

Christine Korsgaard, Las fuentes de la normatividad (trad. Laura Lecuona y Laura E. Manríquez). México DF: Universidad Nacional Autónoma de México (2000).

Segunda conferencia

EL ASENTIMIENTO REFLEXIVO

Christine Korsgaard

¿En qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?, *¿y qué valor tienen ellos mismos?* ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiestan la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza, su futuro?

Nietzsche¹

1. Introducción

1.1

Al final de la conferencia anterior sostuve que la normatividad es un problema para los seres humanos a causa de nuestra naturaleza reflexiva. Aunque estemos inclinados a creer que una acción es correcta y aunque nos inclinemos a vernos motivados por ese hecho, siempre nos resulta posible poner en tela de juicio nuestros motivos y creencias. Después de todo, a eso se debe que, para empezar, busquemos un fundamento filosófico para la ética: porque tememos que la verdadera explicación de por qué tenemos creencias y motivos morales no apoye dichas creencias y motivos. Es posible que la moralidad no sobreviviera a la reflexión.

¹ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, prólogo, 3, p. 20.

Esa idea es el punto de partida de la postura que describiré en esta conferencia. Dicha postura aplica una de las mejores reglas de la metodología filosófica: que una enunciación clara del problema es al mismo tiempo una enunciación de la solución. Si el problema es que la moralidad tal vez no sobreviviera a la reflexión, la solución es que tal vez sí. Si tras reflexionar sobre la verdadera teoría moral descubrimos que seguimos inclinados a asentir a las exigencias de la moralidad, entonces la moralidad será normativa. A esta manera de establecer la normatividad la denomino el método del "asentimiento reflexivo".

1.2

El lugar natural del método del asentimiento reflexivo son las teorías que rechazan el realismo y fundan la moralidad en la naturaleza humana.² En la época moderna hace su primera aparición en la obra de los sentimentalistas del siglo XVIII; ellos explícitamente rechazaban el realismo de los racionalistas y sostenían que el valor moral de las acciones y los objetos es una proyección de los sentimientos humanos. Como sostiene Hume en un famoso pasaje:

Sea el caso de una acción reconocidamente viciosa: el asesinato intencionado, por ejemplo. Examinadlo desde todos los puntos de vista posibles, a ver si podéis encontrar esa cuestión de hecho o existencia a que llamáis *vicio*. Desde cualquier punto que lo miréis, lo único que encontraréis serán ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos. No existe ninguna otra cuestión de hecho incluida en esta acción. Mientras os dedicáis a considerar el objeto, el vicio se os escapará completamente. Nunca podréis descubrirlo hasta el momento en que dirijáis la reflexión a vuestro propio pecho y encontréis allí un sentimiento de desaprobación que en vosotros se levanta contra esa acción. He aquí una cuestión de hecho: pero es objeto del sentimiento, no de la razón. Está en vosotros mismos, no en el objeto.³

Estrictamente hablando, no desaprobamos la acción porque sea viciosa; más bien, es viciosa porque la desaprobamos. Como la

² Sin embargo, véase más adelante la exposición de las ideas de Mill.

³ Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, III.I.i, pp. 468-469.

moralidad está basada en sentimientos humanos, la pregunta normativa no puede ser si acaso sus dictados son verdaderos; es, más bien, si acaso tenemos razón para alegrarnos de tener dichos sentimientos y permitir que nos gobiernen. La pregunta es si acaso la moralidad es algo bueno para nosotros.

Desde luego, los sentimentalistas no fueron los primeros en basar la moralidad en la naturaleza humana. Algunos de los filósofos clásicos griegos, en particular Aristóteles, así lo hicieron también. De modo que no es de extrañar que el método del asentimiento reflexivo haya resurgido recientemente en un pensamiento moral de inspiración aristotélica, a saber, el pensamiento de Bernard Williams.⁴ Al igual que Hume, Williams rechaza el realismo y en lugar de eso defiende una teoría que funda la moralidad en las disposiciones humanas; además, al igual que Hume, descubre que la respuesta a la pregunta normativa estriba en si acaso tenemos razón para asentir a esas disposiciones.

Hume y Williams encuentran en el asentimiento reflexivo una manera de basar la ética alternativa al realismo. A diferencia de ellos, John Stuart Mill es una especie de realista, pues piensa que lo deseable o lo agradable tiene un valor objetivo; sin embargo, Mill no piensa que esa clase de realismo resuelva la pregunta de la normatividad de la obligación, así que también él recurre al método del asentimiento reflexivo.

En esta conferencia me propongo explicar en mayor detalle este método de establecer la normatividad y defenderlo de ciertas objeciones naturales provenientes del bando realista. No es mi propósito criticar esta postura; en vez de eso, concluiré diciendo por qué pienso que la consecuencia lógica de la teoría

⁴ Estas observaciones darán lugar, naturalmente, a la pregunta de si Aristóteles mismo hizo uso del método del asentimiento reflexivo. En algunos pasajes que citaré más adelante, Williams presenta buenos argumentos en favor de la afirmación de que el asentimiento reflexivo por lo menos forma parte del método que usó Aristóteles para justificar la moralidad; sin embargo, la concepción teleológica aristotélica del mundo añade otro elemento a su concepción de la normatividad. En estas conferencias abordé métodos modernos de establecer la normatividad, así que no he tratado las tesis de Aristóteles directamente; con todo, lo que pienso de ellas se hará patente en el transcurso de las siguientes dos conferencias.

de la normatividad que tienen en común Hume, Mill y Williams es la filosofía moral de Kant.

2. David Hume

2.1

La elección de Hume como el principal representante tradicional de una teoría de la normatividad podría parecer perversa. La imagen que él proyecta en su filosofía moral es la del científico, cuya tarea es explicar el origen de las ideas morales. En su ensayo "Of the Different Species of Philosophy", Hume separa firmemente dos maneras distintas de tratar la filosofía moral, que podemos llamar "teórica" y "práctica". Los filósofos teóricos o "abstrusos"

consideran la naturaleza humana como un tema de especulación, y la estudian con minucioso escrutinio para encontrar los principios que regulan nuestro entendimiento, excitan nuestros sentimientos y nos hacen aprobar o censurar cualquier objeto, acción o comportamiento concreto.⁵

En contraste, a los filósofos prácticos les interesa incitarnos a la buena conducta; en palabras de Hume:

Puesto que la virtud, según opinión común, es, entre todos los objetos, el más valioso, esta clase de filósofos la pinta con los colores más agradables, valiéndose de la poesía y de la elocuencia, desarrollando su tema de una manera sencilla y clara, la más indicada para agradar a la imaginación y movilizar nuestros sentimientos.⁶

Hume compara al filósofo teórico con un anatomista, y al filósofo práctico con un pintor.⁷ El anatomista se encarga de explicar cuál es la causa de que aprobemos la virtud, mientras que el pintor se encarga de hacerla atractiva. Y Hume se hace llamar un filósofo teórico: su objetivo es revelar los elementos de la

⁵ Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, p. 6.

⁶ *Ibid.*, p. 5.

⁷ *Ibid.*, pp. 9-10; Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, III.iii.6, pp. 620-621. Estoy en deuda con Charlotte Brown por todas las discusiones provechosas que sostuvimos sobre este tema.

"anatomía" de la mente que nos hacen aprobar y desaprobarnos como lo hacemos.

Lo extraño en esta manera de partir la empresa filosófica es que la pregunta normativa parece no ser ni una cosa ni otra. Ni el anatomista ni el pintor parecen interesados en la *justificación* de las exigencias de la moralidad. Al filósofo teórico sólo le interesa proporcionar una verdadera explicación del origen de los conceptos morales. El filósofo práctico es un predicador o un político mandevilliano: su tarea es hacer que la gente se comporte de maneras socialmente provechosas, y está dispuesto a "valerse de la poesía y de la elocuencia". Así, pues, tenemos a la explicación de un lado y a la persuasión del otro, pero no tenemos ninguna rama de la filosofía moral interesada en la justificación.

No es que Hume dé por sentado que las exigencias de la moralidad puedan justificarse ante el individuo; él piensa que es concebible que el conocimiento de la verdadera teoría moral socavara el compromiso de los individuos con la conducta moral. Sin embargo, como también sostiene:

Y aunque la verdad filosófica de cualquier proposición de ninguna manera depende de su tendencia a promover los intereses de la sociedad, será poco elegante el hombre que elabore una teoría, así sea verdadera, que [...] lleve a una práctica peligrosa y perniciosa. ¿Por qué desentrañar esos rincones de la naturaleza que propagan daños a su alrededor? ¿Por qué desenterrar la pestilencia de la fosa en la que está enterrada? El ingenio de vuestras investigaciones podrá ser objeto de admiración, pero vuestros sistemas serán detestados; y si la humanidad no puede refutarlos, coincidirá en hacerlos caer eternamente en el olvido y el silencio. Las verdades que sean *perniciosas* a la sociedad, si las hay, cederán el lugar a errores saludables y *ventajosos*.

Aunque reconoce que esto podría pasar, Hume piensa que en realidad no pasa, y si bien se supone que no es un filósofo práctico, no se resiste a señalar que su concepción del origen de las ideas morales *efectivamente* hace atractiva la virtud.

¿Pero qué verdades filosóficas pueden ser más ventajosas a la sociedad que aquellas que aquí se exponen, que representan la

virtud en sus más genuinos y atractivos encantos, y que nos hacen acceder a ella fácilmente, con familiaridad y afecto? Se cae la vestimenta lúgubre con la que muchos eclesiásticos y algunos filósofos la han cubierto, y no aparece nada más que amabilidad, humanidad, beneficencia, afabilidad; incluso, con los debidos intervalos, juego, retozo y regocijo. Ella no habla de austeridades y rigores inútiles, ni de sufrimiento y abnegación: ella declara que su único propósito es dar alegría y felicidad, en todos los instantes de su existencia, a sus partidarios y a la humanidad toda.⁸

Así, pues, Hume piensa que su concepción de la moralidad, aunque es teórica y abstrusa, puede ser aprovechada por el filósofo práctico.⁹

Es posible, desde luego, interpretar a Hume como si hubiese dicho simplemente que su teoría es una mina de oro para los filósofos prácticos, pero pienso que él se propone algo más. La normatividad no procede del filósofo teórico ni del filósofo práctico porque surgirá, si es que llega a surgir, de la manera como interactúen los dos lados de la filosofía. Si la verdadera concepción de nuestra naturaleza moral nos hiciera querer rechazar sus exigencias, los filósofos prácticos, en su calidad de guardianes del orden social, tendrían que asegurarse de que

⁸ Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, p. 279.

⁹ Hume envió a Francis Hutcheson el manuscrito del libro tercero del *Tratado de la naturaleza humana*, y entre las críticas de Hutcheson estaba que "le hace falta cierta Calidez en la Causa de la Virtud". En su respuesta, Hume invocó su distinción entre el anatomista y el pintor y la amplió, haciendo hincapié en la dificultad de combinar estas funciones:

"Cuando se quita la Piel y se muestran todas las Partes diminutas, aparece algo trivial, incluso en las Actitudes más nobles y en las Acciones más vigorosas: jamás se puede hacer agraciado o atractivo al Objeto excepto vistiendo nuevamente las Partes con Piel y Carne, y presentando sólo su Exterior desnudo. Un Anatomista, sin embargo, puede dar muy buenos consejos a un Pintor. [...] Asimismo, estoy persuadido de que un Metafísico puede ser de gran ayuda para un Moralista, aunque no me resulta sencillo imaginar a estos dos Personajes unidos en una misma Obra."

Sin embargo, unas líneas más adelante añade: "Me propongo hacer un nuevo Ensayo para ver si es posible que el Moralista y el Metafísico coincidan un poco más." Conjeturo que las conclusiones del *Tratado* y de la *Investigación*, cuyos argumentos cito aquí, son ese nuevo ensayo. Todos los pasajes de esta nota provienen de la carta 13 de *The Letters of David Hume*, pp. 32-33. Esta carta también se encuentra en Raphael II, pp. 108-109.

la verdad no llegara a conocerse. Pero si los filósofos prácticos pueden lograr que la gente acepte las exigencias de la moralidad tan sólo diciéndole la verdad acerca de la naturaleza de la moralidad, entonces las exigencias de la moralidad están justificadas. Hume está afirmando que su teoría es normativa. Al menos eso argumentaré a continuación.

2.2

Es evidente que para plantear la pregunta de si podemos asentir a nuestra naturaleza moral tendremos que invocar alguna regla con base en la cual podamos juzgar si la moralidad es buena o mala. Tiene que asentirse a la moralidad, o ésta tiene que ser rechazada desde un punto de vista que a su vez nos haga exigencias y que por lo tanto sea a su vez al menos potencialmente normativo. Veamos un ejemplo.

En la conferencia anterior describí una teoría moral evolucionista que es, según sostuve, un ejemplo de fracaso normativo. Como agente moral, uno puede decidir que las exigencias morales no están justificadas si se le hacen a uno en nombre de la conservación de la especie. Ahora podemos entender ese ejemplo como un fracaso del asentimiento reflexivo. Al dar el ejemplo, invoqué consideraciones de diversas clases que podrían hacer que impugnáramos la autoridad de la moralidad, consideraciones que surgen de diferentes puntos de vista. Una de ellas es que cumplir con el deber puede hacer a alguien infeliz, problema que surge del punto de vista del interés propio. Otra es que cumplir con el deber puede ser perjudicial para otros, problema que surge del punto de vista de la benevolencia o de la simpatía, de nuestra preocupación natural por los demás, sin tener en cuenta la moralidad.¹⁰ Una tercera, que surgió en el ejemplo de que se le exigiera al lector poner en riesgo su propia vida para ocultar de los nazis a algunos judíos, era que podría parecer paradójico que se le pidiera soportar

¹⁰ Hutcheson llamaba a esta preocupación natural por los demás el sentido público (véase Raphael I, p. 301). Llamaba "sentido" a todos los puntos de vista desde los cuales aprobamos o desaprobamos y, para él, la pregunta de la normatividad, como veremos más adelante, es una pregunta acerca de la armonía de los diversos "sentidos" aprobatorios.

el mal simplemente para fomentar la existencia de la especie que generó ese mal. Éste es un problema de lo que podríamos llamar reflexividad directa: la moralidad puede resultar insatisfactoria desde el propio punto de vista moral. Por lo tanto, la disonancia reflexiva que podría llevar a alguien a rechazar la autoridad de las exigencias morales puede surgir de cualquiera de los diversos puntos de vista que adoptamos al evaluar motivos y acciones. Tratándose de Hume, los puntos de vista desde los que se evalúa la moralidad son, en primer lugar, el punto de vista del interés propio y, en segundo lugar, el punto de vista del sentido moral mismo. Comenzaré con el primero de ellos.

2.3

Según Hume, los juicios morales están basados en los sentimientos de aprobación y desaprobación que experimentamos al contemplar el carácter de una persona desde lo que él llama "un punto de vista general".¹¹ La adopción del punto de vista general regula nuestros sentimientos acerca de una persona de dos maneras. En primer lugar, no vemos a la persona a través de los ojos de nuestros propios intereses, sino a través de los ojos de nuestra simpatía con la persona misma y sus amigos, familiares, vecinos y colegas.¹² Por simpatía nos complacen los buenos efectos, o nos duelen los malos, del carácter de esa persona sobre aquellos con los que habitualmente se relaciona, la gente a la que Hume llama su "círculo cercano".¹³ En segundo lugar, juzgamos sus características según los efectos habituales de tales características, más que según sus efectos reales en una circunstancia concreta. En palabras de Hume, juzgamos según "reglas generales".¹⁴

Este par de recursos reguladores confieren una especie de objetividad a nuestros juicios morales. Al juzgar con simpatía hacia el círculo cercano y según reglas generales, podremos alcanzar un acuerdo, en el sentido de una convergencia de

¹¹ Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, III.3.i, pp. 581-582.

¹² *Ibid.*, III.3.i, p. 582.

¹³ *Ibid.*, III.3.iii, p. 602.

¹⁴ *Ibid.*, III.3.i, p. 585.

sentimientos, acerca del carácter de una persona. Todos aprobaremos y desaprobaremos las mismas características, y en consecuencia llegaremos a compartir un ideal del buen carácter.¹⁵ Una persona de buen carácter, alguien que a nuestro juicio posea las virtudes, es una persona útil y agradable para sí misma y para sus amigos. Como la gente quiere a quienes tienen cualidades útiles y agradables, y como la percepción en uno mismo de una cualidad que inspira afecto causa orgullo, la virtud es una causa natural de orgullo, y de la misma manera el vicio lo es de la humildad. Como el orgullo es un sentimiento grato y la humildad un sentimiento doloroso, tenemos un deseo natural de sentirnos orgullosos de nosotros mismos y de evitar lo que causa humildad. Esto nos proporciona un deseo natural de adquirir las virtudes y evitar los vicios. La pregunta normativa es entonces si acaso realmente tenemos razón para ceder a estos deseos y para tratar de ser personas virtuosas.

Creo que ésta es la pregunta que Hume plantea en la última sección de *Enquiry Concerning the Principles of Morals* cuando dice:

Tras haber explicado la *aprobación* moral que acompaña al mérito o a la virtud, no queda más que examinar brevemente nuestra *obligación* interesada para con ellos, e inquirir si todo hombre que tenga alguna consideración por su propia felicidad y bienestar acaso no encontrará su explicación en la práctica de toda virtud moral.¹⁶

A continuación, Hume detalla las maneras como la práctica de la virtud contribuye a la felicidad del agente moral; su cuádruple división de las virtudes en cualidades útiles y agradables para uno mismo y para los demás le permite hacerlo sin demora. No se necesita ningún argumento para defender las cualidades que hacen a alguien útil y agradable para sí mismo, pues

¹⁵ Una universalidad de esta clase puede no existir cuando se comparan culturas o épocas distintas, porque diferentes cualidades podrían ser útiles en diferentes tiempos y lugares. El patriotismo es una virtud en un mundo de Estados-nación en guerra, pero podría convertirse en vicio en un mundo que aspirara a una mayor unidad. Como estas diferencias son explicables, en realidad no afectan la universalidad de la concepción.

¹⁶ Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, p. 278.

por definición contribuyen a su felicidad, y tampoco se precisa casi nada para defender las cualidades que hacen a alguien *agradable* para los demás. Como dice Hume: "¿Preferiríais que vuestra compañía fuese codiciada, admirada, perseguida, en vez de odiada, despreciada, evitada? ¿Puede alguien deliberar seriamente al respecto?"¹⁷ Para defender las cualidades que son *útiles* para los demás, Hume toma un famoso argumento de Joseph Butler.¹⁸ Para ser felices, precisamos tener algunos deseos e intereses cuyo cumplimiento nos brinde satisfacción. Los deseos e intereses que tienen por objeto el bien de otras personas sirven para este propósito tanto como los centrados en nosotros mismos, y son incluso mejores en varios sentidos. Hume nos recuerda que cualquier deseo, "cuando se ve gratificado por el triunfo, brinda una satisfacción proporcional a su fuerza y a su violencia". Sin embargo, los deseos benevolentes tienen las ventajas adicionales de que su "sentimiento inmediato [...] es dulce, suave, tierno y agradable", y que hacen que otras personas nos aprecien y nos hacen sentirnos complacidos con nosotros mismos.¹⁹ Entonces, ser una persona moralmente buena es propicio para la propia felicidad, o al menos no es contradictorio con ello.

Ahora bien, podría pensarse que con este argumento no se pretende probar nada acerca de la bondad de estar sujeto a motivos de *obligación* moral, y que por lo tanto no puede probar nada acerca de la normatividad de la obligación, pues, según la concepción de Hume, una persona *naturalmente* virtuosa no actúa movida por el motivo del deber o de la obligación, sino sencillamente por algún motivo natural, como la benevolencia, que un espectador aprobaría. El argumento no ha ofrecido ninguna razón por la que uno esté *obligado* a realizar acciones virtuosas ni exige que así sea; uno realiza acciones virtuosas porque tiene motivos naturales para hacerlo, y el argumento simplemente ha mostrado que es bueno para uno ser así.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 280-281.

¹⁸ Butler, "Upon the Love of Our Neighbor", sermón II de los *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*; sermón 4 de los *Five Sermons*.

¹⁹ Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, p. 282.

Esto, sin embargo, no sería correcto, pues, en primer lugar, Hume reconoce que, por ejemplo, si una persona fuera consciente de que le hiciera falta un motivo moral virtuoso,

ella podría odiarse a sí misma por ello y realizar la acción sin la presencia del motivo, movida por un cierto sentido del deber y con la intención de adquirir con la práctica ese principio virtuoso, o al menos para ocultarse a sí misma en lo posible la ausencia de dicho principio.²⁰

Y, en segundo lugar, resulta que tratándose de lo que Hume llama las virtudes *artificiales*, como la justicia, normalmente es este sentido del deber el motivo operativo.²¹ Según Hume, el motivo principal o natural para participar en un sistema de justicia es el interés propio, si bien no es éste el motivo habitual para realizar *acciones* justas, pues las acciones justas, tomadas de manera individual, no necesariamente, ni siquiera generalmente, promueven el interés propio. Lo que promueve el interés propio es la existencia del *sistema* de justicia, pero la relación entre las acciones justas individuales y el sistema es demasiado "remota" para mantener una motivación interesada.²² En cambio, sostiene Hume, la simpatía con el interés público es la causa de que desaprobemos todas las acciones injustas debido a su tendencia general a derrocar el sistema.²³ Esta simpatía cimienta un sentido del deber que nos motiva a evitar la injusticia; evitamos la injusticia porque de lo contrario nos desaprobaríamos a nosotros mismos —es decir, sentiríamos humildad—.

Además, hay circunstancias en las que este sentido del deber es el *único* motivo disponible, pues puede ocurrir que una acción, aun siendo de la clase que tiende a derrocar el sistema de justicia, en realidad no le haga ningún daño, y el agente lo sepa. Precisamente ésta es la dificultad del famoso "pillo sensato", que le plantea la mayor dificultad a la explicación de la "obligación interesada" que ofrece Hume. En sus palabras:

²⁰ Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, III.2.i, p. 479.

²¹ *Ibid.*, III.2.i, p. 479.

²² *Ibid.*, III.2.ii, p. 499.

²³ *Ibid.*, III.2.ii, pp. 499-500.

Al abordar el vicio con la mayor franqueza, y haciendo todas las concesiones posibles, es preciso reconocer que no existe el más mínimo pretexto para preferirlo por encima de la virtud cuando lo que se busca es el interés propio, excepto, quizás, si se trata de la justicia, cuando un hombre, viendo las cosas bajo una cierta luz, a menudo puede parecer un perdedor debido a su integridad. Y aunque se reconoce que ninguna sociedad que careciese de interés en la propiedad podría subsistir, aun así, dada la manera imperfecta en que se conducen los asuntos humanos, un pillo sensato, en incidentes concretos, puede pensar que un acto de infidelidad o infidelidad hará una aportación considerable a su fortuna sin causar ninguna ruptura importante en la unión social y en la confederación.

Desde luego, ésta es una versión del conocido problema del oportunista. El pillo sensato quiere saber por qué no debería sacar provecho de la injusticia cuando sus intereses no se vean afectados por hacer peligrar el sistema de justicia; y he aquí la sorprendente respuesta de Hume:

Debo confesar que si algún hombre piensa que este razonamiento exige una respuesta, será un poco difícil hallar alguna que le parezca satisfactoria y convincente. Si su corazón no se rebela contra tales máximas perniciosas, si él no siente renuencia al pensar en la vileza y la abyección, ha perdido, en efecto, un considerable motivo para la virtud, y es de esperarse que su práctica tenga que responder frente a su especulación. [...] La serenidad interna, la conciencia de la integridad, un examen satisfactorio de nuestra propia conducta, son circunstancias indispensables para la felicidad, y serán apreciadas y cultivadas por todo hombre honesto que sienta su importancia.²⁴

Hay un viejo chiste sobre un niño que se alegra de que no le gusten las espinacas, pues de lo contrario las comería y él detesta esas cosas repugnantes. A primera vista, parecería que Hume nos da esa clase de razón para alegrarnos de que no nos guste la injusticia. Desde luego que la integridad será apreciada por la gente honesta que sienta su importancia, pero el pillo sensato está cuestionando precisamente esa importancia. El hecho de que desaprobemos la injusticia, y por lo tanto a nosotros

²⁴ Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, pp. 282-283.

mismos cuando actuamos de manera injusta, difícilmente puede ofrecerse como razón para asentar a nuestra desaprobación de la injusticia.

No obstante, en realidad en la teoría de Hume sí se puede. Su teoría de la simpatía le permite sostener que es probable que un individuo experimente humildad cuando actúa de manera injusta, independientemente de si cree o no que haya una buena razón para desaprobación la acción injusta en la circunstancia presente. De su explicación de la simpatía se sigue que los sentimientos de otras personas son contagiosos, y concretamente sus sentimientos acerca de nosotros mismos tienden a afectarnos, así que el hecho de que *otras personas* desapruében y rechacen al pillo sensato será suficiente para despertar en él sentimientos de desaprobación y rechazo hacia sí mismo. Desde luego, un pillo intentará mantener en secreto sus fechorías, pero a menos que se haya vuelto realmente muy insensible, incluso el hecho de saber que los demás lo *odiarían* si supieran qué se trae entre manos será suficiente para despertar en él humildad y odio hacia sí mismo cuando actúe injustamente. Como afirma Hume:

Por una búsqueda concienzuda y constante de una personalidad, un nombre, una reputación en el mundo, frecuentemente pasamos revista a nuestra propia conducta y estudiamos qué opinión tienen de ella aquellos que nos estiman y con quienes nos relacionamos. Este hábito constante de analizarnos a nosotros mismos mediante la reflexión, por así decirlo, mantiene vivos todos los sentimientos de lo correcto y lo incorrecto, y engendra en las naturalezas nobles una cierta reverencia por sí mismas y por los demás, lo cual es el guardián más seguro de toda virtud.²⁵

Así, pues, la respuesta de Hume al pillo sensato no es circular. La moralidad proporciona un conjunto de placeres propios, un conjunto de placeres a los que el pillo no tiene acceso. Debido a la simpatía, la sensación de inspirar afecto y ser valioso a los ojos de los demás nos hace querernos y sentirnos valiosos a nuestros propios ojos. Por la misma razón, la sensación de ser detestable a los ojos de los demás hace a uno detestable a los ojos de uno

²⁵ *Ibid.*, p. 276.

mismo. La moralidad proporciona estos sentimientos independientemente de si se piensa que la moralidad está justificada o no. Este hecho le permite a Hume, sin ninguna circularidad, incluir en su listado de las maneras como la virtud promueve el interés propio la conocida afirmación de que la virtud es su propia recompensa. En conjunto, estos argumentos establecen lo que Hume llama nuestra "obligación interesada" en ser morales.

2.4

Los argumentos que acabo de presentar en detalle dan lugar a dos críticas, estrechamente relacionadas, provenientes del bando realista. En primer lugar, puede pensarse que Hume no plantea una concepción de la normatividad de la moralidad, sino simplemente da cuenta de nuestros motivos para ser morales, y lo hace de tal manera que resulta ser el blanco del famoso argumento de Prichard.²⁶ No deberíamos practicar la virtud porque convenga a nuestro interés, sino por la virtud misma, así que el argumento de Hume no viene al caso. Sin embargo, está claro que Hume no dice que debemos realizar acciones virtuosas u obligatorias *concretas* porque convenga a nuestro interés; lo que dice es que conviene a nuestro interés ser *gente que practica la virtud por la virtud misma*. Esto es especialmente claro en el argumento inspirado en Butler con el que Hume defiende las virtudes que son útiles para los demás. Ni las sensaciones inmediatamente agradables de benevolencia ni sus gratificaciones existen para quienes no estén sincera e incondicionalmente preocupados por los demás. Con el argumento butleriano no se pretende mostrar que la moralidad fomente algún conjunto de intereses que ya se tengan, sino que es bueno tener intereses morales. Lo que el argumento establece es que hay armonía entre dos puntos de vista potencialmente normativos: la moralidad y el interés propio.²⁷

²⁶ Para un examen del argumento de Prichard, véase la primera conferencia, sección 4.2.

²⁷ Por lo tanto, se puede considerar que el argumento establece lo que Rawls llama "congruencia"; véase *A Theory of Justice*, p. 399. El argumento de Rawls según el cual la justicia es un bien para la persona justa, en la sec-

Creo que esto demuestra algo interesante acerca de cómo concibe el problema de la normatividad el teórico del asentimiento reflexivo. Los seres humanos estamos sujetos a exigencias prácticas de fuentes diversas: nuestros propios intereses, los intereses de los demás, la moralidad misma. La pregunta normativa se responde mostrando que los puntos de vista de los que surgen estos distintos intereses son congruentes, que satisfacer las exigencias hechas desde cierto punto de vista no necesariamente significa contravenir las que surgen de algún otro. A su vez, eso muestra cómo se concibe la amenaza: la amenaza es que las diversas exigencias que nuestra naturaleza nos hace nos desgarran. La estrategia del asentimiento reflexivo puede considerarse un tipo de respuesta que, tratándose de Hume, se anticipa a la clase de preocupaciones acerca de la moralidad expresadas por Nietzsche y Freud. La preocupación es que la moralidad pudiera ser mala o poco saludable para nosotros. Pienso que es instructivo el hecho de que a tantos lectores de Nietzsche y Freud les parezca evidente que estos autores son una especie de escépticos morales, a pesar de que ninguno de ellos mismos diga serlo. Una explicación posible es que dichos lectores aceptan implícitamente la postura del asentimiento reflexivo. La tesis de que la moralidad nos daña se considera automáticamente un reto a su normatividad; respondemos a ese reto mostrando que las exigencias de la moralidad no nos harán daño ni nos desgarrarán.

La segunda objeción de los realistas eleva a un nivel más alto la preocupación de Prichard. Esta vez el que plantea la objeción concede que el argumento de Hume no se nos presenta como una teoría mal encaminada de la motivación moral, sino más bien como un intento de establecer la normatividad mostrando que la moralidad es buena; sin embargo, dice que aun así falla. Un argumento que muestre que la virtud es buena desde el punto de vista del interés propio sólo probará que la moralidad es extrínsecamente buena, o extrínsecamente normativa. Sin embargo, lo que necesitamos para la normatividad es mostrar

ción 86 de la obra mencionada, es un argumento de congruencia. Sobre el uso de argumentos de congruencia entre los moralistas británicos del siglo XVIII, véase Charlotte Brown, "Hume Against the Selfish Schools and the Monkish Virtues".

que la moralidad es intrínsecamente buena o intrínsecamente normativa, y volvemos así a una idea que nos es familiar a partir de nuestro encuentro con el realismo: que sólo algo intrínsecamente normativo puede satisfacer la exigencia de una justificación incondicional.

Servirá en este momento detenernos en una postura anterior de Hume sobre la normatividad. Los argumentos que he presentado detalladamente hasta ahora provienen en su mayoría de *Enquiry Concerning the Principles of Morals*. En el *Tratado de la naturaleza humana*, Hume recurría a una versión más específica del asentimiento reflexivo, que ahora llamaré "normatividad como reflexividad". Esta concepción puede servir para responder a la preocupación del realista.

2.5

Como Hume no expone explícitamente esta concepción, comenzaré por explicar en qué me baso para atribuírsela. El libro primero del *Tratado de la naturaleza humana* termina con un aire de desesperación melancólica y escepticismo, mientras que el libro tercero concluye con un aire de afirmación triunfante. Esto se debe a que al final del libro primero, Hume descubre que "cuando el entendimiento actúa por sí solo y de acuerdo con sus principios más generales, se autodestruye por completo y no deja ni el más mínimo grado de evidencia en ninguna proposición, sea de la filosofía o de la vida ordinaria",²⁸ mientras que al final del libro tercero, Hume concluye que el sentido moral "deberá adquirir ciertamente nuevo vigor cuando, al reflexionar sobre sí mismo, apruebe los principios de que se ha derivado, sin encontrar en su nacimiento y origen nada que no sea grandioso y bueno."²⁹ Cuando el entendimiento reflexiona sobre sus propias operaciones, comienza a dudar sobre sí mismo y en consecuencia se autodestruye, pero el sentido moral se aprueba a sí mismo y en consecuencia se refuerza. Por lo tanto, el escepticismo respecto del entendimiento es pertinente, pero respecto de la moralidad no lo es.

²⁸ Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, I.4.vii, pp. 267-268.

²⁹ *Ibid.*, III.3.vi, p. 619.

Estos hechos señalan que Hume se basa en una concepción de la normatividad completamente general que se aplica a cualquier clase de exigencia supuestamente normativa. Definiré dos términos que ayudarán a expresar esta idea. Llámese "veredicto" a cualquier juicio supuestamente normativo, y "facultad" a la operación mental que da lugar a él. La facultad del entendimiento da lugar a creencias, que son veredictos de convicción; el sentido moral da lugar a sentimientos morales o veredictos de aprobación y desaprobación; la facultad del gusto da lugar a veredictos de belleza. Según esta teoría, los veredictos de una facultad son normativos si la facultad pasa la siguiente prueba: *cuando la facultad se tiene a sí misma y a sus propias operaciones como objeto, da un veredicto positivo*.

Sin duda, Hume piensa que el entendimiento no pasa esta prueba. Según él, una creencia es un sentimiento de convicción, una idea vívida de la cosa creída, y sostiene que cuanto más insistamos en la pregunta de si debemos creer nuestras creencias o si es probable que sean verdaderas, más tenderá a disminuir el grado de nuestra convicción —es decir, la vivacidad o viveza de las ideas—. Así, pues, cuanto más razonemos acerca de si es posible que el razonamiento nos lleve a la verdad, menos confianza en los resultados del razonamiento acabaremos por tener.³⁰ De esta manera "se autodestruye" el entendimiento cuando reflexiona sobre sus propias operaciones.³¹

³⁰ Véase Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, I.4.i, pp. 180-185.

³¹ Aquí hago caso omiso de una complicación. Hume es menos escéptico respecto de las creencias acerca de asuntos de la "vida ordinaria" que respecto de las creencias metafísicas, pero por una razón un poco extraña. Él quiere decir, literalmente, que la investigación filosófica sobre los fundamentos de la creencia tiende a disminuir la fuerza y la vivacidad de la creencia. Piensa que cuando razonemos acerca del razonamiento mismo perderemos nuestra confianza en él, y esta pérdida de confianza destruirá nuestra confianza en cualquier otro razonamiento abstracto. Sin embargo, las creencias acerca de la vida ordinaria son, por así decirlo, más resistentes, debido a su relación con la percepción y con ideas que para nosotros son fuertes y vivaces. El razonamiento que nos lleva al escepticismo es de suyo abstracto y no puede oponerse con éxito a estos pensamientos más vivaces. Sólo podemos permanecer escépticos respecto de las creencias de la vida ordinaria mientras tenemos presentes los argumentos escépticos, lo que no podemos hacer mientras pensamos acerca de la vida ordinaria. El escepticismo respecto de las creencias metafísicas, en

Sin embargo, el sentido moral sí pasa la prueba de la reflexividad. En la conclusión del *Tratado*, Hume sostiene:

Y si en este asunto fuese apropiado sobornar a los lectores para que asintieran, empleando algo que no fuesen sólidos argumentos, estamos abundantemente provistos de tópicos en este particular con los que ganarnos el interés de la gente. Todos los que aman la virtud [...] tienen que ver ciertamente con agrado que las distinciones morales se deriven de una fuente tan noble y que nos ofrece una justa noción, tanto de la *generosidad* como de la *capacidad* de nuestra naturaleza. No necesitamos conocer gran cosa de los quehaceres humanos para darnos cuenta de que el sentido moral es un principio inherente al alma humana y uno de los elementos más poderosos de su composición. *Pero este sentido deberá adquirir ciertamente nuevo vigor cuando, al reflexionar sobre sí mismo, apruebe los principios de que se ha derivado, sin encontrar en su nacimiento y origen nada que no sea grandioso y bueno.* [...] no sólo hay que aprobar la virtud, sino también el sentido de la virtud; y no sólo este sentido, sino también los principios de que se deriva. De esta forma, nada aparece por parte alguna que no sea laudable y bueno.³²

La reflexión sobre el origen de nuestros sentimientos morales sólo sirve para fortalecer esos sentimientos. El sentido moral aprueba sus propios orígenes y sus propias operaciones, y por lo tanto se aprueba *a sí mismo*.

2.6

Pienso que Hume obtuvo la idea para esta teoría de la normatividad del teórico del sentido moral Francis Hutcheson. En *Illustrations on the Moral Sense*, Hutcheson imagina a un racionalista que plantea la objeción de que los juicios sobre el bien y el mal no pueden provenir de un sentido moral, porque juzgamos que nuestros sentidos son de suyo buenos o malos.³³ Por ejem-

cambio, es más duradero. Expongo en mayor detalle estas opiniones un tanto extrañas en un artículo que en el momento de escribir este libro aún no se había publicado: "Normativity as Reflexivity: Hume's Practical Justification of Morality".

³² Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, III.3.vi, p. 619; las cursivas son mías.

³³ Hutcheson, *Illustrations on the Moral Sense*, p. 133.

plo, aprobamos un sentido moral que aprueba la benevolencia, mientras que condenaríamos un sentido moral que aprobara la malicia; estos juicios serían triviales si provinieran del propio sentido moral que aprueba la benevolencia. El argumento es una variante de un conocido argumento contra el voluntarismo teológico —que si Dios determina lo que es bueno y lo que es malo, entonces no podemos juzgar que Dios mismo es bueno— y, al igual que ese argumento, éste también pretende llevarnos al realismo. Hutcheson replica de esta manera:

Un sentido que aprobara la benevolencia desaprobaba un carácter en el que se deleitara un sentido que aprobara la malicia. El primero juzgaría al segundo mediante su propio sentido, y lo mismo haría el segundo con el primero. A primera vista, cada uno consideraría pervertido el sentido del otro. Pero, ¿es que entonces no hay diferencia? ¿Son igualmente buenos ambos sentidos? Ciertamente no: cualquier hombre que los observara pensaría que el sentido del primero es más deseable que el del segundo; pero esto se debe a que el sentido moral de todo hombre está constituido a la manera del primero. Sin embargo, si hubiera alguna naturaleza carente de todo sentido moral observando a estas dos personas, ¿no pensaría acaso que la condición del primero es preferible a la del segundo? Podría pensarlo, sí, pero no debido a ninguna percepción de bondad moral en un sentido más que en el otro. Cualquier naturaleza racional que observara a dos hombres constituidos con sentidos opuestos podría ver a través del razonamiento, no más bondad moral en un sentido que en el contrario, sino una tendencia a la felicidad en la persona constituida con el primer sentido y una tendencia contraria en la persona constituida con el sentido opuesto.³⁴

Lo que Hutcheson quiere mostrar es que la bondad de un sentido debe evaluarse desde algún punto de vista desde el cual juzguemos las cosas como buenas o malas, y que tenemos una cantidad limitada de tales puntos de vista a los cuales recurrir. Podemos juzgar el sentido moral desde el punto de vista del sentido moral mismo; podemos juzgarlo desde el punto de vista de la benevolencia hacia los demás, o lo podemos juzgar desde el punto de vista de nuestro interés propio.³⁵ Lo que no podemos

³⁴ *Ibid.*, pp. 133-134.

³⁵ *Ibid.*

hacer es salirnos de todos los puntos de vista desde los cuales juzguemos las cosas como buenas o malas y coherentemente preguntar si algo es bueno o malo. Fuera de nuestros puntos de vista normativos no hay ningún lugar desde el cual puedan plantearse preguntas normativas.

Por supuesto, puede hacerse el mismo argumento acerca de la normatividad de los veredictos del entendimiento. Si comenzamos a dudar si realmente deberíamos creer aquello que estamos inclinados a creer —es decir, si comenzamos a dudar si nuestras creencias son verdaderas—, no podemos comparar nuestras creencias con el mundo para ver si son verdaderas y así disipar la duda. No tenemos acceso al mundo más que a través de los veredictos del entendimiento mismo, así como no tenemos acceso a lo bueno más que a través de los veredictos de los diversos puntos de vista desde los cuales hacemos juicios sobre lo bueno.³⁶ El único punto de vista desde el cual podemos afirmar la normatividad del entendimiento es, por lo tanto, el punto de vista del entendimiento mismo.

Creo que es esta línea de pensamiento lo que le sugirió a Hume la idea de la prueba de la reflexividad. Desde luego, cuando se trata de lo moral el asunto se complica por el hecho de que hay más de un punto de vista desde el cual podamos evaluar las cosas como buenas o malas. Es esto lo que, en su obra más tardía, lleva a Hume a usar en su lugar la prueba del asentimiento reflexivo, que es más general; sin embargo, podemos considerar que la reflexividad y el asentimiento reflexivo trabajan juntos, pues una de las razones por las que el sentido moral se aprueba a sí mismo es que la moralidad contribuye

³⁶ En el caso de lo bueno o lo obligatorio, los realistas a menudo piensan que recurrir a la intuición puede servir a este respecto; es decir, piensan que el hecho de que lo que parece bueno *realmente* sea bueno se confirma por intuición. En el caso de la creencia, nadie se inclinará a pensar que sirva de algo recurrir a la intuición. Si cada una de nuestras creencias originales tiene que ser secundada por una creencia intuitiva de que las creencias son verdaderas, ¿qué habrá de apoyar a su vez esa creencia intuitiva? Existe la asimetría porque, como sostuve en la primera conferencia, los realistas morales piensan que la ética es una disciplina teórica y que nuestra relación con el valor es de suyo una relación de conocimiento o creencia. Consideran el escepticismo respecto del conocimiento un tramo más del escepticismo, en vez de algo paralelo al escepticismo respecto de lo bueno o lo correcto.

a nuestra felicidad, y el sentido moral aprueba cualquier cosa que contribuya a la felicidad de la gente.

2.7

Volvamos ahora a la forma más general de la objeción del realista. Esta consistía en que la prueba del asentimiento reflexivo sólo muestra que la moralidad es extrínsecamente normativa, mientras que lo que queremos mostrar es que es intrínsecamente normativa. Al añadir la prueba de la reflexividad sí se muestra eso o, más bien, se muestra algo muy parecido. Se muestra que la *naturaleza humana*, incluido el gobierno moral, es intrínsecamente normativa, en una versión negativa del sentido que requiere el argumento realista: no se les puede plantear *ninguna objeción inteligible* a sus exigencias. Dentro de la naturaleza humana, la moralidad puede ser cuestionada coherentemente desde el punto de vista del interés propio, y este interés desde el punto de vista de la moralidad. Fuera de la naturaleza humana, no hay ningún punto de vista normativo desde el cual la moralidad pueda ser cuestionada, pero ésta puede superar el cuestionamiento interno que se le plantea desde el punto de vista del interés propio, y también se aprueba a sí misma. Es propio de la naturaleza humana ser gobernada por la moralidad, y desde todos los puntos de vista, entre ellos el suyo propio, la moralidad se ha ganado el derecho a gobernarnos. Por lo tanto, no tenemos razón alguna para rechazar nuestra naturaleza, y podemos permitir que sea una ley para nosotros. La naturaleza humana, incluido el gobierno moral, es por lo tanto normativa y tiene autoridad sobre nosotros.

Tal vez una comparación sirva para que esta idea parezca más familiar. Según la ética teleológica de la antigüedad, ser virtuoso consiste en realizar nuestra verdadera naturaleza, en ser la mejor versión de lo que somos. Ser virtuoso es entonces dejar que nuestra naturaleza sea una ley para nosotros. Los griegos pensaban que como nuestro propio bien se realizaría en ser la mejor versión de lo que somos, nos sobran razones para ser virtuosos. El sentimentalismo puede considerarse una clase de sucedáneo negativo de la ética teleológica de la antigüedad:

según los sentimentalistas, no tenemos *ninguna razón para no ser* la mejor versión de lo que somos.³⁷

3. Bernard Williams

3.1

Esto nos lleva a un intento reciente de revivir la ética orientada a la virtud de la antigüedad. En los capítulos 8 y 9 de *Ethics and the Limits of Philosophy*, Bernard Williams sostiene que hay un contraste entre la clase de objetividad que podemos esperar hallar en la ciencia y la que podemos esperar alcanzar en la ética. Williams acepta una forma de realismo cuando se trata de la ciencia, pero la rechaza cuando se trata de la ética.

³⁷ De hecho, esto está todavía más claro en Butler, quien, al igual que Hume, argumenta a favor de la congruencia entre el interés y la moralidad, pero también emplea libremente nociones de la teleología clásica (véanse Butler, sermones 1-3 de los *Fifteen Sermons* y de los *Five Sermons*, "Upon Human Nature" y el prefacio, particularmente las pp. 14-15). Hay otra manera de presentar este argumento que lo acerca un poco más al argumento de los voluntaristas. Si conviene a nuestro interés ser morales, sufrimos por ser inmorales; y si sufrimos por ser inmorales, nuestra naturaleza está en condiciones de castigarnos por ser inmorales. Según el criterio de autoridad voluntarista, eso significa que nuestra naturaleza tiene autoridad sobre nosotros y está en condiciones de imponernos leyes. No sé si esto sea exactamente lo que Hume se proponía, pero a veces he pensado que es la mejor manera de entender a Shaftesbury, en quien Hume sin duda se inspiró. Según la interpretación de Hutcheson, Shaftesbury sostiene que el interés es nuestro *motivo* para ser morales, y muchos comentaristas han seguido su interpretación (véase Hutcheson, *Inquiry Concerning the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, en Raphael I, p. 263; no se hace referencia a Shaftesbury por su nombre, pero es él el "algún otro moralista" al que se alude en el primer párrafo completo de esa página). Sin embargo, si estoy en lo correcto, Shaftesbury sostiene que la moralidad tiene autoridad sobre nosotros porque puede castigarnos, y nuestro motivo, para Shaftesbury al igual que para Hobbes y para Pufendorf, es el motivo del deber. Una prueba de esto es el hecho de que Shaftesbury haga tanto hincapié en el hecho de que si somos malos, la culpa, la pena y el remordimiento nos harán sufrir (véase Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, pp. 305-317). Si lo que Shaftesbury trataba de decir era simplemente que la moralidad es normativa porque promueve nuestros intereses, este recurso sería circular de la misma manera en que a primera vista Hume parece incurrir en un círculo al apelar a la pérdida de los placeres de la autoaprobación de que sufre el pillo sensato.

Williams formula este contraste en términos de una convergencia, es decir, de lo que podría llevarnos al mejor tipo de acuerdo. En la ciencia, la forma ideal de convergencia sería la siguiente: llegamos a estar de acuerdo unos con otros acerca de nuestras creencias porque todos convergimos en la manera como realmente es el mundo. En la ética, esta especie de convergencia no está a nuestro alcance, por lo que deberá encontrarse alguna otra.³⁸ Como veremos, aquí es donde interviene el asentimiento reflexivo.

3.2

Williams comienza resolviendo un problema en la formulación de su contraste; el problema es en esencia el mismo que llevó a Hume a suponer que sólo una prueba de reflexividad podría establecer la normatividad de la creencia: que no podemos salirnos de nuestras creencias a fin de determinar si se ajustan al mundo, o si captan correctamente "la manera como realmente es el mundo". Williams plantea el problema de la siguiente forma. Tenemos cierta manera de conceptualizar el mundo, un esquema conceptual; al hablar acerca de "la manera como realmente es el mundo", tal vez nos refiramos a si hemos aplicado correctamente nuestros conceptos: si decimos que el pasto es verde lo hemos hecho y si decimos que es rosa no lo hemos hecho. Esta noción no es problemática, pero parece no dejar margen para cuestionar nuestra manera de conceptualizar el mundo mismo.

Es interesante observar que según Prichard esto es correcto, es decir, él sostiene que no *hay* margen para cuestionar nuestra manera de conceptualizar el mundo.³⁹ Así como piensa que la única manera de resolver una duda sobre si estamos "realmente obligados" —sobre si la obligación es normativa— consiste en examinar las razones por las cuales la acción es correcta, piensa también que la única manera de resolver una duda sobre si nuestras creencias son verdaderas es examinar las razones para esas creencias —en el lenguaje que aquí estoy empleando,

³⁸ Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 136.

³⁹ Prichard, "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?", pp. 14-15.