

WHISKY Y PEQUEÑAS BONDADES
O
ALGUNAS OBSERVACIONES INSPIRADAS POR LA
FILOSOFÍA MORAL DE HILARY PUTNAM

MARK PLATTS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNAM

1. *Representaciones de la humanidad*

Hace unos dieciséis años le presenté un estudiante que tuve en Oxford, Paul Sauvary, a Hilary Putnam (en adelante HP, como dicen los profesionales). Para ser un estudiante de licenciatura en Christ Church, Paul era una rareza. Aparte de altos niveles intelectuales y culturales, otras dos características lo hacían destacar (y sospecho que ambas están importantemente relacionadas). Una de ellas era una exuberancia de expresión que seguramente habría escandalizado a Mary Poppins. La otra era el cinismo de Paul acerca de la naturaleza humana—donde el cinismo habrá de entenderse en el sentido de Ambrose Bierce, como un defecto de visión que nos obliga a ver al mundo como es en lugar de como debería de ser. A su temprana edad, Paul había llegado a tener una opinión del mundo humano tan desoladora como la que tengo yo ahora. Naturalmente, HP se impresionó con que Paul tuviera semejante opinión, y en algún momento le preguntó que cómo demonios le hacía para vivir con ella. La respuesta de Paul: “Whisky y pequeñas bondades.”

Al buscar una expresión de la opinión de Paul a cargo de un filósofo, uno podría hacer algo peor que comenzar con una de las autoras favoritas de HP:

Los seres [humanos] son naturalmente egoístas. [. . . Eso] parece verdadero ante la evidencia, cuando sea y donde sea que los veamos, a pesar de un muy pequeño número de excepciones aparentes. Acerca de la calidad de esta evidencia, la psicología moderna ha tenido algo que decirnos. La psique es un individuo determinado históricamente, que ve por sí mismo de manera despiadada. De algún modo se asemeja a una máquina; para operar necesita fuentes de energía, y tiene predisposición hacia ciertos patrones de actividad. El área de su encomiada libertad de elección generalmente no es muy amplia. Uno de sus principales pasatiempos es el soñar despierto. Es reacio a enfrentar realidades desagradables. Su conciencia

normalmente no es un vidrio transparente a través del cual mire el mundo, sino una nube de ensueño más o menos fantástica diseñada para proteger a la psique del dolor. Constantemente busca consuelo, ya sea a través de una imaginaria inflación del yo o bien a través de ficciones de naturaleza teológica. Incluso su amor con frecuencia no es sino una reivindicación del yo. Creo que probablemente podemos reconocernos en esta representación un tanto deprimente.¹

Hasta aquí Iris Murdoch bajo la influencia de Freud; y como un primer intento de capturar la contraparte mundana de la doctrina del pecado original, esta descripción de la humanidad es difícil de mejorar. Creo que el pasaje es notable, así que haré notar algunas cosas sobre él.

a) Considero que la Murdoch emplea la expresión 'egoísta' en su sentido exacto. El egoísmo de una acción no se establece al mostrar que el único sujeto que figura en las deliberaciones prácticas del agente es el agente mismo —al mostrar que él está literalmente “pensando sólo en sí mismo”—, sino más bien al mostrar que el agente está preocupado por perseguir los objetos de sus deseos, sus necesidades, sus intereses, etc., *a costa* de los deseos, necesidades, intereses, etc., *de otros*.²

b) Por lo menos en un aspecto, la descripción de la Murdoch no es lo suficientemente deprimente: como Schopenhauer habría insistido, no reconoce como un fenómeno *primitivo* la existencia de malicia, de mala voluntad —la existencia, si se quiere, del pecado *original*. La descripción de la Murdoch por lo tanto no puede dar cuenta adecuadamente de la realidad de ciertos casos en los que, por ejemplo, un agente tiene un deseo activo de dañar a otro a costa de los *propios* deseos, necesidades, intereses, etc., del agente.

c) La aceptación de este último punto no lleva necesariamente a un compromiso con la opinión del mundo según la cual “el amor no existe” y “todos

¹ Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Londres, 1970, pp. 78–79. (Hay traducción al español: *La soberanía del bien*.) HP alude a este pasaje en *Meaning and the Moral Sciences*, Londres, 1978, p. 59. (Hay traducción al español: *El significado y las ciencias morales*, trad. Ana Isabel Stellino, Instituto de Investigaciones Filosóficas/UNAM, México, 1991; el pasaje aludido se encuentra en la p. 78.)

² Cfr. Bernard Williams, *Morality: An Introduction To Ethics*, p. 79–80. (Hay traducción al español: *Introducción a la ética*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Ediciones Cátedra, Madrid, 1987.) En *Reason, Truth and History*, Cambridge, 1981, p. 139, HP considera las relaciones entre “Juan no es una muy buena persona”, por un lado, y oraciones como “Juan es un hombre muy inconsiderado”, “Juan no piensa en nadie más que en sí mismo”, como supongo que todos hacemos, como si recogieran una característica constante de las deliberaciones prácticas de Juan —una característica que con frecuencia resulta en acción egoísta de su parte, en el sentido explicado en mi texto.

los seres humanos odian y son odiosos”.³ Las “excepciones aparentes” de la Murdoch podrían ser reales; podría haber mundos posibles todavía peores (aunque no muchos). A riesgo de turbar a HP podría mencionar que G.E.L. Owen una vez hizo notar acerca de él que es una de las pocas personas que inspiran la palabra ‘bueno’ cuando uno trata de describirlas. Pero podría valer la pena mencionar también que aproximadamente por el mismo tiempo HP me expresó una opinión fuertemente negativa del carácter del joven HP: éste podría ser un caso en el que el “muy importante hecho psicológico [...] de que la gente reflexione sobre su propio carácter”⁴ haya adquirido importancia práctica. Para evitar prolongar el sufrimiento presente de HP permítaseme cambiar a otra de las “excepciones aparentes” a la descripción general de la humanidad de la Murdoch, una que consiste en una negativa a buscar “consuelo [...] por medio de ficciones de naturaleza teológica”. Tras la muerte de su amado hijo mayor, T.H. Huxley recibió de Charles Kingsley una sugerencia: le dijo que podría obtener alivio mediante la aceptación de los consuelos de la cristiandad. Huxley agradeció a Kingsley su compasión pero insistió en que la esperanza ofrecida era ilusoria:

de haber vivido un par de siglos antes me habría imaginado un diablo burlándose de mí [...] y preguntando qué provecho representaba el haberme desprendido de las esperanzas y consuelos del grueso de la humanidad. A lo cual mi única respuesta era y es —¡Oh diablo!, la verdad es preferible a un gran provecho.⁵

La referencia al “grueso de la humanidad” corrobora la descripción general de la Murdoch; pero aun si admitimos que Huxley ejemplifica la posibilidad real de que haya excepciones a esa descripción general, espero que este *tipo* de caso sirva para aminorar el paso de alguien que vaya muy rápido del reconocimiento del carácter ficticio de algunos tipos de consolación a la *censura* de quienes recurren a ellos.

d) Iris Murdoch no es el único filósofo contemporáneo en haber expresado adhesión a alguna “representación un tanto deprimente” de la humanidad. En un atractivo enunciado de su “Vida y opiniones”, el gran filósofo Paul Grice —de lo más diferente de la Murdoch en estilo, tanto personal como filosófico— escribió esto:

Casi no me cabe duda de que la bestialidad general de la naturaleza humana es lo que resulta por lo común responsable del hecho de que la filosofía, a pesar de su

³ HP describiendo la opinión que Celine tiene del mundo, *Meaning and the Moral Sciences*, p. 89.

⁴ *Ibid.*, p. 84.

⁵ Citado en Philip Kitcher, “The naturalists return”, *The Philosophical Review*, no. 101, 1992, p. 103, n. 120.

naturaleza supuestamente elevada, haya exhibido cierta tendencia a convertirse en una más de las junglas en las que los seres humanos se hallan tan en casa, con el resultado de que más allá del velo de la ilustración se esconde la daga de la disminución a causa del desprecio.⁶

Desde luego, cualquier “representación” de la humanidad de este tipo, como los muy diferentes aspectos de cualquier “imagen moral del mundo”,⁷ o de cualquier “ideal individual”,⁸ es esencialmente controvertida.⁹ Y, sin duda, en los tres tipos de casos el “atractivo” de alguna representación, imagen o ideal será una función de variables tales como edad, experiencia, ambiente presente, lecturas actuales y estado físico actual.¹⁰ Pero esto no muestra que cuando se presentan representaciones, imágenes o ideales alternativos, la situación sea, o bien de *mera* determinación psicológica, o bien una que exija *mera* elección; no prueba que en tal situación no haya nada que *aprender* de “la experiencia real de hombres y mujeres inteligentes y sensibles”.¹¹ Pero tampoco el aceptar que, digamos, muchas representaciones, imágenes e ideales se hayan manifestado como falsos a partir de esa experiencia acumulada implica el compromiso con la idea de una representación, imagen o ideal, *única, verdadera*.¹² Permanece abierta la posibilidad de que estas representaciones, imágenes o ideales operen dentro de un terreno que sea cognoscitivo y no dogmático y no autoritario.¹³ Lo que *sí* se sigue es que el proponer, digamos, alguna representación de humanidad será un asunto un tanto personal —no

⁶ H.P. Grice, “Vida y opiniones de Paul Grice”, en Grandy y Warner (comps.), *Philosophical Grounds of Rationality*, Oxford, 1985, p. 63. Seguramente vale la pena notar que Grice pasó una gran parte de su vida laboral en compañía relativamente civilizada. También vale la pena subrayar que una de las atracciones de la vida académica —aun cuando no debería ser la principal motivación para optar por ella— bien podría ser la ausencia de tentación, y por lo tanto de corrupción del carácter, en términos de poder y competitividad económica, dentro de esa vida. Pero esa atracción es, hoy en día, cada vez más ilusoria: las operaciones de la ley de esta selva deberían servir para recordarnos que lo que Nietzsche llamó “gente pequeña” son susceptibles incluso de las menores de las tentaciones. Y cualquier explicación de la “tendencia” que Grice menciona debe seguramente hacer referencia a la “profesionalización” de la filosofía y a las formas particulares que ha llegado a tener.

⁷ H. Putnam, *The Many Faces of Realism*, La Salle, 1987, p. 51.

⁸ P.F. Strawson, “Social morality and individual ideal”, en *Freedom and Resentment and Other Essays*, Londres, 1974, pp. 26–44.

⁹ W.B. Gallie, “Essentially contested concepts”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, no. 56, 1955–1956, pp. 166–198. Y compárese I. Murdoch, *op. cit.*, pp. 63–71; M. Platts, *Moral Realities*, Londres/Nueva York, 1991, pp. 155–163.

¹⁰ *Cfr.* Strawson, *op. cit.*, p. 26.

¹¹ H. Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*, p. 90.

¹² *Cfr.* H. Putnam, *ibid.*, p. 79; *The Many Faces of Realism*, pp. 85–86. Véase también M. Platts, *op. cit.*, pp. 156–159; Strawson, *op. cit.*, p. 29: “la región de lo ético es la región donde hay verdades, pero ninguna verdad”.

¹³ *Cfr.* H. Putnam, *Reason, Truth and History*, pp. 148–149; *The Many Faces of Realism*,

necesariamente subjetivo—; pero entonces la idea de que puede decirse algo interesante acerca de tales asuntos de una manera impersonal es extraordinaria y llama a la reflexión, ya sea sobre concepciones indefendibles de “metaética” y sus familiares, o bien sobre qué es aquello que tales declarantes temen.¹⁴

e) Para HP, “una imagen moral del mundo” es “una imagen de cómo nuestras virtudes e ideales se apoyan entre sí y de qué tienen que ver con la posición en la que nos encontramos”.¹⁵ No tengo del todo claro cómo debe entenderse esa última frase, así que no estoy seguro de si acaso la observación que quiero hacer ahora es una adición a lo que HP quiso decir (o incluso si acaso es compatible con ello). Iris Murdoch, según creo, sí nos presenta una imagen moral del mundo: una imagen que podría resumirse inadecuadamente, con la ayuda de Malcolm Lowry, en el pensamiento de que el límite realista de la ambición moral es, para la mayoría de nosotros, el ser “una especie mediocre de hombre bueno”, aun cuando esa ambición sea supremamente importante. Pero está claro que la presentación que hace la Murdoch de esa imagen moral del mundo se interconecta de múltiples maneras con el hecho de que nos ofrezca su “representación un tanto deprimente” de la humanidad. A alguien que crea en alguna distinción hecho-valor —o, lo que es un asunto muy diferente, en alguna distinción descripción-prescripción—, la teoría resultante debe parecerle un mar de confusión.¹⁶ Pero para alguien que no sea víctima de semejante desventaja seguramente debe ser claro que la presentación de cualquier imagen moral sería del mundo tiene que hacerse dentro del contexto de alguna representación plausible de *cómo es* la humanidad. Si

p. 77. El cognitivismo obviamente no es incompatible con el falibilismo (y en esta clase de caso puede incluso requerirlo —*cf.* M. Platts, *Ways of Meaning*, Londres, 1979, p. 247.) (Hay traducción al español: *Sendas del significado*, trad. de Cecilia Hidalgo y Eduardo Rabossi, rev. de trad. Mark Platts, Antonio Zirión y Manuela Rius, IIF/FCE, México, 1992.) Pero la demostración de su compatibilidad con el pluralismo es un asunto más complicado. La complicación más obvia surge de la supuesta posibilidad de combinar la pluralidad de representaciones, imágenes o ideales aceptables; las dificultades que enfrenta esa supuesta posibilidad son diferentes en casos diferentes.

¹⁴ *Cfr.* I. Murdoch, *op. cit.*, p. 72. Desde luego, el carácter personal de los pensamientos acerca de estos asuntos no es lo mismo que el estilo personal en el que me estoy permitiendo escribir aquí; pero entonces este trabajo está en buena medida motivado por una consideración estrictamente personal, mi viejo cariño hacia Ruth Anna y Hilary.

¹⁵ H. Putnam, *The Many Faces of Realism*, p. 51.

¹⁶ En un momento quizá excesivamente concesivo la Murdoch observa lo siguiente acerca de una imagen muy poderosa que consigue unir las concepciones conductistas, existencialistas y utilitarias (*op. cit.*, p. 9): “Encuentro que la imagen de hombre que bosquejé arriba es extraña e implausible. Esto es, con más precisión: tengo simples objeciones empíricas (no creo que la gente sea necesaria o esencialmente ‘como eso’), tengo objeciones filosóficas (no encuentro convincentes a los argumentos), y tengo objeciones morales (no creo que la gente *deba* representarse a sí misma de esta manera). Es un asunto delicado y complejo el mantener separadas esta clase de objeciones en la mente.”

no se respeta esa condición, entonces, por ejemplo, se corre el riesgo de que haya una inadecuación tal entre la imagen moral del mundo y la naturaleza de la humanidad que la misma propagación de esa imagen tendría resultados desastrosos —incluyendo resultados *moralmente* desastrosos.¹⁷

f) La exhibición de alguna “representación un tanto deprimente” de la humanidad podría desde luego resultar ser en sí misma poco más que una manifestación de las mismas realidades así representadas: dicha exhibición podría ser en sí misma insincera, un producto del autoengaño, una afirmación del yo, etc. Y exactamente lo mismo podría ser verdadero de reacciones de otros provocadas por esa exhibición.¹⁸ Por lo tanto estoy muy poco dispuesto a tratar de defender aquí la “representación un tanto deprimente” de la Murdoch; así que me conformaré con dos breves conjuntos de comentarios.

Primero: las investigaciones de HP sobre palabras de clase natural y la noción correlativa de una clase natural son, acertadamente, bien conocidas. Pero una interesante pregunta tangencial surge: ¿cómo ha llegado a ocurrir que en la lengua inglesa la palabra *kind* (clase) tenga dos usos tan aparentemente dispares? La respuesta es bastante clara:¹⁹ esto ha ocurrido por la interacción de las ideas i) de que la bondad (*kindness*), la cualidad de carácter, comienza en la familia, y ii) de que los miembros de una familia están unidos en una clase (*kind*) por ese mismo hecho, por el hecho, podríamos hoy decir, de la semejanza de familia. Pero seguramente la primera idea debería de parecernos ahora por lo menos cuestionable, parecernos por lo menos necesitada de un nuevo examen a la luz del trabajo de R.D. Laing y otros.²⁰ Si la fuente paradigmática de la bondad es la familia, aparenta ser una cualidad poco frecuente, en efecto: el whisky es la opción más segura.

¹⁷ Cfr. M. Platts, *Moral Realities*, pp. 223–224.

¹⁸ En otro contexto HP ofrece una metáfora útil para entender estas complejidades consecutivas del hecho de que la representación de la humanidad tenga que incluirse de una manera no estática dentro de sí misma: “La imagen que Kant tenía del conocimiento era la de una ‘representación’, una especie de obra teatral. El autor soy yo. Pero el autor también aparece como personaje del drama (igual que en una obra de Pirandello). El autor que aparece en el drama no es el ‘real’, sino el ‘yo empírico’. El autor ‘real’ es el ‘yo trascendental’. Me gustaría modificar la imagen kantiana de dos maneras. Los autores (en plural, porque mi imagen del conocimiento es social) no sólo escriben *una* historia, sino muchas versiones. Y los autores que aparecen *en* las historias son los *reales*. Esto sería una ‘locura’ si los relatos ficciones. Un personaje ficticio no puede ser también el autor real. Pero se trata de historias verdaderas.” (*El significado y las ciencias morales*, p. 158.)

¹⁹ Cfr. C.S. Lewis, *Studies in Words*, Cambridge, 1960, cap. 2.

²⁰ Véase especialmente *The Divided Self* de Laing, Londres, 1960. Pero el balance podría mejorarse al consultarse las descripciones detestablemente autocompasivas, en promedio, que la gente hizo de sus familias en *The Family*, Harmondsworth, 1991, un número especial de *Granta*, inspirado por el famoso “They fuck you up, your mom and dad” de Philip Larkin.

Segundo: como muchos otros filósofos, incluyendo a Iris Murdoch, HP ha prestado cierta atención a los nazis.²¹ Ahora bien, no hay que negar que, para propósitos diversos, la consideración de los nazis, como la consideración de amoralistas o incluso de psicópatas, puede ser un arma analítica útil —especialmente cuando el foco de esa consideración está más en lo que puede decirse *acerca* de ellos que *a* ellos.²² Pero hay el peligro de tratar a los nazis como si, por decirlo así, fueran miembros de una especie diferente. No cabe duda de que esta negación de “realidades desagradables” es tan placenteramente tranquilizadora como la negación comparable de la presencia *en nosotros* de cualesquiera sentimientos racistas o sexistas. Pero la tranquilidad asegurada tiene un precio alto: el precio, en términos teóricos, de volver ininteligible la historia, digamos, de este siglo, y el precio, en términos personales, de volvernos ciegos con respecto a nosotros mismos. Otro de los autores favoritos de HP será mi último testigo:

Estoy bien consciente de que mucha gente tomará el enunciado de que Gran Bretaña se ha vuelto una sociedad racista como algo evitable pero que ha ocurrido sobre todo por el comportamiento irresponsable de los políticos, que es con mucho el acontecimiento más importante de este siglo a partir de la guerra, y que será la fuente de grandes sufrimientos para nuestros niños, blancos y negros, como la expresión de un fanatismo histórico. También estoy bien seguro de que en quince años todos lo aceptarán como el más simple lugar común.²³

No pongo a discusión el juicio acerca del papel reciente de los políticos británicos; pero como los “políticos hábiles” de Mandeville,²⁴ los efectos que ellos logran hablan mucho acerca de sus sujetos. Y si Michael Dummett, o cualquier otro, pensara que dentro de cincuenta años, suponiendo que haya solamente un comportamiento decente por parte de los políticos, los sentimientos racistas habrán desaparecido de la *población* inglesa, me quedaría pasmado —justo como me quedaría si se pensara que esa observación concierne sólo a los británicos.

²¹ Véase, *e. g.*, *Reason, Truth and History*, pp. 168 ss. Acerca de la sugerencia de que un guardia de campo de concentración puede ser un buen padre, la Murdoch (*op. cit.*, p. 97) hace la agradable observación siguiente: “examinándolo más de cerca, el guardia del campo de concentración podría mostrar que tiene sus limitaciones como padre de familia”.

²² Cfr. Williams, *op. cit.*, p. 11. La consideración de lo que puede decirse *a* ellos incurre en el riesgo de caer en el error diagnosticado por H.A. Prichard: véase “Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?”, en *Moral Obligation*, Oxford, 1949, pp. 1–17. El propósito del pensamiento moral no necesariamente es accesible a alguien fuera de él.

²³ Michael Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, Londres, 1973, p. xi.

²⁴ Cfr. M. Platts, *Moral Realities*, pp. 188–199.

HP asume la observación, hecha por Ruth Anna Putnam, de que las palabras “descriptivas” pueden usarse para alabar o condenar.²⁵ Una de las dificultades de la vida moral es un punto estrechamente relacionado: no necesariamente uno deja de ser, digamos, racista y sexista sólo por evitar el empleo de vocabulario como “aindiado”, “judas”, “mamacita”, “perra”, “tortillera” y “maricón”.²⁶ Incluso una oración tan simple como “Sí, puedes hacerlo” puede usarse de tal forma que se pongan de manifiesto los sentimientos racistas o sexistas. Parte del problema de pensar en los nazis *et al.*, como miembros de una especie diferente es que provoca una ceguera consoladora, una incapacidad incluso para reconocer el problema urgente de qué y qué no equivale, *para* nosotros y *en* nosotros, a una manifestación de esas actitudes y sentimientos subyacentes que “oficialmente” —y *tan* cómodamente— negamos. Los nazis, y sus diversos colaboradores, pueden estar más cerca de nosotros de lo que nos gusta pensar.

2. Medios hacia un fin deseado

“Whisky y pequeñas bondades”, respondió Paul Sauvary. Pero aparte de la mayor disponibilidad del uno y la mayor facilidad para obtener dosis más y más copiosas del mismo —Paul seguramente ha aprendido que mientras el tiempo pasa las dosis copiosas se vuelven la orden del día—, hay una diferencia más sutil entre esas opciones.

Es famosa la observación de Hume: “La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones y no puede aspirar a otro oficio que el de servir las y obedecerlas.”²⁷ Teniendo en mente la distinción de Hume entre los trabajos empírico y *a priori* de la facultad de razón —y la distinción correlativa entre ignorancia de cuestiones de hecho e irracionalidad—,²⁸ podríamos glosar aquí *parte* de su afirmación del siguiente modo: la racionalidad instrumental es toda la racionalidad, la racionalidad es racionalidad de creencias acerca de qué me-

²⁵ Ruth Anna Putnam, “Remarks on Wittgenstein’s Lecture on Ethics”, en Haller *et al.* (comps.), *Language, Logic and Philosophy*, Viena, 1980; H. Putnam, *Reason, Truth and History*, pp. 208–210.

²⁶ Un fenómeno que complica aún más el asunto es la táctica deliberada, con frecuencia perspicaz, por la cual miembros del grupo señalado mediante algún vocabulario como éstos se apropian orgullosamente de ese vocabulario. (Cuando a Francis Bacon —el maravilloso pintor, no su ancestro filósofo— le preguntó Lord Rothermer —el periodista magnate— lo que hacía, Bacon respondió: “Soy un viejo joto.”) Otro fenómeno que complica el asunto es aquel de la inversión lingüística, cuando bajo un nuevo uso un término llega a ser verdadero de todos y sólo aquellos “objetos” de los cuales era falso en su uso anterior (relativo a un campo). (El término ‘buga’, de uso común dentro de un subgrupo de la sociedad mexicana, es un ejemplo fascinante por haber sufrido una *doble* inversión).

²⁷ *Tratado de la naturaleza humana*, II, III, III.

²⁸ *Cfr.* M. Platts, *Moral Realities*, pp. 110–111.

dios asegurarán qué fines; los contenidos de los fines últimos de un agente no pueden juzgarse como racionales o irracionales.²⁹

Eso no dice nada acerca del valor en general (aunque parece ser una afirmación acerca de un “valor”, aquel de la racionalidad). Pero ahora supóngase, por ejemplo, que se introduce la otra afirmación de que no puede tener ningún sentido la idea de que algo tiene valor o está valorado, *en oposición* a la idea de que el asunto en cuestión es el contenido u objeto de algún deseo por parte de agentes, deseo que ellos están dispuestos a tomarse la molestia de satisfacer.³⁰ Entonces comienza a surgir una familia de representaciones familiares, cuya esencia aproximada puede capturarse como sigue.³¹ por medio de la percepción y el razonamiento, incluyendo razonamiento explicativo, los agentes pueden, con suerte, llegar a reconocer las verdades acerca de la naturaleza del mundo —formar creencias verdaderas acerca de ella—, incluyendo verdades acerca de las relaciones causales que se realizan en ese mundo. Muy separado de esto queda el hecho de que los mismos agentes también tienen fines últimos que perseguir, deseos no instrumentales, cosas que “valoran”. Con respecto a tales cosas, la razón permanece callada: todo lo que puede hacer es detectar “inconsistencias” entre ellas y descubrir, por el descubrimiento de relaciones causales, los medios hacia ellas. Los verdaderos deseos humanos, incluyendo quizá deseos de segundo orden, son la *fuerza* de todo el discurso acerca del valor, y por lo tanto fuente de todos los valores.³² Y así, *muy* burdamente hablando, se sostiene que la distinción hecho-valor corresponde a la distinción creencia-deseo —tal y como se entiende esta última distinción dentro de las representaciones “subjetivistas”.³³

Tan familiares como los miembros de esta familia de representaciones son varios contraataques diseñados para poner énfasis en su extrañeza. Enfrentados, por ejemplo, a la afirmación de Hume de que “no es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero que la acción de rascar mi dedo”,³⁴ o a la afirmación de Bentham de que “un *pushpin* es tan bueno como la poesía”,³⁵ con frecuencia se han hecho³⁶ intentos de mostrar que lo

²⁹ Cfr. Allan Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, Cambridge, 1990, pp. 5 ss.

³⁰ Cfr. Philippa Foot, “Moral relativism”, en Meiland y Krausz (comps.), *Relativism: Cognitive and Moral*, Notre Dame, 1982, p. 165.

³¹ Cfr., *e. g.*, Simon Blackburn, *Spreading the Word*, Oxford, 1984, pp. 181 ss.

³² En algunas versiones de esta representación, la fuente de todo valor son las verdaderas *disposiciones* humanas para desear; aquí pasaré por alto este asunto.

³³ La aceptación de una distinción creencia-deseo no requiere de la aceptación de esta representación “subjetivista” del valor, a menos que se acepten también *otras* afirmaciones acerca de la “autonomía” de los deseos en relación con las creencias.

³⁴ *Op. cit.*, II, III, III.

³⁵ *Works*, ed. Bowring, II, p. 253. [Alude a un juego infantil victoriano N.T.]

³⁶ *E. g.*, por H. Putnam, *Reason, Truth and History*, cap. 7; y nótese su comentario poste-

que podría llamarse “razón informal” atenta contra tales afirmaciones, revela que son no razonables. Y entonces se afirma tanto que esta “razón informal” es una parte esencial de la razón, como que, una vez librados de concepciones equivocadas de objetividad, lo que se ha mostrado con ello es que los fines últimos, incluyendo aquellos que alcanzan la categoría de valores, pueden efectivamente ser los objetos de una evaluación objetiva razonable. O una vez más, enfrentados a las más crudas de las teorías representativas, o “de la copia”, de la percepción y del conocimiento, incluidas con tanta frecuencia dentro de la parte epistemológica de las representaciones “subjetivistas”, repetidamente se han hecho intentos de mostrar el papel epistemológico inevitable de los intereses³⁷ y valores.³⁸ Pero HP ha ido más allá de este último punto, al afirmar no sólo que “nuestro *conocimiento* del mundo presupone valores”, sino también que “lo que *cuenta* como mundo real depende de nuestros valores”:³⁹ “todo hecho está cargado de valor y cada uno de nuestros valores está cargado de algún hecho”,⁴⁰ de tal manera que la combinación de “hechos objetivos” y “valores subjetivos” encontrados dentro de las representaciones “subjetivistas” es imposible. El argumento de HP en apoyo de esta afirmación, al ser una consecuencia de su realismo interno o pragmático, ha recibido atención reciente en otros lados,⁴¹ así que no continuaré el asunto.

Lo que sí quiero mencionar aquí con un poco más de detalle es una versión generalizada de lo que *yo creo* que es un argumento de HP diseñado para revelar un defecto más en las representaciones “subjetivistas”.⁴² En vista tanto de mi falta de certeza acerca de la atribución del argumento a HP, como de mi

rior (p. 214) acerca del tema: “Bentham está operando con el modelo de ‘hechos neutrales’ y ‘prejuicios arbitrarios’”, que lo conecta con puntos que abordo más adelante en mi texto.

³⁷ Cfr. H. Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*, pp. 41 ss.

³⁸ Cfr. Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, Oxford, 1981, p. 483.

³⁹ *Reason, Truth and History*, p. 137.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 201.

⁴¹ Mark Timmons, “Putnam’s moral objectivism”, *Erkenntnis*, no. 34, 1991, pp. 371–399. En las pp. 371–372 Timmons dice lo siguiente: “ya que la esencia del realismo pragmático supone la sustitución de concepciones estándar de objetividad por una concepción ampliamente pragmática, el cambiar a esta concepción pragmática permite desarrollar una teoría metaética que combina las posturas del realismo moral y del internalismo ético —posturas que parecen preferibles a sus respectivas contrapartes filosóficas”. Aun así, mientras que simpatizo con buena parte de lo que Timmons dice en este trabajo, me gustaría hacer eco de la observación de HP de que “sin duda resulta beneficioso que las palabras terminadas con ‘ismo’ hayan pasado de moda en filosofía” (*El significado y las ciencias morales*, p. 29). El punto no es sólo que, digamos, ‘realismo moral’ se haya usado para ocultar una multitud de pecados diferentes (y, creo yo, de virtudes diferentes); es también que, digamos, ‘internalismo ético’ se ha usado para ocultar respuestas a *preguntas* bastante diferentes. También podría añadir que, sin duda porque estoy poco claro acerca de la psicología moral requerida por el “objetivismo moral” de HP, encuentro muy difícil incluso *enunciar* el contenido exacto del “internalismo ético” que Timmons le atribuye.

⁴² *The Many Faces of Realism*, pp. 86 ss.

generalización del mismo, lo atribuiré a un filósofo mítico, HPG (Hilary Putnam Generalizado); gracias a una de esas felices coincidencias, éstas resultan ser las iniciales de otro filósofo, no mítico, quien *yo pienso* que tenía el mismo argumento en mente.⁴³ De cualquier modo presentaré el argumento en gran parte bajo mis propios términos, así que quizá lo mejor sea que aquellos que consideren bueno al argumento lo atribuyan a los filósofos verdaderos mencionados, mientras que aquellos que lo consideren malo lo abandonen al reino del mito.

En las representaciones “subjetivistas”, todo el discurso acerca de valores no instrumentales es en realidad solamente un discurso acerca de los contenidos de los verdaderos deseos humanos no racionales de fines últimos, y como tal no es susceptible de evaluación objetiva. (Compárese la siguiente “definición” de estilo humeano: el discurso acerca de los fantasmas es en realidad solamente un discurso acerca de las sombras.) Y aun cuando es verdadero que, en casos particulares, sí hablamos de cosas de valor instrumental *como* valor, independientemente de si acaso el agente involucrado tiene el deseo correspondiente —aun cuando, por ejemplo, podemos decir que el agente *debe* tener el deseo, a pesar de que en realidad le falta—, de todos modos es también verdadero, insistirá el “subjetivista”, que tal discurso tiene que construirse con cautela; este discurso acerca de valor “independiente” en relación con los medios hacia algún fin deseado debe construirse, esto es, como no más que independencia de la experiencia particular del agente particular de querer esos medios. Construido así, el “subjetivista” insistirá más adelante, ese discurso es perfectamente compatible con la afirmación de que los deseos humanos verdaderos son la fuente de todo valor: es sólo que en estos casos esa fuente se esparce más lejos, por así decirlo, sobre el mundo, que en otros casos más simples.⁴⁴

La racionalidad, afirma el “subjetivista”, es sólo racionalidad de *creencias* acerca de qué medios asegurarán qué fines; pero él también acepta, al igual que la mayor parte de los filósofos “no subjetivistas”, que cualquier acción intencional dirigida a la producción o realización de los medios para algún fin (deseado) requiere de la presencia de un *deseo* de aquellos fines. Lo que hasta ahora hemos esbozado es el primer intento del “subjetivista” de explicar la presencia del deseo requerido: en términos, burdamente, de su generación racional a partir de la combinación del supuesto deseo del fin pertinente y la creencia de que el medio involucrado efectivamente asegurará ese fin. Pero aun dejando de lado las dificultades que complican el asunto, que surgen cuando el medio involucrado *no asegura* el fin sino que sólo hace más probable su realización, este primer intento del “subjetivista” de cualquier modo

⁴³ H.P. Grice, *The Conception of Value*, Oxford, 1991, pp. 69–91.

⁴⁴ Cfr. M. Platts, *Moral Realities*, pp. 93–94.

falla, y por una razón bastante obvia: en el mundo tal y como es, normalmente hay *un número indefinidamente grande de medios posibles* hacia un fin (deseado) dado. Aparte de otras dificultades que enfrenta, este intento del “subjetivista” no dice nada acerca de la pregunta de cómo un agente puede *escoger racionalmente* entre los medios disponibles. La simple doctrina de que *quien quiere el fin quiere los medios* aquí es impotente.

En este punto el “subjetivista” puede intentar una de dos tácticas. La primera es la siguiente: la de identificar *una* característica objetiva, aunque sin duda relativa, de los diversos medios disponibles, y entonces postular la existencia en los agentes del deseo de maximizar esa característica en sus acciones. Así, este “subjetivista” podría introducir un discurso acerca de, por ejemplo, “el medio más *eficiente* hacia un fin dado”, o de “el medio más *experto* hacia un fin dado”, o de “el medio que hace más *probable* que el fin ocurra”, o incluso, quizá, de “el medio más *razonable* hacia el fin”. Mientras que la segunda táctica posible para un “subjetivista” es la siguiente: identificar *varias* características objetivas de los diversos medios disponibles, y entonces postular la existencia en los agentes de un número correspondiente de deseos de esas características en sus acciones. En su forma más sofisticada, esta segunda táctica se acompañará de la aceptación de al menos la posibilidad de que *cuáles* sean las características objetivas en juego en un caso particular dependa de la *clase* de acción en cuestión.

La primera táctica, “monística”, incurre en problemas familiares: en particular, dependiendo de exactamente cómo se especifique la característica supuestamente objetiva de los medios disponibles, la justificación resultante de la elección racional de medios, o bien es vacua, o bien está excesivamente restringida. Pero el mismo reconocimiento de los problemas de aquella justificación que sirve para motivar la segunda táctica, “pluralista” —el reconocimiento, por ejemplo, de la necesidad de evitar la cuantificación espuria de características objetivas espurias espuriamente mensurables—, viene a cuento en una justificación que difícilmente parecería ser una justificación de la elección *racional*. Cualquier “subjetivista” mínimamente serio tendrá desde luego más que decir acerca de este asunto; pero creo que de cualquier modo hay una dificultad más importante en perspectiva.

Nuestro “subjetivista” ahora ha postulado la existencia en los agentes de un número de deseos de diversas características potenciales de sus acciones. ¿Pero cómo han de *entenderse* esos deseos? Para este “subjetivista”, es obvio que no como respuestas razonables a los valores objetivos reconocidos de las características involucradas; es igual de obvio que el afirmar que esos deseos son en sí mismos deseos instrumentales dirigidos a algún *otro* fin deseado no es más que postergar la cuestión. Así que parece haber solamente dos opcio-

nes disponibles para el “subjetivista”:⁴⁵ la de asimilar, hablando en términos generales, los deseos postulados con los deseos apetitivos, y la de considerar que son ejemplos de lo que podríamos llamar *querer sin más*. Pero mientras que podemos quizá imaginar a alguien que tenga, digamos, un anhelo de eficacia y simplicidad, la primera opción parece requerir una descripción de los seres humanos que por lo general es falsa; y la segunda opción parece falsificar en general la fenomenología de (la mayoría de) las elecciones de medios, así como ignorar la inestabilidad de la clase de deseo postulado como producto de la reflexión.⁴⁶ Pero, lo que es más importante, surge una dificultad en cualquiera de los casos debida al carácter *estático* de los deseos postulados por el “subjetivista”. Un ser que ha tenido un conjunto de tales deseos programados dentro de él⁴⁷ es un ser, como se le ha descrito hasta aquí, ciego a la posibilidad de que emerjan *nuevas* “características objetivas evaluables” de acciones; esto es, él es incapaz de razonar acerca de *nuevas* formas de evaluación de medios, así como de aprenderlas, según van surgiendo nuevas posibilidades de acción conceptualizadas. Él sólo tiene que vivir con su lista (programada) de deseos; como tal, en un mundo cambiante, él podría tropezar rápidamente con sus propias limitaciones en tanto que “agente racional-instrumental”.

Si ese argumento —o alguna articulación del mismo menos imprecisa y oscura— es bueno, entonces hay una afortunada diferencia más entre el whisky y las pequeñas bondades (aunque esto no es ninguna crítica al whisky). Supóngase que el joven Paul Sauvary tiene el deseo de vivir con su “representación un tanto deprimente” de la humanidad y llega a creer que los únicos dos medios disponibles para ese fin son el consumo de whisky y la búsqueda de pequeñas bondades —tanto de recibirlas como de darlas. Precisamente porque él no es como los seres que el “subjetivista” describe, Paul puede reconocer la diferencia de valor entre aquellos medios; precisamente porque no está estáticamente programado en sus deseos determinantes de medios, él puede, quizá con la ayuda de la experiencia de “hombres y mujeres inteligentes y sensibles”, llegar a compartir su valoración y su deseo de las pequeñas bondades; y por lo tanto, precisamente por eso, él puede llegar a vivir y —¿por qué no?— crecer.

TRADUCCIÓN DE LAURA LECUONA

⁴⁵ Cfr. M. Platts, *ibid.*, cap. 2.

⁴⁶ Cfr. M. Platts, “Moral Reality and the End of Desire”, en Platts (comp.), *Reference, Truth and Reality*, Londres, 1980, pp. 69–82.

⁴⁷ Cfr. el papel del “genitor” de Grice, *The Conception of Value*, pp. 83 ss.