

DISCUSIONES

CRÍTICA, *Revista Hispanoamericana de Filosofía*

Vol. XXIV, No. 72 (diciembre 1992): 103-120

REALIDADES MORALES*

MARGARITA M. VALDÉS

Instituto de Investigaciones Filosóficas
UNAM

En abril de 1991, la editorial inglesa Routledge puso en circulación un nuevo libro de Mark Platts, *Moral Realities*. Se trata de un auténtico trabajo de *filosofía* en el que su autor lleva a cabo una investigación profunda y original y en el que el rigor y la imaginación filosófica de Platts nos dejan por momentos deslumbrados. *Moral Realities* es un libro difícil tanto por el grado de generalidad en el que se mueve la argumentación como por la sutileza de las variadísimas distinciones que nos propone. Es un libro en el que abundan los argumentos finos y las distinciones originales; es, repito, un libro difícil que exige para su comprensión la inteligencia e imaginación del lector; pero, ¿de qué otra manera puede ser un libro *filosófico*? En lo que sigue me propongo describir primeramente la empresa de Platts y, luego, comentar y discutir algunas de sus tesis concernientes a la relación entre deseos y valores.

Moral Realities, como el propio autor nos indica en la introducción, es un ensayo de metafísica descriptiva de la moralidad, esto es, una investigación cuya finalidad es describir los

* Esta discusión versa sobre el reciente libro de Mark Platts, *Moral Realities: An Essay in Philosophical Psychology*, Routledge, Londres, 1991, 232 pp.

rasgos y las estructuras más generales que caracterizan nuestro pensamiento y nuestra práctica morales y sin los cuales la institución de la moralidad no sería lo que es. El propósito del libro es, pues, poner al desnudo las conexiones y orden de prioridades entre los diversos elementos mentales que se hallan entrelazados en ese pensamiento y esa práctica peculiares (p. 7). La manera como Platts se propone realizar esta tarea es describiendo dichos elementos y conexiones *desde adentro*, por así decirlo, esto es, desde la perspectiva del agente que piensa y actúa moralmente. A esto es a lo que él llama ofrecer una teoría interna de la institución de la moralidad, por contraste con una teoría externa (por ejemplo, una teoría social) cuya finalidad fuera la de describir *desde afuera*, desde la perspectiva del observador no participante, los rasgos sobresalientes de dicha institución. (Sospecho que Platts pensaría que este segundo tipo de teoría dejaría fuera precisamente lo distintivo de lo que se pretende describir.)

La institución de la moralidad, como es bien sabido, está constituida por diversos tipos de cosas: nuestros pensamientos y juicios morales, prácticas tales como el premiar y el castigar y sentimientos tales como la culpa, la gratitud y, tal vez, la obligatoriedad moral. Una teoría interna de estos asuntos es aquella que describe, como señalábamos antes, desde la perspectiva del agente moral las maneras distintivas como dichos elementos se entrelazan en su pensamiento y acción cuando piensa y actúa moralmente. No podemos soslayar la importancia de contar con dicha teoría, pues cualquier crítica de la institución de la moralidad, cualquier propuesta de revisión de nuestro pensamiento moral, cualquier intento de comprender la moralidad de otros o aquella en la que uno participa, la presuponen.

Dicho lo anterior, no nos extrañará que la manera que Platts elige para llegar a identificar esta teoría interna de la moralidad es, siguiendo en este punto a Hume, llevar a cabo una investigación filosófica de nuestra psicología moral. ¿De qué maneras distintivas procedemos cuando pensamos moralmente, qué

forma característica toman nuestras explicaciones de acciones morales, qué tipos de deseos son los que característicamente entran en la racionalización de ellas, qué relaciones existen entre desear algo y valorarlo moralmente? Cabe notar aquí que la descripción de nuestra psicología moral que ofrece Platts en su libro, lejos de conducir, como en el caso de Hume, a conclusiones escépticas o a alguna posición subjetivista, apunta al fortalecimiento de su ya bien conocido realismo moral y es para él una ocasión más de argumentar en favor de éste de una manera sumamente sugerente y original.

Hemos mencionado los deseos, pero ¿qué son los deseos y de qué manera intervienen en la práctica moral? Si las acciones morales suelen conceptuarse como acciones no egoístas o desinteresadas, ¿cómo puede ser moral una acción realizada conforme a un deseo del agente? El concepto de deseo es un concepto absolutamente central a las cuestiones que intenta responder Platts en su libro, y uno sumamente difícil por lo general y elusivo, que parece haberse resistido a los más diversos intentos de análisis filosófico. Sin una concepción adecuada de lo que son los deseos, resultaría imposible llevar a cabo la investigación que Platts se propone, de manera que acepta el reto y dedica la primera parte de su libro a ofrecer una dilucidación de este concepto en el curso de la cual critica tanto a aquellas teorías que ven en los deseos especies de fuerzas motoras, tendencias o disposiciones a la acción, como aquella otra según la cual desear algo se sigue simplemente como una consecuencia del hecho de verlo como un bien, es decir, del hecho de tener un conjunto de creencias que nos lo presentan como deseable o, lo que es lo mismo, del hecho de contar con una descripción completa de su deseabilidad. Platts sostiene, en contraposición con las teorías mencionadas, que es enteramente errado conceptuar los deseos como meras fuerzas activas y que, si bien los deseos son actitudes proposicionales, éstos no “se siguen” necesariamente del hecho de tener ciertas creencias acerca del objeto deseado. El concepto de deseo, por otra

parte, sostiene Platts, es tan básico o fundamental que es bien poco lo que podemos decir de él: lo único que distingue a los deseos de otras actitudes proposicionales es lo que ha dado en llamarse su “dirección de adecuación”, esto es, el hecho de que los deseos apuntan a la realización de su objeto, buscan que la realidad se adecúe a ellos y no buscan, como en el caso de las creencias, adecuarse ellos a la realidad. En el tratamiento que nos ofrece Platts de los deseos en el segundo capítulo de su libro y, más específicamente, cuando distingue entre diversos tipos de deseos, empiezan ya a dibujarse algunas de aquellas conexiones y prioridades distintivas del pensamiento y la práctica morales; esto es, se hace manifiesto que no cualquier tipo de deseo puede entrar en nuestras deliberaciones morales o en la racionalización de nuestras acciones cuando actuamos moralmente.

La taxonomía de los deseos propuesta por Platts le sirve de base para el desarrollo en el capítulo III de lo que él denomina “una metafísica descriptiva del valor”, esto es, una teoría general que muestra el modo como naturalmente introducimos una manera “impersonal” de hablar sobre valores y en la que Platts explora los diversos modos como se conectan, y como *no* se conectan, los distintos tipos de deseos y los valores. Ésta es, en mi opinión, la parte más brillante, constructiva y original del libro. Platts dedica el resto de su obra a examinar desde distintas perspectivas otros rasgos característicos de la institución de la moralidad, entabla una perversa discusión con Hume sobre la supuesta separación de la voluntad y la facultad de razón, somete a crítica las tesis del relativismo moral, se plantea la cuestión de qué tanto de nuestras vidas abarca la moralidad y termina por examinar y poner en su justo sitio las críticas de Mandeville y Nietzsche a lo que ellos llamaron “la moralidad”. Centraré este comentario sobre el capítulo III, en el que sobre la base de su concepción de los deseos Platts elabora una teoría de los valores.

En el capítulo II de su libro Platts distingue primeramente dos grupos de deseos, los “inmotivados” (esto es, deseos espontáneos que no se originan aparentemente en ningún tipo de razón en el agente, pero que le dan una razón para actuar) y los “motivados” o procedentes de razones (esto es, deseos que sí tienen su origen en otros deseos u otras razones tenidos por el agente) y, luego, dos tipos más dentro de cada uno de los grupos anteriores: los apetitivos y los personales inmotivados dentro del primero, y, dentro del segundo, los deseos motivados por otros deseos y los motivados, no por otros deseos, sino por razones que le sirven al agente para comunicar y apoyar la idea de que el objeto de su deseo es en sí mismo deseable. Armado con estas distinciones Platts se propone en el capítulo III intitulado “Valores” responder a una duda escéptica formulada por Phillipa Foot y que va como sigue: Cuando decimos que *algo* (cualquier cosa) tiene valor o, incluso, cuando decimos que lo valoramos, ¿sabemos acaso que lo que queremos decir es algo diferente a decir simplemente que lo deseamos o que estamos dispuestos a tomarnos molestias para obtenerlo? Es decir, ¿hay acaso alguna diferencia entre que algo sea valioso y que simplemente lo deseemos? Si no podemos señalar alguna diferencia, sostiene Foot con razón, no podremos hablar de “falsos valores” en nuestra comunidad, ni hacer ninguna crítica racional de los valores de otras comunidades, ni llegar a acuerdos razonados cuando se presentan controversias en cuanto a lo que valoramos; esto es, nos veremos obligados a ver las discrepancias sobre valores simplemente como casos en los que unas personas quieren una cosa y otras quieren otra y en los que no hay razones que puedan ofrecerse y que pudieran llevarlos a cambiar sus respectivos deseos, de modo que caeremos irremisiblemente en el relativismo.

Platts, como era de esperarse, complica la pregunta de Foot con el fin de precisarla, pues, tal vez no tenga la misma respuesta cuando se hace respecto de cada uno de los cuatro tipos de deseos anteriormente distinguidos. Pero, antes de plantear

la pregunta de Foot respecto de cada uno de ellos, llama nuestra atención sobre dos formas distintas como solemos expresar nuestro pensamiento sobre el valor cuando éste juega un papel en nuestras explicaciones de acciones intencionales: i) Una manera “personal” de hablar de valores, cuando decimos, por ejemplo, que *S* hizo *X* porque él considera valiosa la generosidad, en cuyo caso no nos comprometemos con el valor de la generosidad; y ii) una manera “impersonal” de hablar de los valores cuando, por ejemplo, decimos que *S* hizo *X* porque la generosidad *es valiosa*. Este segundo modo de hablar exige que la persona que lo use para explicar la acción de *S* valore ella misma la generosidad. Esto es, en estos casos de explicación no permanecemos neutrales frente al valor del objeto que motivó la acción de *S*, sino que parecemos reconocer el valor del objeto en cuestión. Armado con esta nueva distinción, Mark procede, ahora sí, a responder a la sugerencia escéptica de Foot.

Recordemos que la duda de Foot podría resumirse de esta manera: ¿no son acaso la misma cosa desear *X* que valorar *X*? La estrategia de Platts consiste en preguntarse, primero, si todos los tipos de deseo implican la valoración de su objeto y, luego, invertir el sentido de esa implicación y preguntarse si valorar algo implica desearlo.

Si tomamos el caso de los deseos apetitivos, digamos, mi deseo de beber un whisky en este momento, veremos, nos dice Platts, que el hecho de desearlo no nos hace valorarlo. En general, no consideramos valiosos los objetos de nuestros deseos apetitivos; prueba de ello es que si imaginamos un mundo posible en el que no tuviéramos los deseos apetitivos que de hecho tenemos, no pensaríamos que en ese mundo habría menos valores que en el mundo real. Parecería absurdo decir que el whisky es “valioso” en una situación en la que no satisficiera ningún deseo apetitivo. El discurso sobre valores, sostiene Platts, simplemente no parece tener cabida cuando consideramos únicamente los objetos de los deseos apetitivos. De manera que esto nos permite ver que la identificación entre desear y

valorar que menciona Foot es directamente falsa para este tipo de deseos: deseamos los objetos de nuestros deseos apetitivos, pero no los valoramos.

Hay, sin embargo, algunas dificultades que veo yo en relación con la argumentación anterior. 1) Platts señala en la página 73 que los deseos apetitivos, entre otras características, “tienen un rasgo fenomenológico esencial” consistente en que su satisfacción produce una sensación placentera o agradable y su insatisfacción una sensación desagradable. Pienso que alguien (Hume, por ejemplo) podría argumentar que en general deseamos el placer y evitamos el dolor y que los deseos apetitivos pueden verse siempre como deseos subordinados a nuestro deseo general de obtener placer o, más precisamente, como una especificación de ese deseo general, de manera que aun cuando efectivamente no valoremos el whisky en sí mismo, sí le concedemos un valor instrumental como un medio para satisfacer nuestro deseo general de obtener placer. Si esto es así, nuestros deseos apetitivos, lejos de ser inmotivados, serían especies de deseos motivados por otro deseo (por aquel que para Hume se halla en la base de todos nuestros deseos, el deseo de obtener placer; aunque lo que quiero señalar aquí no me compromete con la tesis humeana de que el deseo de obtener placer sea lo *único* capaz de generar otros deseos en nosotros y movernos a la acción). 2) Por otra parte, parece plausible sostener que el placer es de algún modo valioso en sí mismo (aunque, desde luego, no sea lo único valioso); esto es, un mundo posible en el que no hubiera placeres nos parecería de algún modo, un mundo menos preferible que el mundo real. Valoramos la posibilidad de experimentar sabores, olores y sensaciones placenteras más que la de no experimentar nada. Si 1) y 2) son correctos, entonces, no sólo deseamos y valoramos el estado de cosas consistente en la obtención de sensaciones placenteras, sino que también deseamos (instrumentalmente) y valoramos (instrumentalmente) los distintos medios de obtenerlas. Vemos, entonces, que la posible ecuación que sugiere Foot entre desear

y valorar (para el caso de los deseos apetitivos) vuelve a cobrar sentido. Si imaginamos una situación posible en la que no hubiera placer alguno en tomar un whisky y no deseáramos tomarlo, desde luego no concederíamos ningún valor al whisky en esa situación; pero eso podría deberse precisamente al hecho de que *ex hypothesis* no lo deseáramos en esa situación. Señalo una dificultad adicional: si, como parece plausible sostener, el placer es un valor en sí mismo, es decir, si un mundo en el que no hubiera placer sería un mundo menos deseable en sí mismo que el mundo real, parecería entonces que si deseamos algo únicamente por el placer que nos produce (piénsese en el caso del “sibarita” o véase el ejemplo de Edmund Burke (*A Philosophical Enquiry into the Origines of our Ideas of the Sublime and The Beautiful*, 1759) en donde alguien se topa con un aroma delicado y desea repetir la experiencia simplemente por el placer que le produce, citado por el propio Platts en la página 60) nuestro deseo “apetitivo” en ese caso sería un deseo motivado del tipo cuatro (véase más adelante), es decir, estaría dirigido a la obtención de algo que consideramos valioso (y deseable) en sí mismo. En breve, si lo anterior es correcto, tenemos el siguiente problema: tal parece que los deseos que normalmente llamamos “apetitivos” pueden ser vistos como perteneciendo o bien a la categoría tres o bien a la cuatro dentro de la tipología que nos ofrece el propio Platts. Esto es, en sí mismos no parecen constituir una clase uniforme.

Consideremos ahora el segundo tipo de deseos que introduce Platts, los deseos personales inmotivados, especies de antojos o de caprichos, casos en los que simplemente “quiero eso”, digamos que quiero comer salmón esta noche o, incluso, que deseo que haya justicia social, como señala Platts, simplemente “porque sí?”, es decir, sin contar con ninguna razón que apoye la deseabilidad del objeto de mi deseo y que pudiera servir para comunicar a los demás por qué es deseable lo que deseo. En este caso podemos decir, efectivamente, que el agente valora el objeto de su deseo, pero ciertamente no podemos usar una

forma impersonal de hablar del valor del objeto del deseo en cuestión, es decir, del valor de comer salmón o del valor de la justicia social. En estos casos, como dice Platts, “el agente simplemente quiere *X* y esa forma de quererlo es una forma de valorarlo” (p. 74). De modo que aquí sí podemos decir que el agente valora *X* *porque* lo desea y que no lo valoraría si no lo deseara. Platts observa que éste es precisamente el tipo de deseo que tiene en mente quien formula el escepticismo cauteloso mencionado por Foot y que de hecho es necesario para que pueda darse una postura subjetivista respecto de los valores. Esto es, cuando alguien sostiene que los valores dependen de nuestros deseos y que *por lo mismo* son subjetivos y pueden variar de un sujeto a otro o de una comunidad a otra, parece asumir que *todos* nuestros deseos son de este segundo tipo. Sin embargo, como señala Platts, es simplemente falso considerar que esto es así. Las finas distinciones introducidas por nuestro autor nos permiten contestarle al subjetivista que la burda identificación que propone pasa enteramente por alto la multiplicidad de variedades del deseo. Veamos, pues, las dos últimas que propone Platts.

Vayamos al caso de los deseos del tercer tipo, aquellos que están motivados por otro deseo, esto es, aquellos cuyo objeto es tal que en su caracterización de deseabilidad interviene esencialmente otro deseo, por ejemplo, el caso en que deseo firmar mis tarjetas de asistencia porque deseo cobrar una quincena extra. En este caso, podemos decir que el objeto del primer deseo tiene un valor instrumental para el agente, ya que le permite la satisfacción del segundo deseo, y también dicho valor instrumental es objetivo, es decir, independiente del deseo del agente, ya que sigue existiendo aun cuando el agente no tenga el deseo de firmar sus tarjetas de asistencia. Este rasgo nos permite introducir un modo de hablar de los valores más impersonal que el que podíamos introducir en el caso de los deseos personales inmotivados. No es que el deseo de firmar las tarjetas haga valioso firmar las tarjetas, sino que es instrumentalmen-

te valioso firmar las tarjetas para cualquiera que desee cobrar una quincena extra. En este caso, como señala Platts, parece claro que no vale la ecuación entre que el agente desee X y que X tenga valor (instrumental); X es instrumentalmente valioso aun cuando el agente no lo desee. Por otra parte, también resulta enteramente posible que aun cuando el agente reconozca el valor instrumental de cierto objeto no lo desee porque, por ejemplo, la realización del objeto instrumentalmente valioso entra en conflicto con otros deseos más intensos o importantes del agente, digamos, su deseo de no hacer concesiones al burocratismo o de ser tratado como una persona honesta.

Y con esto llegamos al tipo más interesante de deseos, los deseos motivados por razones que no son otros deseos. En este caso, nos dice Platts, el agente que actúa movido por este tipo de deseo actúa, como diría Santo Tomás, a la luz de “un bien imaginado”, o, en palabras de Aristóteles, apuntando a un bien que no se subordina a otros bienes. En palabras del propio Platts, el agente cuenta en estos casos con una caracterización de la deseabilidad de su objeto y es posible que dicha caracterización completa sirva para comunicar a los demás el carácter deseable de su objeto y ofrecerles razones de por qué hizo lo que hizo. Es en este tipo de contexto que el modo de hablar impersonal sobre valores tiene su lugar natural; es decir, en el caso en que haya una acción motivada, por ejemplo, por el deseo de ser generoso o de ayudar a un amigo, el agente al explicar su acción naturalmente dirá cosas tales como: “Hice X porque la generosidad es valiosa” o “porque reconozco el valor de la amistad”. Desde la perspectiva del agente su deseo es simplemente una respuesta razonable al valor, a la deseabilidad impersonal o intrínseca de su objeto. Más aún, el agente en estos casos tiene algunas creencias acerca de por qué es deseable en sí misma la generosidad o la amistad, y al comunicar estas creencias a los demás puede llegar a hacerles ver el carácter intrínsecamente valioso del objeto de su deseo. Para el caso de este tipo de deseos, señala Platts, la ecuación mencio-

nada por Foot no parece tener francamente ninguna plausibilidad. Ningún agente moral que actuara movido, por ejemplo, por un deseo de ser generoso, diría que la generosidad es valiosa *porque la desea* o que si no la deseara no sería valiosa. Recordemos que estamos en la construcción de la teoría *interna* de la moralidad, de la teoría que recoge la manera como piensa y actúa el agente moral; desde esa perspectiva, es simplemente falso que el deseo del agente sea lo que hace valioso el objeto de su deseo. Alguien que aceptara esto último respecto de los valores morales estaría ciertamente fuera de la institución de la moralidad. Esto es, alguien que hiciera *X* y que pensara que lo que hace valioso hacer *X* es el hecho de desear *X*, no actuaría moralmente al hacer *X*. El agente moral reconoce o percibe valores, no los fabrica.

Pero, examinemos ahora la implicación en sentido inverso y preguntémonos si acaso el reconocimiento de un valor impersonal no necesariamente despierta en el agente el deseo correspondiente de relizarlo. Hemos dicho que quien reconoce un valor impersonal, digamos la amistad, lo percibe como un tipo de bien, como algo deseable en sí mismo; es decir, cuenta con una caracterización de la deseabilidad de la amistad. Pero, ¿acaso es suficiente para que el agente tenga el deseo de realizar acciones amistosas el hecho de percibir la amistad como un bien, es decir, el hecho de contar con una caracterización de la deseabilidad de la amistad? Quien acepte una concepción del deseo según la cual desear *X* se sigue necesariamente del hecho de imaginar un bien en la realización de *X*, esto es, del hecho de contar con una caracterización de la deseabilidad de *X*, tendrá que decir que el agente que reconoce un valor impersonal necesariamente desea realizar ese valor (desde luego, siempre y cuando crea que no hay nada que le impida su realización). Platts, como mencionamos antes, rechaza semejante concepción de los deseos apelando básicamente a la diferencia en la “dirección de adecuación” entre creencias y deseos, ningún conjunto de actitudes proposicionales con cierta dirección de

adecuación da *necesariamente* lugar a una actitud proposicional con *otra* dirección de adecuación; por otra parte, observa que hay casos concretos de la vida real en los que vemos que alguien puede valorar X y, sin embargo, no desear X . Parece ser un caso frecuente, dice nuestro autor, que una persona valore, por ejemplo, la amistad o la justicia y, no obstante, en ciertos casos concretos, aun cuando tenga la ocasión de hacer acciones amistosas o justas, simplemente no apunte a la realización de esas acciones, es decir, sus actitudes proposicionales simplemente no tengan la dirección de adecuación requerida para poder afirmar con verdad que tiene el deseo correspondiente. Muchos filósofos, como es bien sabido, han visto este fenómeno como un caso de flagrante inconsistencia en el agente y han tratado de explicarlo apelando a múltiples hipótesis; por ejemplo, a la existencia de otras creencias o deseos en su mente, a algún rasgo de su carácter, a datos de su historia personal. Incluso han sugerido que en el caso de no haber explicación alguna, el fenómeno en cuestión pone de manifiesto algún elemento de irracionalidad en el agente, esto es, han sugerido que si no tiene lugar el deseo correspondiente estamos frente a un caso similar al de la *akrasia*. Sin embargo, sostiene Platts, nadie ha ofrecido hasta el momento ningún argumento satisfactorio que muestre que cuando un agente no desea la realización de algún valor que reconoce (sin que haya algún obstáculo que le impida su realización), o bien esto tenga alguna explicación en términos de los estados mentales o la biografía del agente, o bien se trate de una irracionalidad de su parte. Esto es, nadie ha demostrado que si S valora X , tiene las creencias pertinentes acerca de cómo realizar X y puede realizar X , sea irracional de su parte no apuntar a la realización de X . Al distinguir Platts en su teoría del deseo entre, por una parte, ver X como un bien o un valor (es decir, tener ciertas creencias acerca de la deseabilidad intrínseca de X) y, por otra, desear X (es decir, apuntar a la realización de X), se hace posible la desconexión entre valorar y desear. Y cuando dicha desconexión ocurre en un agente,

sostiene nuestro autor, no requiere ser explicada internamente; tal vez las cosas simplemente son así para el agente: reconoce un valor, tiene la oportunidad de realizarlo, pero no tiene el deseo correspondiente. Esto es, el agente puede permanecer indiferente ante la posibilidad de realizar el valor que reconoce. (Recordemos nuevamente que la tarea que se propone llevar a cabo Mark en este capítulo es la de *describir* internamente los rasgos distintivos de nuestro pensamiento sobre los valores, no la de prescribir lo que debiera ser.)

La posibilidad que ve Platts de que se den este tipo de desconexiones entre valorar impersonalmente algo y desearlo, es para él una razón adicional para rechazar una vez más la sugerencia escéptica de Foot. La mera posibilidad de que el agente valore impersonalmente X y no desee X , afirma Platts, muestra que la equivalencia entre valorar y desear, mencionada por Foot, es también falsa para el caso de los valores impersonales y los deseos motivados del cuarto tipo.

La argumentación anterior, a pesar de su carácter innegablemente sugerente, plantea algunas dificultades. Platts acepta que percibir un valor X supone tener ciertas creencias que constituyen una caracterización adecuada de la deseabilidad de X ; no obstante, rechaza que dichas creencias tengan en sí mismas alguna fuerza motivacional (ya que carecen de la “dirección de adecuación” requerida) o que *tengan* que dar lugar a un deseo (ya que, según Platts, no hay una relación necesaria entre contar con una caracterización de la deseabilidad de X y desear X). Por esta razón no hay necesariamente inconsistencia, nos dice, en el caso en que el agente valore sinceramente X y, pudiendo realizar X , no desee X . Más aún, si ocurriera un caso semejante podría no haber nada que explicar: el agente podría ser simplemente así. Creo, sin embargo, que si examinamos algún caso concreto podemos ver que esto no parece ser realmente así y que, por ende, se puede argumentar en favor de una conexión más fuerte de la que Mark Platts está dispuesto a admitir entre valorar impersonalmente X y desear X . Pensemos,

por ejemplo, en una situación en la que una persona nos dijera sinceramente que valora impersonalmente la justicia, que su valoración se acompañara de una caracterización adecuada de la deseabilidad de la justicia, no tuviera otros deseos o creencias que pudieran inhibir su deseo de actuar con justicia, no tuviera ningún impedimento para realizar un acto justo, tuviera la oportunidad de hacerlo y, sin embargo, no deseara realizarlo en absoluto. Pensemos, más específicamente, en el caso en el que a dicha persona se le pidiera emitir un juicio sobre la calidad del trabajo académico de otra y que teniendo toda la oportunidad de emitir un juicio justo simplemente no deseara hacerlo (y por lo tanto no emitiera dicho juicio). Más aún, pensemos que la persona en cuestión nos explicara que no ha emitido el juicio solicitado simplemente porque no ha surgido en él el deseo pertinente. En un caso semejante pensaríamos que hay algo que no entendemos en la conducta del agente y no nos contentaríamos con que se nos dijera simplemente que el agente es así, que no hay nada que explicar; más bien trataríamos de explicar la ausencia de deseo en el agente acudiendo a diversas hipótesis. Podríamos suponer que el deseo no surgió en el agente porque estaba distraído en el momento en que naturalmente debió surgir, o que en el momento justo estaba concentrado en otra cosa importante, o que es un poco cínico, o un tímido, o un cobarde, o que la supuesta caracterización de deseabilidad con la que cuenta es para él “letra muerta”, algo que ha aprendido de memoria y que no tiene para él todas sus resonancias. Sea como fuere, si ocurriera una situación como la antes descrita pensaríamos que algo extraño pasa en el agente y buscaríamos naturalmente alguna explicación que seguramente apelaría a elementos de su vida mental; por otro lado, como señalé antes, experimentaríamos una total insatisfacción si a la cuestión de por qué el agente no tiene el deseo de hacer lo que valora impersonalmente se nos respondiera simplemente diciendo “porque así es el mundo” o “porque así es él”. La desconexión entre tener ciertas creencias acerca del valor o la deseabili-

dad intrínseca de X y desear realizar X se nos presenta como algo raro que requiere una explicación; resulta frustrante que se nos diga que simplemente puede no haber una explicación de semejante desconexión. Y resulta frustrante precisamente porque hay algo que no entendemos; el agente nos parece de algún modo, si no absurdo o irracional, sí sumamente incomprendible.

Platts se percata de la dificultad que plantean casos como el antes descrito y, desde luego, no pretende defender la tesis de que hay una desconexión sistemática entre valorar impersonalmente y desear; esto es, entre creer que X es intrínsecamente deseable y desear X . La tesis que rechaza es la que sostiene que la conexión entre ambas cosas es de algún modo “lógica” o necesaria. En otro brillante capítulo de su libro, el que dedica a discutir con Hume, Platts defiende precisamente, en contra de la tesis humeana acerca del aislamiento entre el entendimiento y la voluntad, una teoría de la conexión entre las creencias y los deseos. Las creencias, nos dice, pueden “causar razonablemente” deseos, es decir, pueden causar deseos en virtud de las relaciones entre los contenidos proposicionales de unas y otros. Por ejemplo, mis creencias de que habrá una fiesta esta noche en casa de Juan y de que las fiestas son divertidas *puede causar* mi deseo de ir esta noche a la fiesta de Juan. De la misma manera, mi creencia de que la justicia es un valor y de que ahora puedo hacer un acto justo *puede causar* mi deseo de hacerlo. Enfatizo el “puede causar” para señalar que la causalidad razonable, tal como la caracteriza Platts, no es una relación que *tenga* que darse. Que se dé o no se dé puede depender en algunos casos de la presencia de otros estados en la mente del agente. Si creo que Juan dará hoy una fiesta y que las fiestas son divertidas, pero tengo dolor de estómago, seguramente no desearé ir a ningún lado. De la misma manera, si creo que la justicia es intrínsecamente deseable y que tengo la oportunidad de hacer un acto justo, pero tengo miedo de realizarlo, seguramente no desearé hacerlo. Pero, según Platts, esto no siempre

es así: puede haber casos en los que simplemente la creencia no cause razonablemente el deseo sin que haya otros estados mentales o rasgos de carácter del agente que pudieran explicar por qué no se da la conexión esperada.

Observemos, sin embargo, que la noción plattsiana de “causalidad razonable” se introduce para explicar por qué un estado intencional con cierto contenido F , digamos, mi creencia de que F , da lugar a otro estado intencional con contenido G , digamos, mi deseo de que G , en donde hay una relación entre los contenidos proposicionales F y G . La relación entre F y G no tiene que ser, según Platts, una relación necesaria. Pero ¿qué otro tipo de relación puede darse entre dos contenidos proposicionales? *Prima facie* parece que tiene que ser una relación lógica o conceptual, es decir, precisamente algún tipo de relación necesaria. En tanto que Platts no nos aclare el tipo de relación que tiene en mente al hablar de “causalidad razonable”, como algo distinto de lo que pudiéramos denominar la “causalidad racional”, parece que no tenemos más remedio que atenernos a la concepción tradicional según la cual la relación entre dos contenidos proposicionales es una relación *a priori* y necesaria. Y si esto es así, tendrá que admitir que si comprendo y acepto que la justicia es intrínsecamente deseable y me percató de que tengo la oportunidad de hacer un acto justo que nada me impide realizarlo (ninguna fuerza exterior, ni ningún otro estado mental, ni ningún lamentable rasgo de carácter) o bien esto es equivalente a tener el deseo de realizar el acto o bien necesariamente produce en mí el deseo de hacerlo. Si el deseo no se hace presente me convierto en un ser incomprensible. (Apoyándonos en la famosa analogía de Wittgenstein, podríamos decir que en esa situación me convertiría en una especie de león parlante.) Nuestro dilema es el siguiente: o bien acepto que son en principio explicables los casos de aparente desconexión entre valorar impersonalmente y desear, o bien tengo que aceptar que existen situaciones hu-

manas en principio incomprensibles. Sé que no he ofrecido un argumento concluyente que *pruebe* que sea imposible valorar impersonalmente *X* y no desear *X*, pero si efectivamente nos resulta incomprensible la desconexión cuando no hay nada que pueda explicarla, no parece descabellado defender la idea de que *prima facie* hay una conexión necesaria (¿o simplemente natural?) entre valorar impersonalmente *X* y desear *X*.

El único argumento en favor de una conexión necesaria entre valorar impersonalmente un objeto y desearlo tiene que consistir precisamente en una nueva defensa de una teoría del deseo alternativa a la que nos propone Mark, una teoría cognitiva de los deseos en la línea propuesta por Aristóteles y Santo Tomás en el pasado y por otros en el presente. Dicha teoría tiene entre sus principales motivaciones la de dar cuenta precisamente de por qué resulta esperable o “racional” tener ciertos deseos cuando se tienen ciertas creencias o, inversamente, por qué resulta incomprensible que el agente no tenga el deseo de realizar *X* cuando valora impersonalmente *X* y no hay nada que le impida realizar *X*. Una de sus tesis centrales sería que las creencias que sirven para dar una caracterización de la deseabilidad de un valor impersonal tienen alguna fuerza motivacional, esto es, que naturalmente producen el deseo correspondiente y nos mueven a actuar de modo que se realice el valor en cuestión. De manera que no podría darse el caso de valorar impersonalmente algo sin desearlo.

Debo decir aquí que aun cuando valorar impersonalmente *X* implicara desear *X*, esto no afectaría la tesis central de Platts conforme a la cual hay una nítida diferencia entre valorar algo impersonalmente y desear, pues, como reseñamos en páginas anteriores, Platts ha demostrado ya que quien reconoce un valor impersonal nunca piensa que su deseo sea lo que lo hace valioso. De modo que ha demostrado también que la ecuación contemplada por Foot es falsa para el caso de los valores impersonales y el tipo de deseos que les corresponden.

Para terminar, quisiera decir que resulta difícil en un comentario necesariamente restringido como el presente dar una idea correcta de la importancia, la originalidad y la riqueza del nuevo libro de Mark Platts. No hubiera sido difícil hacer aquí una larga enumeración de las virtudes de *Moral Realities*, lo difícil es intentar reflejarlas en una breve exposición.