

DESEOS DISTINGUIDOS*

MARK PLATTS

Instituto de Investigaciones Filosóficas
UNAM

1. *Introducción*

Como un punto de partida del tipo *comparativo-histórico* (a diferencia del tipo *sistemático-analítico*)¹ quisiera presentarles un conjunto de opiniones sobre los deseos que pueden encontrarse con gran frecuencia dentro de la historia de la filosofía:

- (i) Los deseos no son objeto de ningún tipo posible de evaluación razonable; tampoco pueden ser los resultados de ningún tipo de razonamiento bien fundado. Tanto en la vida filosófica como en la vida cotidiana hay que aceptar los deseos de la gente como hechos primitivos e inalterables mediante el uso de razonamientos.
- (ii) Los deseos son poderes activos: impulsos o fuerzas

* Este trabajo es el texto de una conferencia pronunciada en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM a principios de 1992; he modificado solamente algunos detalles (principalmente como reacción frente a los útiles comentarios sobre la versión original hechos por el dictaminador asignado por el Comité Editorial de *Crítica*), dejando sin modificación su estilo informal.

¹ *Cfr.* P.F. Strawson, "Imagination and Perception", en su *Freedom and Resentment and Other Essays*, Londres, 1974, pp. 45-65, en la p. 45.

internas que mueven a los agentes para tratar de conseguir los objetos de sus deseos, los objetos que terminarán con sus estados de deseo.

- (iii) Es menester entender esa forma de hablar de los “objetos” de los deseos en términos mundanamente concretos: con motivo del hecho de que los deseos no son actitudes proposicionales.

Desde luego, hay diferentes maneras de entender las relaciones lógicas entre los tres elementos de este conjunto; hay, además, opiniones diferentes acerca de las consecuencias de este conjunto de opiniones. Pero quisiera subrayar un aspecto más o menos evidente de la manera en que he presentado los elementos del conjunto: el nivel creciente de teoría filosófica dentro de cada elemento. Y quisiera subrayar esto porque el primer elemento, el que postula un divorcio total entre los deseos humanos y el razonamiento humano, me parece no solamente una ortodoxia filosófica de hoy en día sino también una ortodoxia cultural: este elemento del conjunto corresponde a ideas casi naturales, por lo menos hoy en día, sobre la naturaleza de nuestras vidas mentales —ideas que de ninguna manera son propiedad exclusiva de los filósofos profesionales. Y ese hecho ha traído diversas consecuencias a todas las esferas de nuestras vidas; además, sus consecuencias, por ejemplo, en relación con nuestra vida sociopolítica, me parecen calamitosas. En consecuencia, aquí nos enfrentamos con una pobreza paralizante de *imaginación* sobre las posibilidades teóricas y por lo tanto sobre las posibilidades prácticas: una pobreza de imaginación, si quieren, distintiva de la vida moderna. Por esta razón, empezaré con algunas observaciones breves acerca de este primer elemento del conjunto de opiniones sobre los deseos.

2. *¿Qué tienen en común Maquiavelo, Nietzsche, Ambrose Bierce, Wittgenstein, Sir Peter Strawson, Ruy Pérez Tamayo y Carlos Monsiváis?*

Hace unos quince años, en una calle de Londres, encontré por accidente al hombre que había sido mi maestro de ciencias políticas en mis tiempos de estudiante de licenciatura. Por entonces el maestro había abandonado Oxford para ser el rector de una pequeña y nueva universidad de provincia. Cuando le pregunté cómo lo trataba la vida, me contestó que fue fascinante, después de tantos años dedicados al estudio del poder, llegar a tenerlo. Posteriormente le describí este encuentro a Strawson. El comentario de Strawson fue característicamente exacto: “Es difícil saber qué es más desagradable: tener el deseo o tenerlo tan fácilmente satisfecho.”

La forma en la cual Strawson se expresó sugiere que estaba evaluando el deseo del rector, no meramente apuntando la diferencia entre los deseos de él y los suyos propios. Pero ¿cómo podría ser razonable esa evaluación? ¿Hay algo que se pudiera decir para apoyar razonablemente la evaluación de Strawson? Vamos a ver. . .

Una parte del juicio de Strawson es una evaluación negativa del deseo de tener poder cuando este deseo es exageradamente modesto, tan tibio que puede ser fácilmente satisfecho. En apoyo a esta parte del juicio solamente citaré a otros dos filósofos, no obstante el hecho de que son filósofos cuyos intereses y estilos filosóficos no podrían ser más distintos de los de Strawson:

Los hombres casi siempre caminan por vías ya batidas por otros y proceden en sus acciones por imitación. El hombre prudente debe intentar siempre seguir los caminos recorridos antes por los grandes hombres, e imitar a aquellos que han sobresalido de manera extraordinaria sobre los demás,

para que aun cuando su virtud no alcance a la de éstos, se impregne, al menos un poco, de ella.

Maquiavelo²

Camino entre esa gente y mantengo abiertos los ojos: se ha vuelto más pequeña y cada vez se vuelve más pequeña; y la causa es su doctrina de la felicidad y de la virtud.

Pues es modesta aun en la virtud pues desea comodidad. Pero solamente una virtud modesta es compatible con la comodidad.

Nietzsche³

Se podría decir mucho más sobre este asunto; pero prefiero dar más atención a la otra parte del juicio de Strawson: su evaluación negativa del deseo de tener poder, de tal deseo en sí. Apoyar esta parte del juicio requiere de una breve desviación.

Durante muchos años he encontrado referencias al riesgo de que la UNAM se politice. Ahora bien, todo depende de cómo se entienda esta forma de hablar de “politización”. Pero según una manera de entenderla, no hay hoy en día ningún riesgo de que la UNAM se politice: no hay tal *riesgo* porque la UNAM ya está politizada. Es decir, primero, que la vida de la UNAM ya se distingue por una forma de conducta que es la forma *sine qua non* de la conducta política. ¿Cuál es esta forma de conducta? Sería difícil mejorar la breve descripción que nos ofrece Ruy Pérez Tamayo cuando explica su desgano para entrar en la política:

Nunca me ha atraído la política, quizá porque no poseo esa sensibilidad especial necesaria para percibir las intenciones ocultas y los intereses secretos de los demás, y quizá porque nunca estuve dispuesto a negociar con mis convicciones.⁴

² *El príncipe*, cap. VI.

³ *Thus Spake Zarathustra*, Harmonswoth, 1961, p. 189.

⁴ *La Jornada*, 9 de marzo de 1992.

O, si prefieren, un aforismo de Wittgenstein: “La política es lo que un hombre hace para ocultar lo que es y lo que él mismo ignora.”⁵

Repito: la UNAM ya está politizada. Es decir, en segundo lugar, que la vida de la UNAM se distingue por la incorporación de estilos de conducta que se destacan en la vida política *mexicana*. Por ejemplo, las estructuras de “poder” dentro de la UNAM son casi tan “verticales” como las estructuras de poder dentro del país. (Otra prueba del surrealismo del país es que la nueva fe en el “liberalismo social” haya surgido de la forma menos liberal posible.) Pero la politización de la UNAM, en este sentido, no se restringe a tales facetas evidentes. Otra manera en la cual la politización de la UNAM corresponde a la vida política de la sociedad mexicana tiene algo de paradójico; el fenómeno *socio-político* recibe una descripción magnífica a manos de Carlos Monsiváis:

La notoria despolitización del mexicano se identifica plenamente con su evidente amoralidad, con la irremediable desidia que le provoca la mera idea de indignarse ante cualquier forma de injusticia. Despolitizar no es sólo convencer a todos los ciudadanos de la inutilidad de preocuparse por los asuntos públicos, de la inexorabilidad de todas las decisiones al margen de cualquier posible intervención de la voluntad colectiva. Despolitizar no es únicamente volver la tarea de la administración de un país asunto mágico y sexenal, resuelto a través de una pura deliberación íntima: también despolitizar es privar de signos morales, de posibilidad de indignación a una sociedad.⁶

En este sentido, la politización de la UNAM —la despolitización de la UNAM como una manera de politizarla— me

⁵ Citado en Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein*, Londres, 1990, p. 17.

⁶ *Siempre!*, 17 de abril de 1968.

parece casi tan total como la politización del país: la politización que pone fin a la posibilidad práctica de indignación moral.

Ahora bien, el deseo de poder casi siempre requiere para su satisfacción el ingreso en alguna forma política de vida (desde luego, en un sentido amplio, no formal, de “política”). Y tal ingreso requiere del cultivo de la “sensibilidad especial” que describe Pérez Tamayo y de una disposición a negociar con las propias convicciones. Además, por lo menos en muchas circunstancias, tal ingreso a la política en este sentido amplio, una condición necesaria de la satisfacción del deseo de poder, requiere del cultivo de una *falta* de sensibilidad práctica hacia la dimensión moral, tal y como la describe Monsiváis: así la definición que nos ofrece Ambrose Bierce en su *Diccionario del Diablo* de la palabra ‘degradación’ —“Una de las etapas de ese progreso moral y social que lleva de la humilde condición privada al privilegio político.” Y ahora les pido que piensen de nuevo en el pobre diablo con el deseo de poder, con ese deseo tan fácilmente satisfecho: ¿les parece que no se puede decir *nada* para apoyar razonablemente el juicio de Strawson sobre él?

Permítanme aclarar —al estilo del mismo Strawson— lo que *no* estoy diciendo. No estoy diciendo que las razones que podemos alegar en contra del deseo de poder sean los resultados de investigaciones lógicas o científicas: esto es, no estoy diciendo que nuestro pobre diablo tenga que ser irracional o científicamente ignorante. Tampoco estoy expresando un gran optimismo acerca de la posibilidad de que alguien como nuestro pobre diablo ya metido en la política vaya a cambiar. Tampoco estoy diciendo que nuestro pobre diablo vaya a evitar el uso del discurso moral: al contrario, es altamente probable que emplee su propio discurso moral y que se empeñe en exhibir ante los demás su propia decencia —según sus propias ideas. (Seguramen-

te se presentará como un paradigma de lo que Monsiváis llama “la moralidad pequeñoburguesa”; aún más tristemente, fácilmente podría *ser* un paradigma de tal moralidad.) Tampoco estoy diciendo que sea inevitable que todos los que entran en la vida política sean como nuestro pobre diablo —o como su parentela más exigente. Y finalmente, tampoco estoy diciendo que haya alguna posibilidad real de que el deseo de poder desaparezca de la raza humana. Al contrario: precisamente porque creo que nunca nos faltarán seres humanos con ese deseo, creo también en la importancia del problema central de la teoría política —el problema de imaginar las estructuras políticas que podrían minimizar el daño que hacen esos seres humanos.

Lo que sí estoy diciendo es lo siguiente: si por un momento dejamos el nivel de abstracción total característico de las teorías filosóficas, si por un momento volvemos a la realidad mundana, encontramos diversas formas de pensamiento sobre los deseos que no han recibido casi ningún reconocimiento en el nivel teórico. Una pregunta muy urgente es: ¿cuál sería la mejor descripción teórica de esas formas de pensamiento?; pero aquí solamente he tratado de ejemplificar con detalle la diversidad mundana de tal pensamiento.

Tengo la fuerte sospecha de que, sean cuales sean los “resultados teóricos” en este terreno, la diversidad mundana de nuestro pensamiento continuará dentro de nuestras vidas cotidianas. Pero es mucho más importante el hecho de que hemos encontrado aquí un tipo de tensión —por no decir contradicción— en nuestras vidas contemporáneas: una tensión entre nuestras ortodoxias culturales abstractas y nuestros pensamientos personales concretos. Nuestras “teorías” no corresponden a nuestras prácticas. Y si esto es así, uno podría imaginar reacciones frente a esta tensión que agravarían el problema: por ejemplo, la reacción de tratar de determinar nuestra moralidad *sociopolítica* de acuerdo

con nuestras ortodoxias culturales abstractas, mientras que nuestra moralidad individual esté determinada de acuerdo con nuestros pensamientos —y prácticas— personales concretos. Pero tal “resolución” del problema sería vulnerable de múltiples maneras: especialmente, sería vulnerable frente a algún problema moral que para su solución requiriera la *integración* de la “moralidad pública” y la “moralidad privada”.

3. *El impulso del deseo: Reid*

El segundo elemento del conjunto de opiniones sobre los deseos que mencioné al principio —la idea de que los deseos son poderes activos— tiene un carácter híbrido. Por una parte, nuestras formas cotidianas, prefilosóficas, de hablar acerca de los deseos emplean con gran frecuencia un vocabulario cuasimecánico, cuasihidráulico. Es decir, si interpretamos *literalmente* esas formas de hablar, parece que una concepción de los deseos como poderes activos es una concepción que podemos adscribir a la gente normal. Pero por otra parte, la idea, por ejemplo, de que un “análisis” de lo que es tener un deseo puede darse mediante una especificación de las circunstancias en las cuales el agente llegará a actuar por el deseo, parece ser una idea exclusivamente filosófica, una idea que se encuentra exclusivamente dentro de las obras de “los filósofos profesionales”. Además, estas dos partes de la concepción de los deseos como poderes activos son distintas: por ejemplo, no hay ninguna contradicción en rechazar la concepción cuasimecánica, cuasihidráulica, y al mismo tiempo sostener la posibilidad de un “análisis” del tipo que mencioné de lo que es tener un deseo. Con todo, desde hace algunos años he tratado de mostrar que es menester rechazar cualquier versión de la tesis de que los deseos son poderes activos —no obstante los esfuerzos diri-

gidos a sostener tal tesis por parte de filósofos tan diversos como Hobbes, Spinoza, Hume, Russell y Davidson.⁷

La referencia histórica no es ningún accidente: porque ahora, en lugar de repetir mis argumentos anteriores, simplemente quisiera mencionar el hecho de que hay un gran filósofo histórico que se encuentra en el mismo bando que yo sobre esta cuestión.⁸ Thomas Reid —quizá el filósofo más injustamente descuidado hoy en día— rechazó explícitamente el modelo general de la mente que da lugar al elemento prefilosófico de la concepción del deseo como un poder activo: “No hay prejuicio más natural en el hombre que el de concebir la mente como si tuviera en sus operaciones cierta semejanza con el cuerpo.” Esta cita proviene de sus *Essays on the Intellectual Powers of Man* (II, IV); pero lo que quisiera añadir ahora es el hecho de que cuando Reid pasa a considerar la teoría de la acción en sus *Essays on the Active Powers of the Human Mind*, uno de sus blancos es en realidad la expresión *filosófica* de la misma concepción de los deseos.

Cuando Reid habla de “la influencia de los motivos” (IV, IV), por regla general hay que entender sus referencias a “motivos” como mis referencias a deseos. Con esta advertencia en mente, su expresión de (una parte de) su blanco no nos engañará:

Toda acción deliberada [. . .] debe tener un motivo. Cuando no hay otro motivo, éste debe determinar al agente. Cuando hay motivos contrarios, el más fuerte debe prevalecer: razonamos de los motivos de los hombres a sus acciones, así como lo hacemos de otras causas a sus efectos.

⁷ Cfr. Platts, “Desire and Action”, *Noûs*, vol. XX, 1986; *Moral Realities*, Londres y Nueva York, 1991, cap. 1.

⁸ Debo este punto a Laura Lecuona.

Ahora bien, un teórico que sostiene que los deseos son poderes activos cree que se puede dar una respuesta informativa a la pregunta general *¿en qué circunstancias actuará un agente por un deseo?* El breve pasaje que acabo de citar revela la profundidad de la comprensión que logra Reid de la complejidad de esta creencia aparentemente tan sencilla.

Primero, Reid reconoce una de las motivaciones principales para tal creencia: una concepción muy específica de lo que está involucrado en la predicción de las acciones humanas y por lo tanto de lo que está involucrado en la explicación de tales acciones. (Más tarde en su discusión, Reid menciona una de las dificultades más serias para el modelo pertinente de predicción: “Nada le queda al agente, salvo que los motivos actúen sobre él.”) Segundo, Reid ve que el proyecto general que quiere criticar tendrá que recurrir a alguna idea de *la intensidad comparativa* de los deseos; además, muestra que, según lo que se entienda por “intensidad comparativa”, la tesis de que “cuando hay motivos contrarios, el más fuerte debe prevalecer” o resulta trivial o resulta empíricamente falsa. Es digno de mencionar que cuando Reid examina la idea de la “intensidad comparativa” de los deseos, sugiere que la forma más adecuada de entender esta idea depende del *tipo* de deseo en cuestión. Bien podríamos dudar de su distinción tan simple entre nuestros deseos “animales” y nuestros deseos “racionales”, y debemos dudar de la elucidación que nos ofrece de los deseos “racionales”; pero hay que concederle a Reid que *si* resulta posible rescatar algo coherente de la idea de la “intensidad comparativa” de los deseos, esto será posible solamente si la elucidación de esta idea varía según el tipo de deseo en cuestión. Tercero, Reid ve con una claridad maravillosa una dificultad nada obvia para esta concepción de deseos como poderes activos: la dificultad que representan los casos que he llamado “los casos de un solo deseo”. Si el deseo más intenso siempre prevalece,

es una consecuencia inmediata que cuando solamente hay un deseo en juego, este deseo prevalece. Pero frente a la idea de que “cuando hay un motivo sólo de un lado, ese motivo debe determinar la acción”, la réplica de Reid es brusca: “¿Acaso no hay tal cosa como la voluntariedad, el capricho o la obstinación en el género humano?” Es verdad que esa réplica no sirve para eliminar *toda* concepción de los deseos como poderes activos; pero nos lleva al punto donde nosotros podemos poner fin a cualquier concepción de ese tipo.⁹

4. *El objeto de deseo: Hume*

El último elemento del conjunto de opiniones sobre los deseos que mencioné al principio es el rechazo de la tesis de que los deseos son actitudes proposicionales. A primera vista, la tesis rechazada es una tesis estrictamente filosófica, una tesis que se encuentra exclusivamente en las obras de “los filósofos profesionales”. Pero vale la pena mencionar otra tesis, distinta de la tesis filosófica pero relacionada con ella, que no comparte ese carácter altamente técnico. Ésta es la tesis de que cualquier adscripción de un deseo a un agente determinado se puede reformular de la siguiente manera: “*A* quiere que *p*”, donde *p* ocupa el lugar de una oración completa. Según esta tesis, por ejemplo, en lugar de “*A* quiere un platillo de lodo”, podríamos escribir “*A* quiere que él mismo tenga un platillo de lodo”, y en lugar de “Quine quiere una balandra”, podríamos *tal vez* escribir “Quine quiere que él mismo esté librado del estado de falta de balandrasidad”. La relación entre las dos tesis es, a primera vista y en términos muy toscos, que la verdad de la tesis no técnica es una condición necesaria mas no suficiente de la verdad de la tesis filosófica.

⁹ Cfr. Platts, *Moral Realities*, pp. 20–27.

Ahora bien, la tesis no técnica no es tan evidente como suele parecer. Hay que pensar en el caso donde Quine, ahora el dueño orgulloso de una balandra, quiere también otra balandra; hay que pensar en el caso donde lo que quiere Quine no es ninguna balandra existente pero donde no cualquier balandra satisfaría su deseo; y hay que pensar en el caso donde Quine comparte con Prufrock el deseo del amor. Pero lo que *yo* quiero en este momento es considerar la tesis filosófica, la tesis de que los deseos son actitudes proposicionales.

Según una interpretación influyente, entre los filósofos que han rechazado esta tesis se encuentra Hume. Y es verdad, como indica Anthony Kenny, que Hume dice lo siguiente:

Una pasión es una existencia original o, si se quiere, una modificación de existencia, y no contiene ninguna cualidad representativa que la convierta en una copia de alguna otra existencia o modificación. Cuando estoy encolerizado, poseo realmente la pasión, y en esa emoción no tengo una referencia a algún otro objeto, igual que cuando estoy sediento o enfermo o tengo más de cinco pies de altura.¹⁰

Pero todo depende de cuál sea la mejor manera de entender la frase “una copia de alguna otra existencia o modificación”. Un indicio surge de lo que Hume nos dice inmediatamente después del pasaje que Kenny cita:

Es imposible, por tanto, que esta pasión pudiera oponerse a la verdad y a la razón o estar en contradicción con ellas, ya que esta contradicción consiste en el desacuerdo de las ideas, consideradas como copias, con los objetos que representan.

¹⁰ *A Treatise of Human Nature*, ed. Selby-Bigge, Oxford, 1958, p. 415; *cfr.* Kenny, *Action, Emotion and Will*, Londres, 1963, p. 25, n. 1. He criticado la interpretación de Kenny en otros lugares (por ejemplo, *Moral Realities*, cap. 4). En este ensayo solamente pretendo añadir un pequeño punto nuevo en favor de esa crítica anterior.

Es decir: a primera vista, la conclusión que saca el propio Hume es que no se pueden evaluar las pasiones, tales como los deseos, ni en términos de verdad-falsedad ni en términos de racionalidad-irracionalidad. Y cuando Hume vuelve más tarde en su *Tratado* a este argumento, lo aclara así:

La razón consiste en el descubrimiento de la verdad o la falsedad. La verdad o la falsedad consisten en un acuerdo o desacuerdo ya sea con las relaciones *reales* de ideas, o con la existencia *real* y los hechos [...] Ahora bien, es evidente que nuestras pasiones, voliciones y acciones no son susceptibles de tal acuerdo o desacuerdo.¹¹

Es decir: los objetivos (o blancos) de nuestros deseos, como los objetivos de todos nuestros poderes activos, no son ni “relaciones *reales* de ideas” ni “existencias *reales*”. Los objetivos de nuestros deseos no son “relaciones *reales* de ideas” porque nuestros deseos están dirigidos al mundo de las “realidades”, no al mundo “extracausal” de las ideas; y los objetivos de nuestros deseos no son “existencias *reales*” porque nuestros deseos están dirigidos a la modificación de las realidades, no a su representación.

Es verdad que, entendida así, la tesis de Hume combina dos elementos que debemos distinguir: la idea de que la base de la distinción entre los deseos y las creencias es la diferencia entre sus respectivas “direcciones de adecuación” en relación con el mundo empírico¹² y la idea de que se puede explicar la “dirección de adecuación” característica de los deseos en los términos de la concepción hecha y derecha de los deseos como poderes activos. También es verdad que uno podría preocuparse por el chamaco que le

¹¹ Hume, *op. cit.*, p. 458.

¹² *Cfr.* Platts, *Sendas del significado*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México, 1992, pp. 369–370; de la bibliografía secundaria que esta discusión ha provocado, véase especialmente I.L. Humberstone, “Direction of Fit”, *Mind*, no. 101, 1992.

dice a su novia: “eres todo lo que quiero”. Sin embargo, no obstante las perplejidades que podría ocasionar el descuido de Hume en la distinción entre una proposición y sus componentes,¹³ me parece más claro que nunca, pensando en su énfasis sobre las “existencias *reales*”, que Hume no es un miembro del bando de los filósofos que niegan la tesis de que los deseos son actitudes proposicionales. Más bien, según su teoría el *objeto* de la *actitud* de desear en todo caso específico será alguna proposición, alguna “idea”, por cuanto el *objetivo* del *estado* de deseo nunca será ninguna “existencia *real*”.

Es verdad que, según la interpretación de Kenny, al igual que según mi interpretación, Hume debe adherirse, por consiguiente, al primer elemento del conjunto de opiniones sobre los deseos que mencioné al principio: el elemento que postula una separación total entre los deseos y la razón. Pero la explicación de esa consecuencia es diferente de acuerdo con la interpretación favorecida. En la interpretación de Kenny, la consecuencia es inmediata: si el objeto de un deseo no es ninguna proposición, la cuestión de su racionalidad, como la cuestión de su verdad, no puede presentarse. En mi interpretación, la explicación es más compleja. Dadas las ideas de Hume sobre las relaciones causales y las relaciones racionales —dadas a su vez sus ideas sobre los “campos apropiados” de las facultades de razón y de pasión—, Hume no puede tener ninguna idea coherente de *causalidad razonable* (de la relación de *dar lugar a*, “*to give rise to*”).¹⁴ Su intento de reconciliar el papel causal de los estados mentales con el papel de “racionalización” de los contenidos proposicionales de tales estados resulta ser

¹³ Cfr. D.F. Pears, “Hume’s Empiricism and Modern Empiricism”, en Pears (comp.), *David Hume: A Symposium*, Londres, 1963, pp. 11–30.

¹⁴ Cfr. Platts, “Hume and Morality as a Matter of Fact”, *Mind*, no. 97, 1988.

un fracaso total. Por lo tanto, para Hume no tiene sentido la mera idea de que suceden procesos de razonamiento dentro del mundo natural; y si esa idea general es ininteligible para él, también lo es la idea más específica de que suceden tales procesos dirigidos a la evaluación o a la modificación de nuestros deseos.

También es verdad que, según la interpretación de Kenny, al igual que según mi interpretación, Hume debe rechazar el uso de los conceptos de *una acción intencional* y de *una razón para actuar*. (En realidad no es nada claro que Hume utilice esos conceptos.) Pero de nuevo la explicación de esa consecuencia es diferente de acuerdo con la interpretación preferida. Según mi interpretación, como acabo de indicar, Hume no puede tener ninguna idea coherente de causalidad razonable; pero la idea de causalidad razonable es un componente esencial de los conceptos en cuestión. En la interpretación de Kenny, la dificultad es otra. A primera vista, una condición necesaria de todo uso coherente del concepto de una acción intencional o del concepto de una razón para actuar es la siguiente: que los contenidos proposicionales de las creencias del agente engranen o traben con los contenidos proposicionales de sus deseos. Es de esta manera, por ejemplo, como podemos conseguir *la* descripción de una acción de acuerdo con la cual la acción *es* intencional. Pero evidentemente si Hume niega que los deseos son actitudes proposicionales, no puede emplear este modelo de determinación de la descripción pertinente de la acción. Y si no tiene ningún otro modelo lógicamente limpio de esa determinación, Hume debe abandonar el uso de los conceptos en cuestión.

5. *El objeto de deseo: Russell*

He tratado de mostrar que, aun cuando Hume acepte los primeros dos elementos del conjunto de opiniones sobre

los deseos que mencioné al principio, no acepta el tercer elemento: él no niega que los deseos sean actitudes proposicionales. Ahora quisiera examinar las ideas de otro filósofo sobre este tema: un filósofo que, no obstante su ubicación general dentro de la tradición humeana, sí sostiene que los deseos no son actitudes proposicionales. Me refiero a Russell: mejor dicho, con las precauciones debidas, me refiero al Russell de *The Analysis of Mind*.¹⁵

Para entender lo que *este* Russell quiere decir cuando rechaza la tesis de que los deseos son actitudes proposicionales, será útil primero examinar brevemente sus ideas sobre las creencias. Su análisis contiene tres elementos:

- (i) La *actitud* de creer (*the believing*): “un sentimiento efectivamente experimentado”, “un cierto sentimiento o complejo de sensaciones vinculado al contenido creído”. Parece que en algunas circunstancias, como la embriaguez, “el sentimiento de creencia existe desvinculado, carente de su relación usual con un contenido creído”. Cuando esto sucede, “el sentimiento de creencia [...] nos lleva generalmente a buscar un contenido al cual vincularlo”.
- (ii) El *contenido* de la creencia: éste tiene que consistir en “sucesos actuales en la persona que cree”, “puede determinarse con entera precisión si conocemos los contenidos de [su] mente en el momento”.
- (iii) El *objetivo* de la creencia: “el hecho particular que hace que una creencia dada sea verdadera o falsa”. El objetivo de una creencia “en general deriva en cierta manera de los significados de las palabras o imágenes que figuran en su contenido”.

¹⁵ Londres, 1921; todas las citas en el texto provienen de los capítulos sobre los deseos y las creencias.

Ahora bien, para Russell el contenido de una creencia “puede consistir solamente en palabras o solamente en imágenes o en una mezcla de ambas cosas o en una o ambas unidas con una o más sensaciones”. (El contenido tiene que incluir por lo menos una palabra o una imagen: no puede consistir solamente en sensaciones.) En la lógica, según Russell, “una proposición es una serie de palabras [...] que expresa el tipo de cosa que puede ser afirmado o negado”; pero podemos ampliar su uso “a fin de abarcar los contenidos-imagen de las creencias que consisten en imágenes”. De esta manera “podemos identificar las proposiciones en general con los contenidos de creencias reales y posibles, y decir que son las proposiciones las que son verdaderas o falsas”.

Llegado a este punto, bien podríamos suponer que Russell procederá a señalar la consecuencia inmediata de que los objetos de los deseos no son proposiciones. Pero no lo hace. (Si lo hubiera hecho habría cierto parecido entre sus argumentos y los argumentos de Hume.) Russell no lo hace porque la tesis que quiere sostener acerca de los deseos no depende del uso “correcto” de la palabra “proposición”.

Su tesis sobre los deseos es “una revocación casi completa de la opinión irreflexiva corriente”, una opinión que Russell expresa así:

Es natural considerar el deseo, en su esencia, como una actitud hacia algo que es imaginado, no real; este algo se llama el *fin* o el *objeto* del deseo, y se dice que es la *finalidad* de toda acción que resulta del deseo. Pensamos acerca del contenido del deseo como si fuera exactamente igual al contenido de una creencia, en tanto la actitud asumida respecto del contenido es diferente. De acuerdo con esta teoría, cuando decimos: “Espero que llueva” o “Creo que lloverá”, expresamos, en el primer caso, un deseo, y en el segundo, una creencia, con un contenido idéntico, a saber, la imagen de la lluvia. Sería fácil decir que, tal como la creencia constituye

una clase de sentimiento en relación con ese contenido, el deseo constituye otra.

Frente a esta opinión supuestamente común y corriente, Russell invoca la existencia de dos fenómenos que son problemáticos desde el punto de vista de esa opinión y luego ofrece una concepción totalmente distinta de los deseos, una concepción motivada precisamente por la existencia de los dos fenómenos problemáticos invocados.

Los dos fenómenos ponen de manifiesto el rasgo más atrevido de su discusión: su intento de combinar algunas ideas de la teoría del psicoanálisis con algunas ideas de la psicología conductista. El primer fenómeno es la gran frecuencia con que en las vidas de los seres humanos suceden acciones con base en los deseos inconscientes, donde el hecho de que los deseos sean inconscientes *no* es el resultado de ningún proceso de autoengaño. Russell da un ejemplo maravilloso —y maravillosamente característico de él— de este fenómeno:

Por ejemplo, tenemos un impulso que nos lleva a causar dolor a los que odiamos; creemos por ello que son malvados y que el castigo los corregirá. Esta creencia nos permite actuar bajo el impulso de causar dolor, en tanto que creemos actuar motivados por el deseo de hacer a los pecadores arrepentirse. Es por esta razón que la ley criminal ha sido en todas las épocas más severa de lo que sería si realmente la inspirara el impulso de mejorar al criminal [...] La mayoría de la gente, al pensar en el castigo, ha tenido tan poca necesidad de ocultarse a sí misma sus impulsos vengativos como de ocultarse el teorema exponencial.

Pero quizá este fenómeno no sea una dificultad insuperable para la opinión supuestamente corriente y moliente acerca de los deseos. Quizá, por ejemplo, aun cuando aceptemos la teoría de Russell sobre la naturaleza de las proposiciones, podríamos decir que, en un caso de este tipo, el objeto del

deseo es la proposición que figuraría en la mente del agente si su deseo se elevara a la conciencia. Y tal vez sea por esta razón que Russell invoca su segundo fenómeno.

Tanto Russell como Hume quieren quitar lo falso y legendario de la idea de que el rasgo distintivo del ser humano es su racionalidad. Hume intenta lograr su propósito mediante la castración de la racionalidad humana: mejor dicho, mediante la demostración de que la racionalidad humana es un eunuco.¹⁶ Entre Hume y Russell se interpone Darwin. Russell intenta lograr su propósito mediante el estudio comparativo de los seres humanos y los (otros) animales:

El estudio de los animales [...] constituye, en muchos respectos, la mejor preparación para el análisis del deseo [...] Siglos de presunción humana han construido un mito tal respecto de nuestra sabiduría y virtud, que cualquier intromisión del mero deseo científico de conocer los hechos provoca el resentimiento de los que se adhieren a ilusiones confortables. Pero a nadie le preocupa si los animales son virtuosos o no, y nadie tiene la ilusión de creer que sean racionales.

Empleando esta estrategia, y restringiéndose a la consideración de la “conducta” de los otros animales, Russell presenta su teoría del deseo de la siguiente manera:

Un suceso mental de cualquier clase [...] puede ser causa de una serie de acciones que continúan, a menos que sean interrumpidas, hasta que se logra un estado de cosas más o menos determinadas. Llamamos a tal serie de acciones un “ciclo de conducta” [...] La propiedad que provoca un ciclo tal de sucesos se llama “incomodidad”: la propiedad de los sucesos mentales en los que termina el ciclo, “placer” [...]

¹⁶ *Cfr.* Barry Stroud, *Hume*, Londres, 1977, cap. 1. [Traducción al español: *Hume*, trad. de Antonio Ziri6n, Instituto de Investigaciones Filos6ficas/UNAM, M6xico, 1986.]

El ciclo finaliza en una condición de quietud, o en una acción tal que tiende sólo a mantener el *status quo*. El estado de cosas en que se logra esta condición de quietud se llama la “finalidad” del ciclo, y el suceso mental inicial que implica incomodidad se llama un “deseo” del estado de cosas que trae la tranquilidad.

El punto detrás de esta teoría se deja ver claramente en un ejemplo que Russell menciona antes:

Los pájaros se aparean, construyen un nido, ponen huevos en él, se echan sobre ellos, alimentan a sus pequeños y cuidan de ellos hasta que están plenamente desarrollados. Es absolutamente imposible suponer que esta serie de acciones, que constituye un ciclo de conducta, se halle inspirada en previsión alguna del fin, por lo menos la primera vez que se ejecuta. Debemos suponer que el estímulo que lleva a la ejecución de cada acto es un impulso desde atrás, no una atracción desde el futuro.

Pero si no es necesario atribuir a esos pájaros ninguna “actitud” dirigida a ningún “objeto de deseo” —si incluso es “imposible” hacerlo, si es “imposible” creer que tengan alguna idea del propósito (*the purpose*)— ¿por qué hacerlo en el caso de los seres humanos? ¿Por qué nos empeñamos en creer que nuestros deseos son actitudes proposicionales, que tienen objetos (y no meramente propósitos)?

Russell nos ofrece una explicación, mas no una justificación, de nuestra terquedad en términos del papel que desempeña nuestra “conciencia”: “cuando un animal es reflexivo, como algunos hombres, llega a pensar que ha tenido en su mente la situación final durante [el ciclo de conducta]”. Los seres humanos —por lo menos los pocos que son reflexivos— no solamente tienen deseos sino también creencias acerca de sus deseos: creencias acerca de qué objetos pondrán fin a sus estados de deseo. Pero ahora debemos acordarnos de la moraleja de la teoría psicoanalítica,

de la gran frecuencia con que tales creencias están equivocadas. Al tener una novia, un chamaco cree que se acabará su estado de deseo —pero resulta que no. La sugerencia de Russell podría entonces expresarse de la siguiente manera: en sus aspectos esenciales, la problemática de nuestro chamaco frente a sí mismo es idéntica a la problemática de un ornitólogo frente a alguna conducta enigmática de sus pájaros predilectos cuyo “propósito” no ha logrado descifrar. Y luego, para concluir, tenemos la siguiente “definición”: “se dice que un deseo es ‘consciente’ cuando está acompañado por una creencia verdadera respecto del estado de cosas que traerá tranquilidad; de otra manera, es ‘inconsciente’”.

En nombre de Russell dije que las problemáticas de nuestro chamaco y del ornitólogo son idénticas en sus aspectos esenciales. Por supuesto, hay muchas diferencias entre ellas; Russell menciona dos. Primero, “una creencia de que algo es deseado posee a menudo una tendencia a producir el mismo deseo en el que se cree”. Y segundo, en los casos de “deseos [...] demasiado vastos como para realizarlos con nuestros propios esfuerzos”, “se encuentra que una parte considerable de la satisfacción que estas cosas nos causarían si se cumplieran puede alcanzarse por un procedimiento mucho más fácil, que consiste en creer que están o llegarán a estar realizadas”. Con arreglo a la forma de la creencia deseada, este deseo de creer “se llama vanidad, optimismo o religión”.

Ahora bien, esta teoría extraordinariamente interesante ha recibido muy poca atención en el pasado próximo.¹⁷ Pero, no obstante unos errores de detalle en la exposición de Russell, no es nada fácil refutarla en principio. Primero, como he tratado de indicar, a pesar de las apariencias la

¹⁷ Sin embargo, *cf.* Kenny, *op. cit.*, pp. 101–111, y David Pears, “Russell’s Theory of Desire”, en su *Questions in the Philosophy of Mind*, Londres, 1975, pp. 251–271.

teoría no depende de las ideas de Russell sobre la naturaleza de las proposiciones. Lo que pretende mostrar la teoría es lo siguiente: que la imputación de un deseo a un animal, humano o no, no requiere en general la imputación al mismo animal de ninguna idea del “propósito” del deseo, de ninguna idea acerca de qué objeto acabará con su estado de deseo. Y si esto es correcto, queda excluida toda teoría de los deseos como actitudes proposicionales que pretenda conectar la cuestión de la proposición pertinente con la cuestión de las ideas del sujeto. Segundo, no es nada claro que el fenómeno de reflexión *sobre* los deseos meta en apuros a la teoría de Russell. Es verdad que el pensamiento sobre los deseos y sus “propósitos” presupone la posesión de los conceptos pertinentes; pero para esta teoría esos conceptos forman parte exclusivamente de los contenidos de las creencias e hipótesis acerca de los deseos, no forman parte alguna de los contenidos (inexistentes) de los deseos mismos. Y no es nada claro que haya alguna forma de reflexión *sobre* los deseos que la teoría no pueda acomodar de esta manera.

Sin embargo, hay un tipo de pensamiento en el cual *se entremeten* los deseos y que resulta bastante más problemático para la teoría de Russell: la deliberación práctica. Hemos visto en relación con la interpretación de Hume que Kenny nos ofrece que el rechazo de la tesis de que los deseos son actitudes proposicionales vuelve problemático el uso de los conceptos de una razón para actuar y de una acción intencional. Ahora la dificultad aquí podría expresarse así: si los deseos no tienen ningún objeto, los contenidos de las creencias de un agente evidentemente no podrían engranar con los contenidos *inexistentes* de sus deseos. Es verdad que un agente reflexivo podría llegar a tener una creencia acerca del “propósito” de un deseo suyo; pero para que tal creencia dé lugar a alguna acción intencional dirigida a la satisfacción del deseo, es necesaria

la presencia de otro deseo con un contenido específico, por ejemplo, el deseo de que el primer deseo esté satisfecho. Pero *ex hypothesi* no hay ningún deseo de este tipo. Por lo tanto, ni siquiera el agente que piensa sobre sus deseos y los “propósitos” lo hace intencionalmente: es reflexivo *por instinto*.

Probablemente Russell aceptaría estas consecuencias de su teoría; por lo menos se las ingenia para evitar el uso de los conceptos en cuestión. En su discusión sobre los deseos nos dice por ejemplo:

Las acciones que constituyen el [ciclo de conducta] no deben ser puramente mecánicas, esto es, deben ser movimientos corporales en cuya causación se hallen implicadas las propiedades especiales del tejido nervioso.

Y en su discusión sobre las creencias nos dice lo siguiente:

Nos proponemos definir hipotéticamente “creencia” atribuyéndole una [...] clase diferente de eficacia causal, a saber, la eficacia en el causar movimientos voluntarios. (Los movimientos voluntarios son los movimientos vitales que se distinguen de los movimientos reflejos porque implican el funcionamiento de los centros nerviosos superiores.)

Además sospecho que Russell tiene una gran intuición: la intuición de que la teoría psicoanalítica debe evitar el uso del concepto de una acción intencional, por lo menos en su descripción de los efectos en términos de “conducta” de los deseos inconscientes. Pero mi conclusión es más cautelosa: sería más fácil para nosotros compartir el mentís que Russell da a la tesis de que los deseos son actitudes proposicionales si tuviéramos algún argumento que demostrara la imposibilidad de la acción intencional.

Recibido: 27 de octubre de 1993

SUMMARY

1. In the paper “Distinguished Desires”, Mark Platts examines three basic, widely spread opinions about desires:

- (i) Desires are not susceptible of a reasonable evaluation nor can be a product of reason.
- (ii) Desires are active powers, internal forces which prompt the agents to act.
- (iii) Desires are not propositional attitudes.

2. Adopting the first opinion has carried along several consequences in all realms of our life, particularly in the socio-political one. But Platts fights that conception of desire as something immune to reasonings: he thinks that there are ways of reasonably supporting judgements about desires. Take the desire of power for example; we can come to notice that in order to satisfy such a desire it is necessary to adopt a “political way of life”, and that this in turn seems to require a lack of sensibility towards genuine moral concerns and a disposition to give up one’s own convictions. These considerations, Platts suggests, might be taken as a support —and indeed a reasonable one— for some judgement about the desire of power. A reasonable evaluation about the desire of power can thus take place. Whether those considerations could possibly have some bearing on the actions of a person who has the desire is another matter.

3. In order to combat the extended view of desires as active powers, Platts endorses Thomas Reid’s critique of several ideas related to this conception in its philosophical expression. First, Reid notices that one who adopts the view that every intentional action is prompted by a desire —a motive, in Reid’s terms—, and that when there are “contrary motives” the strongest must be the one which determines the agent to act, is comparing motives and actions with ordinary causes and effects. A serious difficulty with such a comparison is that, on Reid’s own words, “nothing is left to the agent, but to be acted upon by the motives”. Secondly, he sees that this model of human action is in need of some notion of the comparative intensity of desires, in the light of which the thesis that “when there are contrary

motives, the strongest must prevail” is either trivial or empirically false. Thirdly, Reid detects a difficulty with those cases in which there is no motive on the other side and the only one available must dictate the action: this, he claims, would lead us to deny “such thing as willfulness, caprice or obstinacy among mankind”.

4. Platts examines the rejection of the thesis that holds that desires are propositional attitudes. Hume is traditionally interpreted (Kenny is the best example) as maintaining this third conception of desires, for he writes that a passion or desire is “an original existence” which “contains not any representative quality”, and that this is why passions cannot be opposed by reason, since the objects of reason are “ideas, consider’d as copies, with those objects, which they represent”. The targets of our desires, on the other hand, are not any “*real* relations of ideas” nor “*real* existences”. As Platts reads Hume, this is so because our desires are directed to the world of realities, even though they do not purport to represent it but to modify it.

Nevertheless, Platts does not conclude, as Kenny does, that Hume denies the propositional character of desires. Rather, in Hume’s theory, the object of the *attitude* of desire shall be, indeed, some “idea” or proposition, whereas the objective of the *state* of desire shall never be some “real existence”. It may now be inferred (although not in a straightforward way) that Hume should agree with the thesis that desires are isolated from reason. “Given Hume’s ideas on causal relations and rational relations —Platts writes— Hume cannot have any coherent idea of *reasonable causation* (of the relation of *giving rise to*).” It will be impossible for him to reconcile the causal role of mental states with the rationalization role of the propositional contents of those states. Thus, Hume has to render as senseless the idea of a process of reasoning taking place within the natural world; consequently, for him there cannot be a process of reasoning directed to evaluate or modify the desires, “original existences”, one happens to have.

5. The last philosopher that Platts takes into consideration is the Bertrand Russell of *The Analysis of Mind*, who does maintain a non-propositional theory of desires. First of all, Platts considers it convenient to take a look at Russell’s ideas on beliefs. In

his analysis, a belief has three elements: the attitude of believing, “an actual experienced feeling”; the content of the belief, which consists in “present occurrences in the believer”; and the objective of the belief, “the particular fact that makes a given belief true or false”. Now, the contents of the beliefs, Russell claims, might be identified with propositions, although from this he does not derive that the objects of desires are not propositional. His argument against the conception of desires as propositional attitudes (which he supposes to be a “common sense” opinion) is of another kind: he invokes the existence of two phenomena which challenge that conception, to wit, the frequency with which human beings act upon unconscious desires, on the one hand, and, on the other, the fact that non-human animals act from mere “impulsion[s] from behind”, not from “attraction[s] from the future”; and if non-human animals do not have purposes, why should we believe, in spite of Darwin, that human beings do have them?

Russell thinks that our faith in rationality is inspired by the fact that humans usually have beliefs *about* their own desires, about which objects would satisfy such desires. He then sketches a theory that tries to prove that attributing a desire does not require attributing beliefs about that same desire (unconscious desires are, by definition, desires lacking any kinds of beliefs about them). Those beliefs are to be separated from the desire itself, which therefore proves to be non-propositional.

Even though beliefs about desires do not seem to represent a problem for Russell’s theory, Platts finds that practical deliberation poses a serious difficulty for it. Take the concepts of a reason to act and of an intentional action: if desires do not have objects, the contents of an agent’s belief could never link with the in-existent contents of that agent’s desires. A belief could not give rise to an intentional action directed to satisfy some given desire in the absence of another specific desire with some specific content, *i.e.*, the desire to have the first desire satisfied. Russell is cautious and avoids the use of such problematic concepts, but the truth is that the concept of intentional action is not so easily dispensable.

[*Laura Lecuona*]