sincero y un deseo correspondiente *independientemente* de otros deseos que el agente tenga.

Y tal vez la manera más humeana de tratar de fundamentar esa idea sea mediante la identificación, por lo menos parcial, del juicio moral y el deseo correspondiente. Aceptar con sinceridad un juicio moral *es*, por lo menos en parte, tener el deseo correspondiente independientemente de los otros deseos que uno tenga. Pero, ¿cómo puede conciliarse esta tesis con la doctrina monolítica de la motivación? El deseo general de placer y de evitación del dolor no puede desempeñar papel alguno en la *generación* de deseos morales si la moralidad no es una cuestión de hecho. Pero entonces, ¿cuál es la relación entre ese deseo general y la masa de deseos específicos implicados necesariamente en la aceptación sincera de los juicios morales? ¿Cómo podemos estar siquiera seguros de que esos deseos específicos no perjudicarán la doctrina monolítica de la motivación?

Un tanto irónicamente, podría parecer que la solución al enigma la han proporcionado los antihumeanos contemporáneos. Cuando Thomas Nagel introdujo la distinción entre deseos motivados y no motivados, su tercera explicación de los deseos motivados trazó una analogía entre su atribución y la atribución de creencias en principios generales de inferencia lógica (véase la p. 63). En esa ocasión, Nagel lo planteó de la siguiente manera:

[L]a tentación de postular un deseo en la base de toda motivación se parece a la de postular que hay una creencia detrás de toda inferencia. Ahora podemos ver que la respuesta es la misma en ambos casos: que esto es cierto en el sentido trivial de que un deseo o una creencia está siempre presente cuando las razones motivan o convencen —pero no que el deseo o la creencia explique la motivación o la conclusión, o den una razón para ella—. Si alguien extrae conclusiones de acuerdo con un principio de lógica como el de *modus ponens*, es apropiado atribuirle la creencia de que el principio es verdadero; pero esa creencia se explica mediante la *misma* cosa que explica las inferencias que hace de acuerdo con el principio. (Nagel 1970: 30-31)

Aquí hay elementos en juego que Hume no puede aceptar sin caer en una contradicción; pero lo que, al parecer, sí podría aceptar es la distinción entre la atribución de un deseo general debido al papel que desempeña en la generación de otros deseos y la atribución de un deseo de esta clase debido a su «concordancia» o conformidad con un conjunto de deseos más particulares que se ponen de manifiesto en la conducta de una persona. Y si Hume sostuviera que la atribución del deseo general aducido en su doctrina monolítica de la motivación es del segundo tipo, podría

parecer que esta doctrina puede reconciliarse entonces con la negación de la tesis de que la moralidad es una cuestión de hecho.

Sin embargo, esta tentativa de reconciliación supondría un elevado costo. El problema no estibaría únicamente en la notable anticipación de la naturaleza implicada en el apego continuo de Hume a su doctrina monolítica de la motivación, ni en el hecho de que ese apego parece estar en pugna con los hechos de la total diversidad de los objetos del deseo humano, ni en el obstáculo que para esa doctrina representan casos reales de motivación moral, en conformidad con nuestra discusión anterior del caso de Valmont (p. 153). Ahora habría una dificultad distinta: si el intento de reconciliación aduce, del modo indicado, una noción análoga a la noción de Nagel de deseo motivado, es necesario mostrar cómo puede establecerse entonces la distinción entre el objeto del deseo y un previsible efecto secundario de su realización. Más específicamente: en los términos del intento de reconciliación contemplado, ¿cómo podría justificar Hume la idea de que el placer y la evitación del dolor constituyen el objeto de ese deseo motivado, en contraste con el ser meramente el efecto secundario previsible de la realización de los objetos de distintos deseos particulares?

Sospecho que la verdad histórica relativa al propio punto de vista de Hume sobre el asunto es menos *researché*. Hume escribió:

Mientras se dediquen a considerar el objeto, el vicio se les escapará completamente. Nunca podrán descubrirlo hasta el momento en que dirijan la reflexión a su propio pecho y encuentren allí un sentimiento de desaprobación que en nosotros se levanta contra esa acción. *He aquí una cuestión de hecho: pero es objeto del sentimiento, no de la razón.* (Hume 1888: 468-469 [1977: 688-689], las cursivas son mías.)

La moralidad es, pues, más propiamente sentida que juzgada [...] (*Ibid.*: 470 [1977: 691])

Tales observaciones provocaron un famoso reparo de Thomas Reid:

Apliquemos este razonamiento al oficio del juez. En cualquier caso que se lleve ante él, el juez debe familiarizarse con todos los objetos y con todas sus relaciones. Después de esto, su entendimiento ya no tendrá más material en qué operar. No le falta, por su parte, nada más que sentir lo que está bien o lo que está mal; y la humanidad, muy absurdamente, lo ha llamado *juez*, cuando debería haberlo llamado *sentidor*. (Reid 1969: 474)

No me interesa aquí la fuerza filosófica de esa réplica tan agradable; el problema presente es de índole más histórica. Supongamos que las investigaciones de Hume sobre la naturaleza de la moralidad, al igual que muchas de sus investigaciones filosóficas, deban entenderse, por lo menos oficialmente, como si hubiesen sido emprendidas desde el punto de vista de la primera persona: esto es, como si hubiesen sido emprendidas por una persona que intenta comprender lo que sucede cuando, por ejemplo, ella misma hace juicios morales, *y cuya comprensión ha de evitar recurrir a las opiniones que otras personas tienen sobre el tema*. Supongamos además que, según tales términos, sus desaprobaciones y similares son objetos del sentimiento, no de la razón; esto es, tal vez sus sensaciones de desaprobación sean posibles objetos de conocimiento para otras personas y, en consecuencia, por así decirlo, constituyan *para ellas* hechos; pero desde su propio punto de vista, esas sensaciones son objetos del sentimiento, no de la razón ni del conocimiento y, por lo tanto, precisamente *para ella* no son hechos. Así pues, según los términos del punto de vista de la primera persona y del consecuente entendimiento de la noción humeana de «un hecho», en la explicación de Hume resulta que la moralidad no es en realidad «un hecho» —y resulta que no lo es en un sentido que es compatible con la doctrina monolítica de la motivación—. Por lo tanto, parafraseando un poco la afirmación de Mackie, podríamos decir ahora lo siguiente: *desde el punto de vista humeano*, lo esencial en la forma en que yo distingo la virtud del vicio, o las buenas de las malas acciones, es que yo tengo diferentes *sentimientos o afectos* al respecto. Pero el poco no es ni leve ni simple: ni la primacía ni siquiera la coherencia del presunto punto de vista así explicitado se encuentran a salvo de polémicas; la distinción exclusiva, dentro de este contexto, entre sentimiento y conocimiento es tendenciosa; y la noción operativa de «hecho» está ahora lejos de la noción, en apariencia más o menos común y corriente, que se nos presentó al principio de esta reconstrucción.

En la primera parte de este ensayo se desarrolló una teoría del valor que incluía un tratamiento cognoscitivo y no subjetivo de los miembros de cierta clase de valoraciones, y se sugirió entonces que, desde un punto de vista intuitivo, por lo menos algunas valoraciones morales pertenecían a esa clase. En este capítulo he examinado un argumento de Hume que, de ser válido, demostraría aparentemente la posibilidad de que dicho tratamiento cognoscitivo y no subjetivo de cualquier valoración moral sería correcto en el nivel descriptivo sólo al precio de revelar que esa valoración incorporaba una ilusión (véase la p. 121); pero he intentado mostrar

que el argumento no es válido. En particular, he criticado la premisa del argumento que afirma que ningún estado cognoscitivo puede «dar lugar» por sí solo a un estado conativo; en el proceso, espero haber articulado mejor los detalles tan importantes del tratamiento cognoscitivo y no subjetivo pertinente (pp. 146-150). Sin embargo, al examinar la explicación que da Hume de la naturaleza práctica de la moralidad presupuesta en su argumento, también he tratado de dejar claro el carácter muy especial del objetivo al que ese argumento se dirige; el resultado final, tal vez inesperado, es que aun cuando el argumento de Hume fuese válido, no perjudicaría *directamente* el tratamiento cognoscitivo y no subjetivo pertinente de las valoraciones morales.