

ERROR DE No. 1 DE PAGINA

12



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Facultad de Filosofía y Letras



TRES TEORIAS CAUSALES DE LA ACCION:
HUME, MILL Y DAVIDSON

T E S I S
Que para obtener el Título de:
LICENCIADA EN FILOSOFIA
p r e s e n t a

LAURA LECUONA GONZALEZ

DIRIGIDA POR LA MTRA. MARGARITA M. VALDES

México, D. F.

Marzo 1994

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi abuela Alicia Molina de González Calzada

ÍNDICE GENERAL

RECONOCIMIENTOS	5
INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO I: HUME Y LA IDEA DE CAUSALIDAD	15
1. Las percepciones	17
2. La asociación de ideas	28
3. Las relaciones	31
4. La causalidad y la idea de conexión necesaria	35
5. El origen de la idea de conexión necesaria	38
CAPÍTULO II: HUME Y SU TEORÍA CAUSAL DE LA ACCIÓN	43
1. Evidencia moral	44
2. Las pasiones: causas de la acción	50
3. El argumento humeano contra el factualismo moral y la doctrina del aislamiento	57
4. Dos interpretaciones de la doctrina del aislamiento: Barry Stroud y Mark Platts	60
4.1. La lectura de Stroud	60
4.2. Problemas con la interpretación de Stroud	63
4.3. La propuesta de Platts	65
5. Libertad y necesidad: el proyecto reconciliador de Hume	71
CAPÍTULO III: JOHN STUART MILL, HEREDERO DE UN PROBLEMA	79
1. Hume y Mill frente a la causalidad: coincidencias y diferencias	79
2. El análisis condicional de los enunciados causales singulares y la crítica de Davidson a Mill	86

3. Mill: la explicación de la acción	92
4. Libertad y determinismo	96
5. Las objeciones de Alan Ryan a la propuesta compatibilista	101
6. Otros problemas para Mill	105
CAPÍTULO IV: DONALD DAVIDSON Y SU EXPLICACIÓN CAUSAL DE LAS ACCIONES	113
1. Las relaciones causales: Davidson y Hume	113
2. Causas de la acción intencional	117
3. Causas de sucesos físicos y causas de acciones	121
4. La crítica de Moya a Davidson	125
5. Un problema para la teoría causal davidsoniana de la acción: la libertad de la voluntad	129
6. La insuficiencia de la concepción davidsoniana de la libertad	135
CONCLUSIONES	139
BIBLIOGRAFÍA	145
OTROS TRABAJOS CONSULTADOS	148

RECONOCIMIENTOS

Esta tesis fue escrita en su mayor parte mientras estuve en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, siendo León Olivé su director, como becaria del Proyecto de Investigación sobre Actitudes Proposicionales (D.G.A.P.A. IN60091), apoyado en dos años consecutivos (1991–1993) por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM. Los investigadores miembros de ese proyecto fueron Raúl Orayen, Margarita Valdés, Olbeth Hansberg, Salma Saab, Carlos Pereda y Guillermo Hurtado. Las discusiones de nuestro seminario de los lunes fueron siempre enriquecedoras, pero considero aún más importante el solo hecho de haber estado cerca de todos ellos a la vez y de haber contado con su apoyo y ejemplo. Mención aparte merece Olbeth Hansberg, en cuyo seminario sobre filosofía de la acción se consolidó mi inclinación hacia los problemas que aquí se tratan. No está de sobra comentar que ella fue la primera mexicana que se interesó por la filosofía de Donald Davidson, razón de más para estarle agradecida. Mark Platts ha sido otro maestro absolutamente determinante en mi formación: con él aprendí, y sigo aprendiendo, a pensar de otro modo sobre la moralidad.

Mi mayor reconocimiento, sin embargo, es para Margarita Valdés, mi asesora de tesis. Desde que ingresé al Instituto de Investigaciones Filosóficas, en 1990, estuve prácticamente a su cargo. Con ella supe dar un cauce a mis inquietudes y entendí que trabajar dentro de la filosofía requiere de paciencia —aunque todavía no cuento yo con la suficiente—. Sin la orientación de esta mujer excepcional, sin su asesoría invaluable, sin su estímulo, sin su apoyo casi incondicional,

esta tesis sencillamente no sería: ella y su dedicación fueron, como diría Mill, una parte indispensable de su causa. Aun así, como es de suponerse, cualquier deficiencia de este trabajo se debe exclusivamente a mis propias limitaciones.

Laura Lecuona

Enero de 1994

FALTA PAGINA

No. 7 a la 8

INTRODUCCIÓN

La elaboración de este trabajo fue inicialmente motivada por una estupefacción: ¿por qué algunas personas no actúan de acuerdo con sus propias convicciones?; ¿cómo puede ser que alguien sin el afán de mentir afirme tener determinadas creencias y deseos y que al mismo tiempo sus acciones revelen justamente lo contrario?; ¿de qué manera explicar desde un punto de vista filosófico esta incongruencia entre lo que la gente piensa y lo que la gente efectivamente hace? Aristóteles observó el fenómeno y lo bautizó con el nombre de *akrasía*; hoy en día lo conocemos también como “debilidad de la voluntad”. La rama de la filosofía que lo trata como un problema genuino es la filosofía de la acción.

Algunos autores piensan que quienes, por así decirlo, sufren debilidad de la voluntad son en algún sentido irracionales, pues no actúan conforme a razones: obran, se afirma, en contra de su mejor juicio. Otros pensadores, dueños de una mayor sensibilidad filosófica, no creen que la *akrasía* se limite a ser un conflicto psicológico de unos cuantos individuos, sino que la consideran como un fenómeno que plantea un reto a toda teoría de la acción que tenga a las razones de los sujetos como causas de sus acciones.

Para estudiar y comprender a fondo el problema de la *akrasía* y sus implicaciones filosóficas es pues necesario comenzar por el principio y repasar lo sostenido por las teorías causales de la acción. De esta manera, aquello que aspiraba a ser una tesis sobre la debilidad de la voluntad se convirtió en un trabajo preparatorio —indispensable,

por lo demás— que atiende a los temas y preguntas a la base de mi interés original.

Ahora bien, para abordar el tema de la causalidad de las acciones es necesario detenerse en el concepto mismo de causalidad, lo cual irremediablemente nos remite a David Hume. En consecuencia, en el primer capítulo de este trabajo se hace una exposición detallada del análisis humeano de la idea de causalidad. ¿Qué significa el enunciado singular “*a* causó *b*”? se pregunta Hume; ¿exactamente en qué consiste esa “conexión necesaria” que atribuimos a los sucesos particulares que creemos causalmente relacionados?; ¿en qué clase de percepción se origina la idea de causalidad?

Interesado en construir una “ciencia de la naturaleza humana”, Hume más adelante no sólo investigó si acaso el concepto de causalidad que aplicamos a los fenómenos del mundo físico es igualmente pertinente para el ámbito del quehacer humano, sino que también indagó por las propias causas de las acciones y dedicó todo un libro de su *Tratado sobre la naturaleza humana* a las pasiones o, como dirían los contemporáneos, los deseos. En el segundo capítulo de esta tesis se aborda, por una parte, la manera como Hume explica la causación de acciones a partir de las pasiones, y, por otra parte, se examina la concepción humeana de la moralidad, por ser éste un tema relacionado directamente con el anterior. Hume piensa que la acción moral no es una acción estrictamente racional, sino una acción que, como todas las acciones, está dictada por alguna pasión ajena a la facultad del entendimiento. Al menos dos autores contemporáneos se han detenido a estudiar en detalle este rasgo emotivista de la teoría moral humeana; no quise desaprovechar la oportunidad de ponerlos a dialogar con Hume y de ese modo mostrar la actualidad de este filósofo, así como la vigencia de los problemas que se propuso analizar. Para finalizar ese capítulo se plantea un problema al que ninguna teoría causal de la acción puede sustraerse: la supuesta incompatibilidad entre el determinismo y la libertad, y se examina el intento de Hume por reconciliar ambas nociones.

El capítulo tercero está dedicado a John Stuart Mill, continuador de la tradición empirista británica de la que Hume es paradigma.

Al igual que su antecesor, Mill discute largamente el concepto de causalidad y extiende su aplicación al ámbito humano y social. A su manera, él como Hume defiende la idea de que la "ciencia moral" es tan científica y natural como la ciencia de los átomos y demás partículas; la mente y el comportamiento de las personas no son ajenos a las uniformidades que rigen el universo todo. Desde luego, también Mill tiene algo que decirnos acerca de la libertad. De esta manera, el tercer capítulo aborda la postura de Mill frente a los problemas tratados en los capítulos correspondientes a Hume. Para el caso de Mill también busqué autores contemporáneos que contribuyeran con su estudio y sus críticas al entendimiento cabal de las propuestas y soluciones millianas.

El cuarto capítulo tiene una estructura análoga a la del tercero —y a la del primero y segundo considerados en conjunto—, con sus respectivas secciones referentes a la causalidad, la acción y el problema de la libertad, así como una sección final de cuestionamiento y crítica. Donald Davidson, sin duda uno de los filósofos vivos más importantes e influyentes, obtuvo su formación filosófica dentro del empirismo¹ y, no obstante la gran originalidad de su pensamiento, podemos tomarlo como un sucesor natural de Hume y Mill en los temas que aquí nos conciernen. En efecto, dos de los principales intereses de Davidson son la mente y la acción. Sus artículos sobre estos tópicos son altamente iluminadores y han sido parteaguas de una rama de la filosofía, la filosofía de la acción, que hoy en día está atrayendo la atención de un número creciente de especialistas.

Antes de Davidson, los académicos estaban de acuerdo en que las explicaciones de acciones a partir de las razones por las que fueron realizadas no son un tipo de explicación causal; las razones, se sostenía

¹ Sin embargo, Davidson fue alejándose paulatinamente del empirismo donde se nutrió. Véanse Eynine, 1991, y Moya, 1992, donde se afirma: "[...] Davidson utiliza sin reservas [un] modo de investigación *a priori*, provocando con ello la reacción indignada de los representantes del empirismo y de la filosofía naturalizada. [...] La obra de Davidson no representa [...] únicamente una ruptura con el empirismo, sino también una marcada recuperación de la autonomía de la reflexión filosófica frente al discurso científico." (Moya, 1992: 12-13)

a pesar de las teorías legadas por Hume y Mill, no son causas de las acciones. En 1963, Davidson reaccionó contra esta postura entonces ampliamente compartida y esbozó una teoría causal de la acción cuyas tesis, treinta años después, son la ortodoxia, el punto de partida de múltiples estudios filosóficos sobre la acción. Nuestra comprensión actual de este tema se debe a él en buena medida.

A diferencia de Hume y Mill, Davidson no cree que las acciones, aun cuando no constituyan sucesos ajenos al entramado causal universal, aun cuando en algún sentido sean fenómenos enteramente físicos, puedan ser objeto de estudio de una ciencia estricta, ni reducibles en último término a la física. La psicología, para Davidson, no es ni puede aspirar al título de científica. Esto puede parecer extraño en alguien que sostiene una teoría causal de la acción, pues las causas, como se verá a lo largo de esta tesis, implican regularidades y leyes, leyes que habrán de ser formulables en alguna ciencia. Sin embargo, Davidson niega la posibilidad de que existan leyes estrictas psicofísicas o psicológicas concernientes al ámbito de la conducta, y por ende una genuina ciencia correspondiente. En el capítulo dedicado a este autor intentaré explicar brevemente la manera como él pretende resolver la aparente inconsistencia entre sus tesis (i) las acciones tienen causas; (ii) toda relación causal implica lógicamente la existencia de leyes estrictas; y (iii) la psicología, que estudia las acciones, carece de leyes estrictas.

Confío en que la visión de conjunto de los tres autores elegidos, en un acelerado recorrido por tres siglos de análisis filosófico dentro de una misma tradición, contribuirá a un mejor entendimiento del problema de la causalidad de acciones que si nos hubiéramos limitado a uno solo de ellos. Hume, el punto de partida, puede ser mejor apreciado a la luz de su vigencia patente; Mill, como sucesor empirista que refinó las nociones de causalidad y de libertad, puede ser momentáneamente disociado del desprestigiado utilitarismo y revalorado, en cambio, por su contribución indudable a dos problemas que aún preocupan a las mentes contemporáneas; Davidson, por su parte, no podría ser enteramente comprendido sin hablar de aquellas influencias históricas determinantes.

Este trabajo cumplió el cometido de proporcionar a su autora un panorama de dos problemas que le interesaban, si bien como pasos intermedios para abordar un problema más. Ella espera que, como beneficio adicional, algún improbable lector encuentre en estos temas alguna duda o perplejidad que inspire su propia investigación ulterior.

CAPÍTULO I: HUME Y LA IDEA DE CAUSALIDAD

Mire, sobre eso de llamar al viento silbando, permítame que le diga mi teoría. Las leyes que rigen los vientos no son perfectamente conocidas en realidad. . . , y menos por los pescadores y demás. Vamos a suponer que, en determinadas circunstancias, se ve repetidamente a un hombre o a una mujer de costumbres extravagantes, o a un extranjero, junto a la orilla, a una hora desusada, y se le oye silbar. Poco después se levanta un fortísimo viento; cualquier entendido que sepa observar el cielo o que tenga un barómetro, habría podido predecirlo. Pero las gentes sencillas de un pueblecito pesquero no poseen barómetros y sólo saben cuatro cosas sobre el tiempo. ¿Qué más natural que considerar al personaje extravagante que yo he supuesto como causante del viento, o que él o ella se aferre ávidamente a la fama de poder hacer tal cosa?

M.R. James
en "O Whistle, and I'll Come to You, My Lad"

¿Conocemos realmente las relaciones causales? ¿Qué es lo que percibimos cuando presenciamos, por ejemplo, la ruptura de un cristal a consecuencia de su caída? ¿Acaso encontramos entre nuestras percepciones sensoriales algo que pueda llamarse "causalidad", "cualidad productiva", "conexión necesaria"? Si no es así, ¿cómo adquirimos entonces esa idea de causalidad que en la práctica aplicamos a todos los fenómenos físicos?

La respuesta más novedosa y desafiante a estas preguntas fue proporcionada por David Hume en su *Tratado sobre la naturaleza hu-*

mana y en su *Investigación sobre el entendimiento humano*. El objeto de este primer capítulo es, pues, la explicación de ese concepto de "causalidad". Más que hablar aquí de la relevancia del análisis humeano para la filosofía y las ciencias, o del giro definitivo que dio la discusión de dicho concepto en el siglo XVIII a raíz de la publicación de estas magnas obras, me concentraré en la argumentación y los ejemplos con que Hume defiende su peculiar concepción de la causalidad. En filosofía, los argumentos de un autor resultan, desde luego, más iluminadores e interesantes que la exposición de las solas conclusiones de su teoría o el recuento de las reacciones históricas a sus investigaciones.

Como se sabe, todo el sistema de Hume se fundamenta en su teoría de las ideas, parcialmente heredada de los primeros empiristas británicos y luego refinada por nuestro autor. El análisis humeano de la idea de causalidad es el resultado de su indagación por los *orígenes* de esta idea. Por la importancia de la teoría de las ideas¹ para el resto de la construcción humeana y, en especial, para comprender su concepción de la causalidad, dedicaré la primera sección a exponerla e ilustrarla en detalle.

En la segunda sección me refiero al llamado "principio de asociación de ideas" introducido por Hume para explicar el funcionamiento de la mente humana —en particular nuestra capacidad para formular juicios—, así como para construir "ideas complejas" a partir de "ideas simples". En la sección tercera trato el tema de las relaciones, importante porque la causalidad es para Hume, según veremos, eso que él mismo llama "relación". Por último, en las secciones cuarta ("La causalidad y la idea de conexión necesaria") y quinta ("El origen de la idea de conexión necesaria") se hace uso de los conceptos y principios humeanos previamente formulados. Cómo explica Hume qué es y de dónde proviene la idea de causalidad es el tema central de este capítulo, tema en el que convergen todos los anteriores.

¹ Barry Stroud comenta que quizás ésta no constituía para Hume una teoría propiamente dicha, pues sólo sintetiza "lo que para él era incuestionablemente verdadero acerca de la mente humana". (Stroud, 1986: 33)

1. Las percepciones

Para Hume, todo lo que tenemos en la mente —pensamientos, recuerdos, impresiones, sentimientos— o, en otras palabras, lo que conocemos directa o inmediatamente, son percepciones. Él hace una triple distinción entre las percepciones de la mente: (i) entre impresiones e ideas, (ii) entre ideas simples e ideas complejas y (iii) entre impresiones de la sensación e impresiones de la reflexión.

(i) Concentrémonos primero en la distinción de las percepciones entre *impresiones e ideas*. Todos estarán de acuerdo, dice Hume a sus lectores, en que no es lo mismo sentir el ardor provocado por un calor excesivo que recordar esa sensación, o bien anticiparla. En el primer caso, la sensación de quemadura constituye una impresión; en el segundo, el recuerdo del dolor que previamente experimentamos es una idea o pensamiento.

Impresiones son tanto las sensaciones conectadas con los sentidos como las pasiones y emociones, cuando éstas hacen su “primera aparición en el alma” (*Treatise* I i 1: 1). Se incluyen entre ellas “todas nuestras impresiones más vívidas, cuando oímos, o vemos, o sentimos, o amamos, u odiamos, o deseamos, o queremos” (*Enquiry* II: 12). Las ideas, por su parte, son las percepciones de que somos conscientes cuando, mediante las facultades de la memoria y de la imaginación, reproducimos o anticipamos cualesquiera de las impresiones mencionadas, y sólo se distinguen de éstas por su menor fuerza y su menor vivacidad. Así, por ejemplo, Hume diría que la impresión del tintero que tengo a la vista en este momento es mucho más “fuerte” y “vivaz” que la idea que de él tendré cuando me levante del escritorio y, trayendo a la mente este momento en que escribo, trate de recordar si le puse la tapa o no. Por lo general, dice Hume, es fácil percibir la diferencia entre lo que sentimos y lo que pensamos; esta diferencia equivale precisamente a la distinción entre impresiones e ideas.

La distinción anterior, basada en la relativa fuerza o vivacidad de las percepciones, no está exenta de dificultades. Veamos un par de casos que parecen poner en cuestión la clasificación propuesta por

Hume: cerca de mí hay un reloj de cuerda; en ningún momento he dejado de percibir su sonido característico, pues mis sentidos están abiertos a lo que ocurre a mi alrededor. Sin embargo, como mi concentración ha estado puesta en las ideas que el *Tratado de la naturaleza humana* despierta en mi mente, el ruido de la maquinaria no me impresiona de manera particularmente vivaz. De hecho, las ideas que ocupan mi mente son, en algún sentido, más vivaces que esa impresión. O volviendo al ejemplo del tintero, podemos imaginar que de pronto recuerdo que lo dejé destapado; me angustia pensar que de pronto puede llegar el gato a jugar en mi escritorio y que si derrama la tinta echará a perder un trabajo de seis días. La imagen mental del tintero derramado es francamente más vivaz que las impresiones de cuanto en este momento afecta mis sentidos. ¿Qué diría Hume a esto? ¿Acaso estos ejemplos no muestran que el recuerdo, es decir, la presencia de ideas en la mente, en algunos casos cobra una fuerza extraordinaria que sobrepasa la de cualquier impresión sensible? ¿Y no es cierto que abundan ejemplos semejantes que podrían poner en jaque su criterio de distinción? Por otra parte, el criterio de la fuerza y la vivacidad podría calificarse de metafórico, pues no resulta claro en qué sentido una idea podría “golpear” los sentidos o el entendimiento con más o menos “fuerza”, con más o menos “vivacidad”.

Tratemos de responder con justicia a las dudas expresadas y detengámonos a analizar el ejemplo del tintero. Seguramente Hume diría que si bien el recuerdo es una idea, la angustia que dicha idea provoca en mí es una impresión (impresión del tipo especial que Hume clasificará bajo el nombre de “impresiones de la reflexión”, como veremos más adelante). Lo que es muy fuerte y vivaz no es, pues, mi recuerdo repentino, sino el sentimiento, la impresión de angustia que acompaña ese recuerdo. Si esto es así, el supuesto contraejemplo no hace flaquear el criterio de fuerza y vivacidad. Pero ¿qué ocurre con el otro ejemplo, el de las ideas filosóficas que en determinado momento son más vivaces que el sonido del reloj? En este caso las ideas despertadas por la lectura del *Tratado* no pueden equipararse con impresiones de ninguna estirpe; se trata de ideas, sin lugar a du-

das.² A diferencia del ejemplo del tintero, éste sí pone de manifiesto algunas dificultades inherentes al criterio humeano para distinguir los dos tipos básicos de percepciones (resulta al menos insatisfactorio el hecho de que esta distinción, crucial a su teoría, se base en un criterio que depende meramente de apreciaciones subjetivas).³

Para dar por terminada esta discusión, observemos que tenemos que aceptar junto con Hume que las impresiones particulares tienen cierta cualidad que, en efecto, nos permite diferenciarlas claramente de sus ideas correspondientes (por ejemplo, la impresión de rojo carmín de la idea de rojo carmín). Sin embargo, para lo que no resulta útil el criterio humeano, como se manifiesta en el ejemplo del reloj, es para distinguir la *clase* de las ideas de la *clase* de las impresiones. En otras palabras, no sirve para diferenciar impresiones cualesquiera de ideas cualesquiera, pero sí cumple con el cometido, más restringido, que Hume le asignó.⁴

² El mismo Hume reconoce que se dan algunos casos en los que hay un estrecho parecido entre los respectivos grados de fuerza y vivacidad de impresiones e ideas, pero no lo considera un problema serio.

³ Barry Stroud examina la distinción entre percepciones basada en sus "grados de fuerza y vivacidad" y presenta un ejemplo al que ese criterio sucumbe; en el mismo lugar comenta algunos criterios alternativos que, no obstante, también acarrear complicaciones. (Stroud, 1986: 47-55)

⁴ En adición a este intento de defender mínimamente el criterio humeano de distinción entre impresiones e ideas, conviene decir que subyace a dicha distinción un problema importante. He sugerido la hipótesis de que Hume no aspira a distinguir la clase de las ideas de la clase de las impresiones, en mi afán de salvar su criterio subjetivo, pero no debemos ignorar que debajo de la clasificación de las percepciones se esconde la pregunta acerca de en qué consiste ese sentido de realidad que siempre acompaña nuestras impresiones sensoriales y nos permite saber que, por ejemplo, el libro que tocamos con nuestras manos y vemos con nuestros ojos existe independientemente de que lo veamos o no, mientras que no sucede lo mismo con el recuerdo que persiste una vez que hemos dejado de ver o tocar directamente el libro. El mismo sentido de realidad nos hace reconocer una diferencia clara entre la idea de Pegaso que el mito nos describe y la idea de la cebra que vimos el fin de semana en el zoológico. El binomio impresiones/ideas apunta a una distinción que, en efecto, hay que trazar. Filósofos de nuestros días se han dado a la tarea de buscar un criterio más adecuado (más objetivo) que sirva para determinar la categoría ontológica de lo que experimentamos o sentimos,

Una vez formulada la distinción entre impresiones e ideas, Hume nos invita a considerar junto con él la relación entre unas y otras, así como las cualidades que les son propias. Fuera del grado de fuerza y vivacidad, dice Hume, no encontramos entre ellas ninguna diferencia. Son tan parecidas entre sí, afirma, que “la una parece ser de alguna manera el reflejo de la otra” (*Treatise I i 1: 3*). Sin embargo, acto seguido, Hume somete a prueba la afirmación de que todas las ideas son copias de impresiones previas con las que se corresponden y que las causan.

¿En verdad todas las ideas, sin excepción, tienen una previa impresión correspondiente? ¿Acaso la mente no tiene la capacidad de imaginar cosas nunca vistas, como cuando nos deleitamos en reconstruir mentalmente los rasgos de un personaje que una novela nos describe en detalle? ¿O como cuando pensamos en los elfos que nadie ha visto o en el País de las Maravillas que nunca existió? Todos sabemos que la imaginación es capaz de formar ideas extravagantes que no surgen directamente de experiencias previas. Dice Hume que “lo que nunca se vio u oyó, puede sin embargo concebirse; no hay nada más allá del poder del pensamiento, excepto lo que implica una absoluta contradicción” (*Enquiry II: 13*). Pero si investigamos más de cerca, advierte nuestro autor, descubriremos que a pesar de esa gran libertad imaginativa, el pensamiento no puede rebasar determinados límites: el poder creador de la mente no puede operar sino sobre materiales obtenidos a través de los sentidos y a partir de la experiencia, mezclándolos, transponiéndolos, sobreponiéndolos, aumentándolos o disminuyéndolos (*cfr. Enquiry II: 14*). Estas consideraciones obligan a Hume a introducir una segunda distinción relativa a las percepciones, tanto a las impresiones como a las ideas, a saber, aquélla entre *simples* y *complejas*.

(ii) Las ideas e impresiones simples son las que no admiten análisis o descomposición; las complejas, por el contrario, sí lo admiten, ya

por un lado, y de lo que pensamos, por el otro. La díada sensaciones (objetos no proposicionales)/objetos proposicionales puede considerarse como un resultado teórico de ese esfuerzo.

que se componen de ideas simples.⁵ Cuando se piensa, por ejemplo, en una zapatilla roja, lo que hay en la mente es una idea compleja, como lo prueba el hecho de que la imaginación puede “separar” la idea de zapatilla de la idea de rojo (y luego, si se quiere, uno puede modificarla convirtiéndola en una idea de zapatilla azul), y como lo prueba también el hecho de que nos parece claro que la sola idea de rojo es independiente de la idea de zapatilla roja. Con la idea de rojo, en cambio, no sucede lo mismo: esta idea la podemos agregar a otras, sí, pero no podemos descomponerla en partes o en otras ideas más simples, o concebir en ella mayor simplificación.

La distinción entre percepciones simples y complejas conduce a limitar la afirmación de que todas nuestras ideas son copias exactas de nuestras impresiones, ya que es posible que no todas las ideas complejas se correspondan palmo a palmo con alguna impresión compleja —aunque las ideas simples que integran una idea compleja sí son todas ellas copias de impresiones simples. En cuanto a las percepciones simples se refiere, aquella afirmación sí resiste el examen más minucioso; no hay excepción a la regla de que “toda idea simple tiene una impresión simple que se le asemeja, y toda impresión simple, una idea correspondiente” (*Treatise*. I i l: 3) En otra formulación más explícita: todas las ideas simples se derivan de impresiones simples a las que representan con exactitud. Éste es, en palabras de nuestro autor, el *primer principio de la ciencia de la naturaleza humana*. Nos encontramos, pues, frente a un Hume manifiestamente empirista, en tanto que coloca las impresiones en el origen de todo lo que conocemos.

Hay dos razonamientos que Hume considera suficientes para mostrar que en el origen de toda idea se encuentra una impresión, y para probar que hasta algunas ideas metafísicas⁶ —las más alejadas de

⁵ Barry Stroud no se muestra convencido de que algunas de las ideas que Hume llama “simples” en verdad no admitan mayor simplificación. Tal es el caso de la idea supuestamente simple de una nota musical particular, en la cual es posible distinguir su timbre de su tono. (Cfr. Stroud, 1986: 37-38)

⁶ El objetivo de la obra humeana, según declara su autor, es hacer el examen completo de la categoría ontológica de las diferentes ideas e impresiones (“*how*

las experiencias de donde obtenemos impresiones—, si se examinan bien, se revelan como derivadas de impresiones, como cualesquiera ideas de índole menos oscura.⁷ (i) El primero de los “argumentos” en cuestión (palabra mal empleada por Hume, pues, más que de un argumento, se trata de un reto al lector) es la supuesta imposibilidad de encontrar algún contraejemplo capaz de refutar la tesis sostenida por Hume acerca del origen de las ideas. (ii) El segundo argumento es el siguiente: si fuera falso que todas las ideas simples se derivan de alguna impresión correspondiente, nada impediría que un ciego, por ejemplo, poseyera ideas de los colores, aun sin haberlos visto jamás. Sin embargo, lo cierto es que las personas que carecen de algún sentido carecen asimismo de las ideas que corresponden a las impresiones que se reciben a través de ese sentido en particular. “Un hombre ciego no puede formar noción alguna de los colores, ni un hombre sordo de sonidos” (*Enquiry* II: 15), dice Hume. Tampoco podrá tener la idea de x una persona que nunca ha estado expuesta al objeto capaz de hacer surgir en él la impresión determinada de x . Quien nunca ha bebido vino, por ejemplo, no podrá tener idea del sabor del vino, así como quien nunca ha tenido celos no podrá tener una idea clara de lo que son los celos en carne propia.⁸

they stand with regard to their existence”), así como la investigación acerca de qué impresiones e ideas son causas y cuáles son efectos (*cf. Treatise* I i 1: 4). El examen de las ideas metafísicas es parte crucial de esta empresa, pues al parecer son las que constituyen los casos más difíciles a la hora de rastrear cuáles pueden ser las impresiones que les dieron origen. Alguien podría suponer que las ideas metafísicas son posibles excepciones a la afirmación de que toda idea se deriva de impresiones. Sin embargo, Hume muestra que o bien tales ideas son vacías porque no son causadas por ninguna impresión, o bien tienen un contenido que puede explicarse con base en las impresiones que les dan origen.

⁷ Para ejemplificar, Hume elige la idea de Dios, i.e., la idea de un “ser infinitamente inteligente, sabio y bueno”, y afirma que incluso esta idea sublime surge de impresiones, “al reflexionar sobre las operaciones de nuestra propia mente, y al aumentar, sin límite alguno, las cualidades de bondad y sabiduría” (*Enquiry*: 14); es decir: la idea de Dios no es más que una proyección magnificada de características humanas.

⁸ Alguien podrá decir que sí es posible obtener la idea de celos sin haberlos padecido en carne propia, por ejemplo, a través de la literatura. Leyendo *Otelo*,

Hume mismo, sin embargo, piensa en un posible contraejemplo (*Treatise* I i 1: 5-6, *Enquiry* II: 16) a la multitudada proposición general según la cual todas las ideas simples se derivan de impresiones simples a las que representan con exactitud. Supongamos, dice él, que hay una persona que ha vivido familiarizada con colores de toda clase durante los treinta años de su vida, a excepción de “un particular tono de azul, por ejemplo, con el que nunca ha tenido ocasión de toparse”. Se pregunta Hume si será posible para esta persona producir ella sola, con su propia imaginación, la idea de ese color tan específico. ¿Cuál podría ser la manera de obtener la idea de un color que desconocemos? Hume cree que si se hiciera el experimento de colocar frente a esa persona un cuadro con la imagen de toda la gama de azules, desde los más oscuros hasta los más claros, con excepción del tono que nunca ha visto, “es evidente que percibirá un vacío donde ese tono falta, y se dará cuenta de que en este lugar hay, entre los colores contiguos, una distancia mayor que en cualquier otro”. Es decir, le va a “brincar” la ausencia del color que nunca ha tenido frente a sus sentidos. Hume cree que de esta manera esa persona será, en efecto, capaz de formar por su cuenta la idea del color cuya impresión nunca había experimentado. Sin embargo, nos dice, aunque éste es un auténtico contraejemplo, “es tan singular que difícilmente amerita que lo tomemos en cuenta, y no vale la pena que por él solo alteremos nuestra máxima general”. Hume, pues, no pone en duda la tesis de que todas las ideas se derivan de impresiones, a pesar de haber dado él mismo con un caso que aparentemente muestra la posibilidad de que una idea carezca de la impresión correspondiente. Parece atenerse con resignación al dicho de que la excepción confirma la regla. Para un Hume que por momentos se muestra más científico que filósofo, un solo contraejem-

se dirá, alguien podría “identificarse” con el personaje shakespeariano a tal grado que comprendiera y hasta justificara su célebre crimen. Pienso, sin embargo, que ni siquiera una penetración tan grande reflejaría la vivencia real de los celos genuinos. Considerando otro caso posible, uno puede compadecerse de alguien que sufre penurias extremas sin que su compasión equivalga mínimamente a sentir el sufrimiento real del prójimo.

plo no destruye su teoría general: es más bien como un caso curioso, poco revelador, una simple anomalía, y las teorías científicas, como se sabe, no se rechazan por el solo hecho de presentar anomalías.⁹ En cambio, en un argumento filosófico que aspira a la universalidad la excepción resultaría inaceptable.

Hagamos, pues, un examen más atento del contraejemplo que Hume ha presentado a la mencionada "máxima general" de su doctrina, ya que, no obstante la poca importancia que pretende adjudicarle, bien podría acarrearle consecuencias teóricas graves. Por lo pronto, la objeción podría trasladarse a otros casos en los que se involucren propiedades graduales distintas de las gamas de colores γ , de este modo, los contraejemplos se multiplicarían. Pensemos entonces en el experimento de la gama de colores y concedamos que, en efecto, esta persona puede conseguir elaborar mentalmente la idea de ese particular tono de azul que jamás ha visto. Le es posible gracias a que tiene frente a su mirada colores cuyo tono se aproxima mucho al del color en cuestión; observa los colores contiguos a él en la gama de azules, y mediante una comparación obtiene la idea del color ausente. Advirtamos que sin esta comparación la empresa resultaría imposible: no parece haber experimentos alternativos al modelo que Hume ha diseñado. Ahora bien, pienso que una supuesta idea simple (como es la del color) obtenida tras una comparación de impresiones, de algún modo se asemeja a las ideas complejas. Hemos dicho que tales ideas pueden surgir en la mente, o bien a partir de impresiones complejas que se les parecen, o bien tras mezclar, sobreponer o combinar en la imaginación otras ideas causadas, ellas sí, por impresiones simples a las que representan con exactitud. Por ejemplo, la idea del color a_2 que la persona S formó en su mente mediante la comparación entre las impresiones o entre las ideas de a_1 y a_3 , puede considerarse como una especie de idea compleja en virtud de que tuvo origen, no en una impresión simple, sino en la combinación imaginaria de dos impresiones, o de dos ideas en todo caso. Lo que

⁹ Cfr. Ian Hacking, *Representing and Intervening. Introductory Topics in the Philosophy of Science*. Cambridge University Press, Cambridge, 1983: 1-17.

S hizo fue aumentar el grado de a_1 , a la vez que disminuyó el grado de a_3 ; o bien combinó a_3 con a_1 , y así fue como obtuvo la idea de a_2 sin necesidad de tener la impresión que debía corresponderle. Por lo tanto, esta idea *sui generis* comparte con las ideas simples la característica de no ser susceptible de descomponerse en otras ideas, al tiempo que comparte con las ideas complejas la característica de ser producto de una combinación mental de ideas llevada a cabo por la imaginación.¹⁰

Desde luego, otra forma de evitar las consecuencias indeseables del contraejemplo al que Hume sometió su propia tesis es rechazar mediante un argumento la posibilidad de que una persona en verdad pueda formar una idea exacta del color desconocido. Apliquemos, pues, el mismo modelo de experimento a un ejemplo con sabores: alguien quiere transmitirnos la idea del sabor del helado de vainilla con chispas de chocolate, y para lograrlo nos pide que imaginemos un sabor de vainilla más chocolate; y bien, tratamos de saborearlo mentalmente. No es seguro que la idea adquirida sea igual a la que obtendríamos si hubiéramos comido el helado. En otras palabras, resulta dudoso que la idea que adquiramos sea una reproducción exacta de la impresión de ese sabor tan particular. Desgraciadamente, Hume no se detuvo en apreciaciones como éstas, que tal vez podrían suavizar su contraejemplo al grado de que le resultara aún más cómodo desecharlo por inofensivo.

Volvamos a lo que sostiene Hume. Él afirma que puede hacerse un uso muy fructífero del primer principio de la ciencia de la naturaleza humana, según el cual no es posible tener una idea sin que haya una impresión que le corresponda. Primeramente, puede proporcionarnos un *test* para poner a prueba la legitimidad de algunas ideas. Esto es, si nos proponemos examinar cada una de las ideas imprecisas u oscuras que alberga nuestra mente, en especial las ideas filosóficas, con la finalidad de aclararlas tratando de descubrir cuáles

¹⁰ También Barry Stroud sugiere que las percepciones de los tonos particulares son complejas, pues la persona "inserta el tono faltante advirtiendo ciertos rasgos comunes a todos los miembros del espectro previamente percibidos". (Stroud, 1986: 57, n. 9)

son las impresiones que les dieron origen, estaremos en situación de averiguar si acaso no se trata de pseudoideas que, por carecer del necesario soporte en las impresiones, en realidad no son más que especies de palabras sin sentido. Las propias palabras de Hume son claras al respecto:

When we entertain [...] any suspicion that a philosophical term is employed without any meaning or idea (as is but too frequent), we need but enquire, from what impression is that supposed idea derived? And if it be impossible to assign any, this will serve to confirm our suspicion. By bringing ideas into so clear a light, we may reasonably hope to remove all dispute, which may arise, concerning their nature and reality. (*Enquiry* II: 17)

Todo lo anterior pone de manifiesto el rechazo enfático de Hume a la posibilidad, tan cara a los racionalistas del XVII, de que existan cosas tales como las ideas innatas o como las ideas puramente *a priori*, pues “la única manera en que una idea puede tener acceso a la mente [es] por el sentimiento real y la sensación”. (*Enquiry* II: 15) Si Hume logra demostrar que es posible llegar a formar las ideas más generales y “abstractas” a partir del material que nos suministran las impresiones, habrá demostrado que es innecesaria la hipótesis innatista. De hecho, Hume espera que sus razonamientos acaben de una vez por todas con la disputa entre quienes sostienen que existen al menos algunas ideas innatas *a priori* y quienes como él, por el contrario, creen que todas nuestras ideas tienen su origen en la sensación y en impresiones de la reflexión. Si efectivamente todas las ideas complejas se componen de agregados de ideas simples, y éstas no pueden surgir sino a partir de impresiones simples que se les asemejan, Hume podrá sostener que “todos los materiales del pensamiento se derivan de nuestra sensibilidad” (*Enquiry* II: 13), ya sea externa —como en el caso de las impresiones de los sentidos—, o interna —como en el caso de las emociones o de los “sentimientos morales” (que, en último término, nos permiten llegar a concebir las virtudes, para reiterar un ejemplo del propio Hume)—. Y esto nos lleva a la tercera distinción humeana.

(iii) Entre nuestras impresiones Hume distingue dos tipos bien diferenciados, a saber, impresiones de la sensación e impresiones de la reflexión. Las del primer tipo abarcan todo lo que podríamos denominar “datos sensoriales”, y “surgen originariamente en el alma —sostiene Hume—, por causas desconocidas” (*Treatise* I i 2: 7),¹¹ mientras que las impresiones de la reflexión son producidas por ideas que anteriormente han tenido origen en impresiones de la sensación.

El mecanismo de producción de este último tipo de impresiones puede caracterizarse del siguiente modo: una impresión de la sensación “primero golpea nuestros sentidos, y nos hace percibir calor o frío, sed o hambre, placer o dolor de una u otra clase” (*Enquiry* I: 8). Entonces nuestra mente “hace una copia” de esa impresión, la cual “permanece después de que la impresión cesa”. Esa copia que se queda grabada en la mente es una idea, idea que “al regresar al alma produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y miedo, que podemos llamar con propiedad impresiones de la reflexión, pues se derivan de ella”. Y el mecanismo puede volver a repetirse, pues estas impresiones de la reflexión son copiadas de nuevo por la memoria y la imaginación, y se convierten a su vez en ideas capaces de producir otras impresiones de la reflexión y sus copias respectivas. “De modo que las impresiones de la reflexión son sólo antecedentes de sus ideas correspondientes, pero posteriores a aquéllas de la sensación, y derivadas de ellas” (*ibid.*). Son impresiones de la reflexión las pasiones, los deseos y las emociones. Su importancia para el tema general de esta tesis es indudable, pues nos interesa explicar la producción de acciones, y resulta que para que ellas ocurran es, como veremos en el siguiente capítulo, indispensable que alguna impresión de la reflexión esté presente en la mente del agente.

¹¹ Adviértase el escepticismo que Hume deja traslucir en esta frase aparentemente inocua: él es cuidadoso al evitar que se le cuele alguna frase que pudiera tomarse como pronunciamiento acerca de la existencia o inexistencia de objetos en el mundo “externo”.

Hasta aquí hemos expuesto cómo explica Hume el origen de las ideas simples y hemos mencionado la posibilidad de tener ideas complejas, pero aún no nos hemos detenido en la explicación de cómo naturalmente conjuntamos ideas simples para formar ideas complejas. ¿Se conjuntan las ideas al azar, o bien siguiendo alguna regularidad?

2. La asociación de ideas

Hume se percata de la necesidad de introducir en su teoría alguna facultad de la mente que nos permita explicar cómo es posible pasar de la multiplicidad de las impresiones e ideas simples (que son meros átomos aislados, los elementos últimos de la experiencia y el pensamiento) a la conformación de esas otras “unidades” que serían las ideas complejas. Así pues, nuestro autor afirma que la imaginación, capaz de separar ideas simples, es también la facultad que se encarga de unir las para producir nuevas ideas complejas. Más aún, Hume observa que la imaginación no es caprichosa al realizar sus operaciones; al asociar pensamientos o ideas, la mente no transita arbitrariamente de unos a otros. Incluso cuando en la conversación se introduce un súbito cambio de tema —ejemplifica nuestro autor en la *Investigación*—, tal cambio es producido por cierta cadena de asociaciones efectuada en el foro interno del hablante que rompió el hilo de la charla (cfr. *Enquiry* III: 18). Mientras los otros estaban enfrascados en la plática, aquél se dejó llevar por su propio “tren de pensamiento”¹² y de pronto sacó a colación un nuevo tema. El interés de Hume estriba en saber si su asociación fue arbitraria o si, por el contrario, tuvo un encadenamiento regulado conforme a algún principio. Esta pregunta manifiesta la preocupación mayor de Hume y de su ciencia de la naturaleza humana: responder a la pregunta por los principios que regulan las funciones mentales es parte central de su empresa. Como explica Barry Stroud, “explicar cómo y por qué [las entidades particulares llamadas “percepciones simples”] y sus

¹² No es Hume, sino Hermann Hesse (en su ensayo “Fantasías”, de 1918), el escritor de quien tomo esta expresión, la cual no obstante proporciona una buena imagen para reflejar el concepto del encadenamiento de ideas por asociación.

combinaciones van y vienen en la mente siguiendo exactamente las pautas y ordenaciones que siguen, sería explicar el pensamiento, el sentimiento y el comportamiento humanos” (Stroud, 1986: 21), y es justamente la naturaleza de éstos el foco de atención de Hume.

El principio de asociación de ideas ha de dar razón, entre otras cosas, de cómo somos capaces de atribuir propiedades cuando hacemos un juicio, de cómo formamos ideas complejas. Todo juicio es una “idea compleja”: tanto el que expresa que la hoja de papel es blanca, como el que declara que los accidentes inhiere en la sustancia de los cuerpos materiales. Si podemos decir que la hoja es blanca, ello se debe a la existencia de algún principio asociativo que precisamente nos compele a conectar la idea de blancura con la idea de hoja. En la percepción nuestra mente recibe exclusivamente impresiones simples; sólo tras obtener tales impresiones y producir sus ideas correspondientes, nuestro entendimiento se encuentra en posibilidad de unir esas ideas que de otro modo estarían diseminadas como átomos, desconectadas entre sí. Si consideramos el hecho de que nuestra mente alberga juicios e ideas complejas a pesar de que sólo recibe impresiones simples de manera atomizada, y el hecho de que la formación de juicios e ideas complejas sigue ciertas regularidades, caeremos en la cuenta de la necesidad de que haya un principio de asociación entre las ideas simples que explique la producción de juicios e ideas complejas. Dice Hume:

Were ideas entirely loose and unconnected, chance alone wou'd join them; and 'tis impossible the same simple ideas should fall regularly into complex ones (as they commonly do) without some bond of union among them, some associating quality, by which one idea naturally introduces another. (*Treatise* I i 4: 10)

Las ideas se juntan y reúnen, pues, con la ayuda de una “fuerza suave” que puede ser proporcionada a través de tres diferentes principios que tienen un poder o una “cualidad” asociativa: la semejanza, la contigüidad en tiempo y espacio, y la causa y el efecto. Ellos son los tres únicos principios de conexión entre ideas.

A fin de aclarar lo anterior, veamos unos ejemplos. Examinemos, en primer lugar, cómo actúa el principio de asociación por semejanza. Imaginemos que vamos por la calle y se atraviesa frente a nuestra mirada una mujer de cejas pobladas, ojos oscuros y tez morena, y resulta que nos recuerda a una vieja amiga que también es morena y tiene ojos negros y cejas pobladas. Es claro que el súbito arribo a nuestra mente del recuerdo de quien hace tiempo que no vemos se debe a la semejanza que ambas mujeres comparten. En este caso, nuestra mente ha transitado de la impresión presente de esa desconocida a la imagen, albergada en nuestra memoria, de la amiga ausente cuyos rasgos son similares. En segundo lugar, un caso de asociación por contigüidad podría ser el que se presenta cuando afirmamos, por ejemplo, que la pluma está sobre la mesa, pues conectamos ambas ideas en virtud de su contigüidad espacial. Finalmente, una asociación mediante el principio de causa y efecto es, por ejemplo, la que resulta cuando al ver que alguien se tira de un balcón en el séptimo piso inmediatamente pensamos que morirá tras su caída. Solamente advirtamos aquí que el señalamiento de Hume de que la causalidad es un principio asociativo de ninguna manera lo exime del compromiso de proporcionar un análisis de la idea misma de causalidad.

De entre los principios de asociación de ideas, el más poderoso e importante es la relación de causa y efecto. La causalidad es la única relación que nos permite inferir cosas que no percibimos a partir de otras que sí percibimos. Nuestras creencias, incluso las más elementales de la vida cotidiana, están fundadas en asociaciones que se apoyan en el principio asociativo de la causalidad. Creer, por ejemplo, que al apoyar y mover el lápiz en este papel obtendremos un trazo es tener una creencia de algo particular de lo que no hemos tenido experiencia, e inferimos esa creencia a partir de otros casos particulares en los que hemos observado que fenómenos del primer tipo (mover el lápiz) van seguidos de fenómenos del segundo (obtención del trazo). La importancia de la causalidad también estriba en el hecho de que es ella la relación que más nos ayuda a extender el conocimiento, pues una parte considerable de los enunciados de

las ciencias —explicaciones causales y predicciones— son inferencias causales.

Hume presenta los tres principios de unión entre las ideas como una especie de “atracción” que opera entre ideas del mundo mental y que es análoga a la atracción entre moléculas del mundo físico. Sus efectos nos son bien conocidos, pero sus causas son ciertas cualidades originarias de la naturaleza humana que Hume renuncia a explicar por temor de ser arrastrado a “especulaciones oscuras e inciertas” (*Treatise* I i 4: 13); por eso la investigación humeana se detiene sólo en los efectos de los principios de asociación de ideas. Entre tales efectos se encuentra la producción de “las ideas complejas que son el objeto común de nuestros pensamientos y razonamientos” (*ibid.*), ideas que Hume clasifica bajo los rótulos de *Relaciones*, *Modos* y *Sustancias*. Dejaremos de lado los dos últimos tipos para concentrarnos en el primero, el único que nos interesa, por ser la causalidad precisamente una relación.

3. *Las relaciones*

Al definir lo que son las relaciones, Hume dice lo siguiente:

The word RELATION is commonly used in two senses considerably different from each other. Either for that quality, by which two ideas are connected together in the imagination, and the one naturally introduces the other [...]; or for that particular circumstance, in which, even upon the arbitrary union of two ideas in the fancy, we may think proper to compare them. In common language the former is always the sense, in which we use the word, relation; and 'tis only in philosophy, that we extend it to mean any particular subject of comparison, without a connecting principle. Thus distance will be allowed by philosophers to be a true relation, because we acquire an idea of it by the comparing of objects. But in a common way we say, *that nothing can be more distant than such or such things from each other, nothing can have less relation; as if distance and relation were incompatible.* (*Treatise* I i 5: 13–14)

Hume hace corresponder los dos usos de la palabra “relación” a dos diferentes tipos de relaciones. A las primeras las llama “naturales”

por depender de la manera como naturalmente pasamos de unas ideas a otras y por ser principios de asociación (ellos mismos naturales); ese carácter natural se manifiesta en la espontaneidad de la transición que hace la mente en tales casos. A las relaciones del segundo tipo las llama "filosóficas".

Según Barry Stroud, podemos hablar de relación natural cuando "el pensamiento de una cosa lleva naturalmente a la mente al pensamiento de algo semejante, o de algo contiguo, o de algo causalmente relacionado con ella" (Stroud, 1986: 134). Nuestra voluntad no interviene en este transitar de unas ideas a otras, pues en las relaciones naturales la unión de dos ideas está basada en alguno de los tres principios por los que opera la imaginación y, como vimos, tales principios asociativos son inherentes a nuestra naturaleza. Dada nuestra constitución mental, tenemos la propensión natural de pasar de una idea a otra sin previa reflexión ni acto de la voluntad.

Las relaciones filosóficas, por el contrario, no se basan en principios naturales de asociación de ideas; ellas nacen de las comparaciones voluntarias o propositivas que hacemos de dos ideas entre las que no hay una conexión natural. Para entender bien a qué se refiere Hume cuando nos habla de "relaciones", sobre todo de las filosóficas, es conveniente que pensemos en términos de enunciados relacionales o de juicios. El enunciado "La miscelánea está a tres cuerdas de la florería", tan sencillo como es, expresa una "relación filosófica", pues la miscelánea y la florería no están unidas mediante principio de asociación natural alguno. Todas las relaciones entre ideas que no están naturalmente conectadas son "filosóficas"; sin embargo, la conexión que establecemos entre ellas no es totalmente arbitraria. Recordemos que el funcionamiento de la mente se rige según ciertos principios. Las relaciones filosóficas tienen que apoyarse en algo, requieren de un fundamento. No obstante que haya innumerables circunstancias que pueden inclinarnos a comparar ideas distintas y a producir, en consecuencia, este tipo de ideas complejas, Hume sostiene que pueden reducirse todas ellas a siete grandes grupos que él considera como las fuentes o fundamentos de toda relación filosófica. Ellos son: *la semejanza, la identidad, el espacio y el tiempo* (que a su

vez son fundamento de “un número infinito de comparaciones como *distante, contiguo, arriba, abajo, antes, después, etc.*” (*Treatise I i 5: 14*)), *la cantidad o el número, los grados de una cualidad, la contrariedad* y, finalmente, *las causas y los efectos*. Como se ve, la semejanza, la contigüidad y la causalidad son relaciones que, al ser naturales a la vez que filosóficas, tienen un doble carácter.

Ahora bien, las relaciones filosóficas se dividen a su vez en dos clases, según anota Hume. Por un lado, tenemos las relaciones entre ideas que descubrimos cuando comparamos ideas entre sí y, por otro lado, aquellas otras relaciones para descubrir las cuales no basta examinar las ideas, sino que requieren de factores empíricos que no conciernen directamente a las ideas o a los objetos mismos (*Cfr. Treatise I iii 1: 69*). A esta segunda clase pertenece la causalidad, pues cuando hablamos de esta relación nos referimos a una “cualidad productiva” de los objetos, que no descubrimos “meramente de su idea, [y por ello] es evidente que *causa* y *efecto* son relaciones de las que nos informamos a través de la experiencia, y no a partir de ningún razonamiento abstracto o reflexión” (*ibid.*).

Aunque Hume no emplea esta terminología en el *Tratado*¹³ —que es donde aborda esta distinción—, podemos tratar de explicar la distinción anterior entre relaciones filosóficas diciendo que las del primer tipo son a priori, esto es, que las descubrimos mediante el examen en nuestra mente de las ideas así relacionadas, sin apelar a la experiencia, y que son relaciones que permanecen “invariables mientras la[s] idea[s] sigue[n] siendo la[s] misma[s]”. (*Treatise I iii 1: 69*) Por ejemplo, descubro que n^4 es mayor que n^2 (siendo n cualquier número entero positivo), pues capto directamente que $4 > 2$; y esta relación no depende de contingencias del mundo externo. En cambio, las relaciones filosóficas del segundo tipo pueden llamarse, despegándonos de la terminología de Hume, *a posteriori*, pues dependerían en algún grado de las impresiones que recibimos a través de los sentidos. Por ejemplo, supongamos que examino la

¹³ En la *Investigación* Hume sí se refiere como razonamientos *a priori* a las reflexiones que no dependen de los hechos en el mundo.

relación entre una inyección y la desaparición de un dolor. En la sola idea de inyección no encontraré jamás nada que la conecte con alivio físico alguno; para poder decir que hay una relación causal entre esos dos sucesos habrá que recurrir a la experiencia pasada. El conocimiento de la relación causal, según estas consideraciones, no es conocimiento de nada lógicamente necesario, pues si así fuera, argumenta Hume, no resultaría concebible una situación en la que me inyectan y el dolor no se esfuma, lo cual en realidad sí es concebible. Los enunciados causales no son, pues, lógicamente necesarios, ya que siempre es posible concebir que las cosas conectadas causalmente en realidad no estuvieran así conectadas. Hume considera como criterio infalible de posibilidad lógica de x el mero hecho de ser capaces de concebir x , pues podemos concebir todo lo que no implica una contradicción; así, nuevamente, aunque todas las veces que hemos soltado un objeto pesado éste ha caído al suelo, podemos concebir que un buen día se sostenga en el aire. Esto prueba que la idea de soltar a es independiente de la idea de que a caiga y, si esto es así, no podremos obtener la segunda idea a partir del examen de la primera. De modo que, para resumirlo con una frase contundente de A.J. Ayer: "En cuanto a la lógica respecta, nada puede producir nada". (Ayer, 1980: 60)

Ahora bien, para Hume sólo son objeto de conocimiento —en sentido fuerte— y de certeza las relaciones entre ideas que se establecen reflexionando sobre las puras ideas (*cf.* *Treatise* I iii 1: 70). Estas relaciones, nos dice, son el objeto de estudio de las llamadas ciencias deductivas (las matemáticas y la lógica), cuyas proposiciones verdaderas son verdades necesarias. En cambio, cuando apoyados en la experiencia decimos conocer una relación como la de causalidad, no podemos hablar de certeza y, en sentido estricto, tampoco de conocimiento, pues se trata de una relación meramente probable.

La relación causal, como hemos señalado, es una relación filosófica, una idea compleja, de modo que para sacar a la luz sus ingredientes es necesario indagar su origen. Para ser consecuente con su teoría de las ideas, Hume se ve obligado a buscar la impresión, o conjunto de impresiones, que está a la base de dicha idea, pues sólo así podremos

aceptarla como una idea legítima y conoceremos su verdadero contenido. Recordemos que toda idea compleja con un contenido genuino (no “metafísica”) tiene que tener en su origen un conjunto de impresiones, de otra manera no sería más que una pseudoidea. ¿Cuáles son, pues, las ideas que forman parte del concepto de causalidad, y qué impresiones se encuentran en su origen? Si acaso no encontraríamos ninguna impresión de la que pudiera haber derivado, nuestra idea se revelaría como una mera ilusión y no tendría sentido claro decir que unos sucesos causan otros.

4. La causalidad y la idea de conexión necesaria

Hume se pregunta, entonces, cuáles son las ideas que conjuntamos, o que presuponemos, al afirmar que se da una relación causal entre dos “objetos”,¹⁴ es decir, al afirmar que *a* es causa de *b*. Según Hume, hay tres ideas que forman parte del significado de los enunciados causales singulares de la forma “*a* es causa de *b*” (*Treatise* I iii 2: 76–77; I iii 6: 87):

1. *a* es contiguo, espacial y temporalmente, a *b*¹⁵

¹⁴ Según se ve, Hume habla de objetos que causan o producen objetos, y esto puede sonar confuso, pues los objetos no acontecen. De hecho, ni siquiera el ejemplo favorito de Hume, el de las bolas de billar, habla de objetos propiamente dichos, sino del suceso de que la bola *a* golpee la bola *b* y cause el otro suceso de que la bola *b* comienza a moverse. Sin embargo, Hume a veces habla también, indistintamente, en términos de sucesos. Aclarado esto, en mi exposición de Hume yo también emplearé indistintamente ambas expresiones.

¹⁵ Este supuesto ingrediente de la idea de causalidad proviene, como se sabe, de la física imperante en el siglo XVII. Según Hume, y de acuerdo con Newton, no hay acción a distancia. El científico, a quien Hume se refería como “el más grande y más raro genio que haya jamás surgido para el enaltecimiento y educación de la especie”, escribió en una carta de 1693: “It is inconceivable that inanimate brute Matter should, without the Mediation of something else, which is not material, operate upon and affect other Matter without mutual contact. That Gravity should be innate, inherent and essential to Matter, so that one Body may act upon another at a Distance thro’ a Vacuum, without the Mediation of any thing else, by and through which their action and Force may be conveyed from one to another, is to me so great an absurdity, that I believe no Man who has in philosophical matters a competent Faculty of thinking, can ever fall into it”. (Citado en Robert E.

2. a es anterior a b en el tiempo

3. Hay una conexión necesaria entre a y b

La más importante de las tres condiciones requeridas para hablar de causalidad es, indudablemente, la de la conexión necesaria; de hecho es ella la que constituye la relación causal propiamente dicha. Esto es así ya que es factible la existencia de casos en los que a sea contigua espacialmente y anterior en el tiempo a b y, a pesar de todo ello, a no sea la causa de b . En ese caso, la conexión espacial y temporal entre a y b es meramente casual, azarosa. Hume no da ejemplos que aclaren estas afirmaciones, pero es fácil pensar en algunos como el siguiente: María va caminando por la calle y de pronto se recarga en un farol; inmediatamente, el farol se enciende. A pesar de que se cumplen las condiciones de contigüidad y anterioridad temporal, generalmente no supondríamos que la causa de que el farol se encendiera fuera el contacto con el hombro de María, sino que pensaríamos que se trató de una mera coincidencia, máxime si sabemos que en el farol no hay ningún apagador al alcance de quien pase por ahí. Así, pues, consideraríamos dicho fenómeno como una mera *casualidad*; para que lo creyéramos una relación causal haría falta el elemento de conexión necesaria.

Para abundar sobre el significado de la causalidad o la idea de conexión necesaria, Hume explica que constituye la única relación que “produce una conexión tal que nos cerciora de la existencia o acción de un objeto seguido o precedido de una existencia o acción” (*Treatise* I iii 2: 74). De modo que las secuencias que juzgamos causales nos permiten inferir, a partir de la presencia (en la mente o a los sentidos) de un objeto, la existencia de otro objeto al que consideramos causa o efecto de aquél; es decir: las inferencias causales nos llevan de algo que percibimos a algo que no percibimos. Como Hume, en tanto que empirista, sostiene que sólo lo que percibimos puede ser objeto de conocimiento, el análisis de la idea de causalidad representa un interesante desafío a su doctrina.

Schofield, *Mechanism and Materialism. British Natural Philosophy in An Age of Reason*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1970: 9.)

Ahora bien, lo que justifica nuestra inferencia de un objeto a otro es, desde luego, la supuesta necesidad de la conexión causal. De la presencia de un objeto o suceso cualquiera en la experiencia, inferimos la existencia de otro objeto o suceso que está conectado causalmente, precisamente porque suponemos que dicha conexión es necesaria. Cuando la experiencia nos ha mostrado que dos tipos de objetos son espacial y temporalmente contiguos, solemos asumir no sólo que siempre que se dé el uno se dará también el otro, sino que dicha conexión es necesaria, es decir, que si se da la causa tiene que darse el efecto. Así, si en todas las ocasiones en que nos hemos expuesto a la lluvia nos hemos mojado —si al suceso de pararnos bajo un aguacero ha seguido siempre la situación de estar mojados—, con base en esa regularidad concluiremos que entre ambos sucesos hay una relación causal, y pensaremos que cada vez que nos paremos bajo la lluvia, necesariamente terminaremos mojados. De manera análoga, si un día oímos, pongamos por caso, el caer de la lluvia en el patio, y a continuación vemos que alguien entra mojado a la casa, seguramente creeremos que está mojado porque le cayó la lluvia encima, a pesar de no haber presenciado su exposición al agua. Este ejemplo ilustra una manera de inferir algo que no vemos (a saber, la persona bajo el aguacero) de algo que sí hemos podido observar (a saber, la persona mojada).

Hume se da a la tarea de buscar el origen de cada una de las ideas que forman parte de la idea de causalidad, esto es, (1) la de contigüidad en tiempo y espacio, (2) la de anterioridad temporal, y (3) la de conexión necesaria. Resulta evidente que la idea de contigüidad espacio-temporal y la idea de anterioridad en el tiempo tienen su origen en repetidas impresiones contiguas y ordenadas temporalmente en la experiencia. La única impresión originaria que a Hume le parece problemática es la que pudiera corresponder a la idea de conexión necesaria, que, como se ha señalado, constituye el núcleo del significado de la noción de causalidad. Recordemos que, según su teoría de las ideas, no puede haber una idea legítima de conexión necesaria si no hay una impresión de la que pudiera haber derivado. Ante este problema habría por principio dos posibilidades: o bien

negar que tenemos la idea de conexión necesaria (lo cual iría contra nuestras intuiciones), o bien explicar el origen de tal idea. Dado que de hecho tenemos la idea de que hay una conexión necesaria entre dos sucesos causalmente conectados, Hume se propone indagar qué es lo que nos hace concluir, cuando hemos observado repetidamente que un objeto o suceso aparece acompañado de otro, que la unión entre ellos se da con necesidad. La pregunta de Hume es, pues: ¿qué impresión hace que surja en nosotros la idea de conexión necesaria?

5. *El origen de la idea de conexión necesaria*

La necesidad no es algo que radique en la idea de la causa, en la idea del objeto que es causa de otro, pues, como señalamos en la sección anterior, la causalidad, al ser una relación filosófica *a posteriori*, no es susceptible de descubrirse sólo a partir de la consideración de las ideas; mediante el puro examen de las ideas de los objetos que suponemos estar relacionados causalmente, digamos del objeto *a* y del objeto *b*, jamás hallaremos nada que pudiera ser tenido como la impresión de la conexión necesaria entre ellas. La experiencia nos muestra la conjunción constante de objetos del tipo *A* y objetos del tipo *B*, pero no la necesidad de dicha conjunción. Es lógicamente concebible tener un *a* y no tener un *b*, aunque en ninguna ocasión de que se tenga memoria se haya dado un *a* sin que le suceda un *b*. Por muchas veces que presenciemos la conjunción de dos tipos de sucesos, las correspondientes impresiones de uno y otro, sostiene Hume, no incluyen nada que pudiera dar origen a la idea de conexión necesaria.

[...] the inference we draw from cause to effect, is not deriv'd merely from a survey of these particular objects, and from such a penetration into their essences as may discover the dependance of the one upon the other. There is no object, which implies the existence of any other if we consider these objects in themselves, and never look beyond the ideas which we form of them. (*Treatise* I iii 5: 86–87)

La idea de conexión necesaria entre dos objetos *a* y *b* es así una idea

que va “más allá” de lo que obtenemos al examinar sus correspondientes ideas conectadas causalmente; por otra parte, no se agota en las relaciones de contigüidad y anterioridad temporal entre aquellos objetos. La idea de conexión necesaria, sin embargo, tampoco corresponde a ninguna impresión que tengamos cuando observamos los objetos causalmente relacionados; esta idea tampoco habría podido ser extraída de nuestra impresión de un caso particular de contigüidad y sucesión.

En este punto de su argumentación (*Treatise* I iii 6: 87) Hume descubre que hay una relación más entre *a* y *b* igualmente indispensable, sin la cual no podríamos juzgar que dos objetos contiguos espacio-temporalmente están causalmente conectados. Se trata de la idea de conjunción constante, que obtenemos tras la testificación de numerosos casos particulares en los que un objeto del tipo *A* (por ejemplo, fuego) ha sido seguido de un objeto del tipo *B* (por ejemplo, calor) con el cual tiene una contigüidad espacial. Si no hubiéramos observado en muchas ocasiones que a la presencia del fuego le sigue reiteradamente la sensación de calor, no pensaríamos que siempre que haya fuego cerca, necesariamente percibiremos calor. ¿Acaso el descubrimiento de la relación de conjunción constante arroja por fin alguna luz sobre el origen de la idea de conexión necesaria?

Hume observa que lo que no hemos podido encontrar en un caso particular de causalidad entre *a* y *b* tampoco lo podremos encontrar en cien o mil casos de causalidad entre objetos del tipo *A* y del tipo *B* (*cfr. Treatise* I iii 6: 88). Así que la idea de conexión necesaria, a la base de nuestras inferencias causales, al parecer no puede originarse en la conjunción constante de casos particulares. “De la mera repetición de cualquier impresión pasada, incluso al infinito, nunca surgirá ninguna nueva idea original, tal como la de conexión necesaria; y el número de impresiones no tiene en este caso más efecto que si nos restringiéramos a una sola.” (*ibid.*) La búsqueda por el origen de la idea de conexión necesaria no ha llegado a su fin. Hume propone una nueva investigación que acaso conduzca al hallazgo de la impresión buscada:

Since it appears, that the transition from an impression present to the memory or senses to the idea of an object, which we call cause or effect, is founded on past *experience*, and on our remembrance of their *constant conjunction*, the next question is, Whether experience produces the idea by means of the understanding or of the imagination; whether we are determin'd by reason to make the transition, or by a certain association and relation of perceptions. (*Treatise* I iii 6: 88-89)

En su respuesta, Hume muestra que la inferencia de una causa a un efecto no puede provenir sólo de la facultad del entendimiento, pues si así fuera, la razón necesitaría un principio del que no puede haber prueba demostrativa alguna, a saber, el principio según el cual los casos de los que no hemos tenido experiencia son semejantes a los casos que sí nos son conocidos; es decir, la idea de que el curso de la naturaleza es regular, uniforme, y así seguirá siendo (*cfr. Treatise* I iii 6: 89).¹⁶ Para probar que el principio de la regularidad de la experiencia no es necesariamente verdadero, Hume apela una vez más al argumento según el cual la capacidad de concebir lo contrario de aquello que se afirma basta para probar su posibilidad lógica. Dado que es concebible que en el futuro las cosas no sean como hasta ahora las hemos experimentado, entonces el principio de la uniformidad de la naturaleza no es un principio necesario, no deriva del mero examen de la idea de experiencia y de regularidad y tampoco puede sustentarse con base en la experiencia sin cometer una petición de principio. De manera que las inferencias de causas a efectos no están fundadas en un razonamiento de nuestro entendimiento.¹⁷ Sin embargo, como hemos reiterado, es *un hecho* que a partir de la

¹⁶ Según Hume, por ejemplo, al poner un tarro de agua sobre el fuego para calentarla manifestamos una confianza en la uniformidad y en la regularidad de la naturaleza que no tiene ningún fundamento racional. Creemos que la flama transmitirá al agua su calor, con base en la experiencia de que hasta ahora así ha sucedido invariablemente, pero en realidad carecemos de una prueba demostrativa de que en el futuro nuestra experiencia seguirá siendo igualmente regular.

¹⁷ A juicio de Barry Stroud, éste es el "más célebre resultado escéptico de Hume" (Stroud, 1986: 81), acaso porque atenta contra nuestra convicción de que la racionalidad constituye nuestra esencia y nos hace superiores a todas las demás criaturas.

experiencia y de la conjunción constante llegamos a tener la idea de que hay una conexión necesaria entre causas y efectos y hacemos inferencias acerca de causas y efectos. Hume tiene que explicar este fenómeno.

Ya que no es la razón la facultad que explica el tránsito de la idea de un objeto que percibimos a la idea de otro que no percibimos, dicho tránsito tiene que deberse a la facultad de imaginación, esto es, debe provenir de los principios de asociación conforme a los que trabaja naturalmente nuestra imaginación. Recordemos que un principio general de la ciencia de la naturaleza humana que Hume defiende es que siempre que la mente transita constantemente, y sin razón aparente, de un objeto a otro, opera bajo la influencia de tales principios asociativos (*cf. Treatise* I iii 6: 92).

Hemos dicho que la repetición de casos similares en el pasado produce la idea de conjunción constante; ésta constituye lo único que acaso pudiera encontrarse en el origen de la idea de conexión necesaria. Sin embargo, la idea de conexión necesaria entre objetos del tipo *A* y objetos del tipo *B* no es una mera copia de las impresiones de conjunción constante entre *A* y *B* obtenidas en nuestra experiencia pasada. A la impresión de conjunción constante le corresponde la idea de conjunción constante, pero no la de conexión necesaria. Hume tiene que explicar cómo la impresión de conjunción constante da lugar a una idea diferente de sí misma.

Su respuesta es que la conjunción constante entre objetos del tipo *A* y objetos del tipo *B* da lugar en nosotros a una costumbre, a un hábito. Nos hemos habituado a ver regularmente conectados ejemplares de *A* con ejemplares de *B*. Esta costumbre, explica Hume, produce en nosotros el sentimiento de que si se da un *A* tiene que darse un *B*; la costumbre causa en nuestras mentes una propensión que nos determina a inferir, a partir de un objeto del tipo *A*, la idea de su acompañante habitual del tipo *B*. Esta propensión, esta compulsión interna completamente ajena a cualquier mecanismo racional, es, afirma Hume, una impresión de la reflexión, y de ella precisamente nace la idea de conexión necesaria.

Lo anterior quiere decir que la necesidad no es algo que se dé entre los objetos o sucesos conectados causalmente; por el contrario, la conexión necesaria que “proyectamos” a causas y efectos no es más que una idea que reside únicamente en nuestras mentes y que surge de una impresión interna, una impresión de la reflexión. Damos el salto, racionalmente injustificado, de causas a efectos, compelidos por una especie de fuerza interna generada por la costumbre. No es sino la experiencia la que nos ha acostumbrado y, así, determinado a pasar de lo observado a lo inobservado. Sostener que la idea de conexión necesaria nace, a final de cuentas, del más puro y simple hábito es una de las tesis más profundas y revolucionarias de Hume. El “poder” o “eficacia” de las causas se revela ahora tan sólo como el resultado de un hábito mental. Y como dice Hume, se trata justamente de “una de las más sublimes cuestiones de la filosofía” (*Treatise* I iii 14: 156).

Hume, después de una larga argumentación ceñida a la observación empírica y limitada a la investigación de los hechos tal y como son, se encuentra por fin en posibilidad de formular su definición de causa. Como la causalidad puede considerarse tanto una relación natural como una relación filosófica, Hume proporciona dos definiciones distintas. En tanto que relación filosófica:

We define a cause to be, An object precedent and contiguous to another, and where all the objects resembling the former are plac'd in like relations of precedency and contiguity to those objects, that resemble the latter. (Treatise I iii 14: 172)

Y en tanto que relación natural:

[W]e define a cause to be, An object precedent and contiguous to another, and so united with it in the imagination, that the idea of the one determines the mind to form the idea of the other, and the impression of the one to form a more lively idea of the other. (Ibid.)

Esta última definición es la que recoge precisamente el intento humeano de desmistificar o “desmetafisizar” la idea de conexión necesaria y con ella la de causalidad.

En el capítulo siguiente veremos el uso que Hume hace de esta noción de causalidad, ya explicada satisfactoriamente, para dar cuenta de la producción de las acciones humanas.

CAPÍTULO II: HUME Y SU TEORÍA CAUSAL DE LA ACCIÓN

*Para todo se halla prueba
y razón en que fundarlo
y no hay razón para nada
de haber razón para tanto.*

Sor Juana Inés de la Cruz

¿Es aplicable la noción de causalidad al ámbito de las acciones humanas? De acuerdo con lo expuesto en el capítulo anterior (especialmente en la sección 4), una respuesta afirmativa nos obligaría a afirmar que la conducta de las personas muestra regularidades estrictas. A primera vista, dicha afirmación nos parece falsa; no obstante, Hume la sostiene sin titubeos. En opinión de nuestro filósofo, los seres humanos y sus acciones pertenecen al mundo natural y, en consecuencia, obedecen a las mismas leyes que determinan todo suceso acontecido en el universo. En la primera parte de este capítulo veremos de qué manera defiende Hume su postura.

Si se sostiene que las acciones están causadas, es necesario hablar de aquello que las causa. A esto está dedicada la segunda sección de este capítulo, sección que versa, así, sobre las *pasiones*. Como Hume considera que los juicios morales no se fundan en razones sino en pasiones, examinaremos en sendas secciones el papel de la moralidad en la producción de acciones y el tema del aislamiento de las facultades cognoscitivas y conativas entre sí. Barry Stroud y Mark Platts han dedicado una parte de sus obras a analizar este rasgo de la teoría humeana, así como a criticar un argumento de Hume diseñado

para negar que las razones puedan, por sí mismas, causar pasiones, y de esa manera ser causa indirecta de las acciones. Esta discusión es el tema de la sección 4 de este capítulo.

Finalmente, como todo aquel que sostenga una teoría causal de la acción, Hume tiene que afrontar el conocido dilema entre libertad y determinismo, que son, se supone, incompatibles entre sí. La última sección de este capítulo examina dicho problema y la solución compatibilista ofrecida por Hume.

1. Evidencia moral

Es generalmente reconocido, sostiene Hume, que las acciones de los seres humanos obedecen a ciertas regularidades; esto es, determinadas pasiones suelen causar determinada clase de acciones. Por otro lado, nadie negaría, asegura Hume, que la especie comparte un conjunto básico de pasiones, ni que la conducta resultante de ellas exhibe un grado importante de uniformidad. Si un viajero —ejemplifica— nos contara de su visita a una lejana región habitada por generosos individuos en quienes los sentimientos negativos brillan por su ausencia, sabríamos que nos miente: detectaríamos la falsedad de cuanto dice, con la misma certeza “que si hubiera atiborrado su narración de historias de centauros y dragones, milagros y prodigios” (*Enquiry* VIII 1: 65). Los seres humanos, supone nuestro autor, son mucho más dados al egoísmo y a la maldad que a las emociones opuestas, y nos costaría trabajo creer en la existencia de un pueblo excepcional conformado por gente “enteramente privada de avaricia, ambición o venganza; que no conociera más placeres que la amistad, la generosidad y el civismo” (*ibid.*).

Asimismo, en la vida cotidiana observamos que, por ejemplo, quien regala una flor a una amiga lo hace porque cree que el gesto le halagará, o quien se entera de una muerte violenta atribuye crueldad al asesino. Esto es, la vida diaria nos ofrece innumerables ejemplos de transacciones que hacemos esperando de antemano determinado tipo de respuesta por parte del interlocutor, dando por sentada su reacción. Adivinamos, por así decirlo, lo que el otro va a hacer,

gracias a que también en el terreno de la acción hacemos inferencias causales a partir de ciertas regularidades empíricas observadas con anterioridad. Por ejemplo, el individuo que regala una flor a su amiga cree que la halagará en virtud de que ha observado en el pasado que a las mujeres les gustan las flores, y también le consta por experiencia que ella es sensible a las manifestaciones de afecto, pues ha atestiguado su alegría al recibir otras muestras de cariño.

Even the characters, which are peculiar to each individual, have a uniformity in their influence; otherwise our acquaintance with the persons and our observation of their conduct could never teach us their dispositions, or serve to direct our behavior with regard to them. (*Enquiry* VIII 1: 66)

Vemos así que las inferencias del mundo moral, de igual manera que las inferencias reconocidamente causales del mundo físico, se basan en observaciones pasadas de conjunciones constantes. Hume llama evidencia moral a estas regularidades observadas en el campo de la acción, a estas suposiciones que guían nuestro comportamiento mundano: “[...] la evidencia moral no es sino una conclusión concerniente a las acciones de los hombres derivada de la consideración de sus motivos, temperamento y situación” (*Treatise* II iii 1: 405). De cuán sólida es dicha evidencia da cuenta la siguiente observación escrita por primera vez en el *Tratado* (II iii 1: 406) y luego modificada ligeramente en la *Investigación*:

A prisoner [...] discovers the impossibility of his escape, as well when he considers the obstinacy of the goaler, as the walls and bars with which he is surrounded; and, in all attempts for his freedom, chooses rather to work upon the stone and iron of the one, than upon the inflexible nature of the other. (*Enquiry* VIII 1: 70)

Tras haber analizado la conducta de su carcelero, el prisionero ha llegado a saber que aquél es un tipo rígido, fiel cumplidor de su deber, y supone que ninguna persuasión podrá conmovirlo ni hacerlo desistir de su vigilancia; frente a la firme determinación del

carcelero de cumplir las órdenes de su jefe, el hierro y el concreto son de poca monta.

Hume usa este ejemplo para establecer una comparación entre las inferencias que hacemos en el mundo moral (como la que va del carácter inmovible del carcelero a la suposición de que se negará a aceptar cualquier soborno y abrir la reja) y las inferencias que hacemos en el mundo físico (como la que va de la dureza del muro a la idea de la dificultad de abrir un hueco de salida a través de él) y, de esa manera, apoya la tesis de que las acciones, por un lado, así como los motivos (es decir, las pasiones) y la circunstancia del agente (temperamento, sexo, educación, etc.), por el otro, están conectados de una manera similar a aquella que une causas y efectos en el mundo físico.

La conducta humana, observable como es, muestra, pues, uniformidad. La historia y la filosofía moral, dice Hume, y la psicología y la antropología, añadiríamos nosotros, así como la vida en sociedad, nos proporcionan la evidencia empírica —el cúmulo de conjunciones constantes— a partir de la cual conectamos motivos con acciones y obtenemos el conocimiento de las causas y los efectos del comportamiento de la humanidad en general. Así, las regularidades observadas por los hoy llamados científicos sociales, tanto como aquellas experimentadas en el contacto diario con otras personas, nos permiten llevar a cabo dos tipos de inferencias: las que van de la causa al efecto y las que van del efecto a la causa.

[...] we mount up to the knowledge of men's inclinations and motives, from their actions, expressions and even gestures; and again descend to the interpretation of their actions from our knowledge of their motives and inclinations. (*Enquiry* VIII 1: 65)

Alguien, sin embargo, podría dudar que nuestras inferencias acerca de la conducta o los motivos de los agentes tengan un soporte semejante al que tienen las inferencias que hacemos respecto de los fenómenos físicos. ¿En verdad los actos humanos obedecen siempre a regularidades? ¿Qué acaso no es de lo más común ver, por ejemplo, que algunas personas se enojan ante una situación x mientras que

otras permanecen indiferentes frente a esa misma situación? ¿No es acaso absolutamente natural que algunos sujetos sean muy aficionados a las "emociones fuertes" y otros prefieran las tranquilas? ¿No es acaso cierto que algunos responderían a una bofetada con un golpe mientras que otros "pondrían la otra mejilla" en actitud sumisa?

Bueno, afirmar la regularidad del comportamiento no equivale, desde luego, a decir que todos actuaríamos de la misma manera si nos encontráramos en las mismas circunstancias (*cf. Enquiry* VIII 1: 66); es claro que Hume no ignora ni niega que existen diversos rasgos de personalidad y distintos modos de responder frente a situaciones iguales. Por otro lado, es cierto que las costumbres cambian con las épocas y según las culturas, y también lo es que las acciones de una misma persona pueden ser de lo más variadas en diferentes períodos de su vida. Pero a Hume le parece que nada de ello atenta contra la afirmación según la cual las acciones humanas siguen regularidades equiparables a la uniformidad del curso de la naturaleza. El hecho de que sujetos diferentes reaccionen de maneras distintas al verse ante circunstancias aparentemente semejantes debe explicarse buscando las peculiaridades que caracterizan tanto a cada uno de esos sujetos como a las circunstancias en que se produce la acción.

Pensemos, por ejemplo, en una persona que sonríe ante la noticia de una muerte cercana. Éste es un caso posible de concebir, aunque, claro, es también un caso extravagante que no parece encajar en nuestras expectativas ordinarias. Estamos acostumbrados a que un golpe emocional de ese carácter sea seguido por llanto, depresión, quizá mutismo; consideramos la sonrisa como una manifestación propia de circunstancias agradables. ¿Qué diríamos, pues, de esta persona? ¿Estaríamos dispuestos a abandonar nuestras creencias de que enterarse de la muerte de alguien querido produce dolor y que el dolor es un estado emocional al que se responde con llanto o depresión, en vista de que existe un sujeto que sonríe cuando, suponemos, debe llorar? Hume afirmaría que, lejos de sospechar que nuestras creencias estaban equivocadas, buscaríamos otros factores peculiares a esa situación particular, capaces de explicar tan extraño comportamiento. Pensaríamos, por ejemplo, que a esa persona, por alguna razón

—digamos, la expectativa de una herencia—, le dio gusto enterarse de que su familiar hubiera muerto. Una interpretación así no contraría nuestra creencia en la regularidad de la conducta.

Ejemplos como el mencionado, pues, no sugieren que el ámbito de las pasiones y de las acciones esté exento de regularidades, sino más bien que nuestros conocimientos sobre él son vagos e insuficientes. Según Hume, si tuviéramos noticia de la totalidad de las circunstancias que rodean a una acción determinada (esto es, de todas las características psicológicas del agente, de su historia personal y de cada detalle de la situación), nunca nos asombraríamos de que ocurriera (*cfr. Enquiry VIII 1: 68*). Ninguna acción sería inesperada, ya que un conocimiento completo nos habría permitido percatarnos de que se ajusta a una regularidad y, consecuentemente, nos habría permitido hacer una previsión.

The most irregular and unexpected resolutions of men may frequently be accounted for by those who know every particular circumstance of their character and situation. [...] The internal principles and motives may operate in a uniform manner, notwithstanding these seeming irregularities; in the same manner as the winds, rain, clouds and other variations of the weather are supposed to be governed by steady principles; though not easily discoverable by human sagacity and inquiry. (*Enquiry VIII 1: 68*)¹

Vemos, pues, que Hume insiste en que no obstante la extravagancia de algunas reacciones inesperadas, la conducta sigue patrones regulares. Más aún, si alguna acción extraordinaria pareciera contravenir la tesis de la regularidad de la conducta, podríamos estar ciertos de que se debe a la presencia de alguna otra causa desconocida que alteró el curso esperado de las cosas. Más que deberse a una “contingencia en la causa”, la aparente excepción a la regla sería re-

¹ Notemos aquí que, al mencionar las leyes o “principios rígidos” que gobiernan los fenómenos meteorológicos, Hume no considera que tengan que ser conocidas previamente para que un observador pueda dar por supuesta su existencia. Él dice que asumimos que hay conexiones necesarias entre aquellos sucesos y sus causas, y que en un momento dado podríamos descubrirlas mediante investigación.

sultado de “la secreta operación de causas contrarias” (*Enquiry* VIII 1: 67). Por lo demás, también los científicos naturales se enfrentan con frecuencia a fenómenos que no responden a lo esperado, que no encajan en las expectativas; en ese caso, lejos de pensar que dicho fenómeno fue producto del azar o del capricho, indagan qué otras causas intervinieron para modificar el fenómeno esperado.

Ver el mundo humano como poseedor de una estructura causal no es, para Hume, más que un resultado de la evidencia moral. Recordemos que cuando hemos observado regularidades, sea en el mundo físico o en el moral, irremediamente somos llevados a pensar que hay una relación causal entre los sucesos constantemente conjuntados. Una vez que proyectamos la estructura causal al mundo de los pensamientos, los sentimientos y las acciones, cuando hay acciones o motivos que aparentemente no responden a ninguna regularidad observada en el pasado tendemos naturalmente a concluir que intervino algún otro factor que desconocemos. En casos así, tratamos de indagar en las causas de manera que podamos ver la acción como una instancia efectiva de alguna regularidad.

Cabe insistir en que, al igual que cuando se trata de causas y efectos operados en la naturaleza, para ser capaces de hacer una inferencia causal entre dos fenómenos morales, digamos, a partir de un estado emocional *a* a una acción *b*, Hume considera necesario que previamente hayamos presenciado varios casos de conjunción constante entre emociones del tipo *A* y acciones del tipo *B*, y supone, desde luego, que hemos identificado los rasgos relevantes que nos permiten considerar la acción particular como un ejemplar de un tipo determinado de acción. De la observación repetida de la conjunción constante de emociones del tipo *A* con acciones del tipo *B* surge —como en el caso de conjunciones constantes de sucesos físicos— el hábito de evocar un ejemplar de *B* cada vez que vemos un ejemplar de *A*, y de dicho hábito nace, recordemos, el impulso mental que nos lleva a proyectar la idea de conexión necesaria entre *a*'s y *b*'s que constituye la esencia de la causalidad.

Una vez vistos los argumentos de Hume para sostener que las

acciones, como todo otro suceso natural, son efectos de determinadas causas, la pregunta pertinente es ahora: ¿qué causa las acciones?

2. Las pasiones: causas de la acción

Dentro del sistema humeano, las pasiones se definen como impresiones de la reflexión que se originan a partir de ideas surgidas de impresiones de la sensación, o bien a partir de otras impresiones de la reflexión. Las pasiones, por otro lado, pueden ser tranquilas (*calm*) o violentas, según su fuerza o intensidad, pero, independientemente de su contenido fenomenológico, lo distintivo de ambos tipos de pasión es que ejercen una influencia decisiva sobre la voluntad y, por lo tanto, son ellas lo que mueve a la acción, son las causas de las acciones.

Hume somete a las pasiones, “los motivos que influyen en la voluntad”, a una clasificación más: directas e indirectas. Ejemplo de las primeras son el deseo, la aversión, la congoja, la alegría, la esperanza, el miedo; de las segundas, el orgullo, la humildad, la ambición, el amor, el odio, la compasión, la malicia, la generosidad. En el pasaje II i 1 del *Tratado*, Hume se declara incapaz de explicar esta división, más allá de decir que las pasiones directas surgen *directamente* de la percepción o de la anticipación del bien o del mal o, lo que en sus palabras es lo mismo, de la percepción o la anticipación del dolor o del placer, y que las pasiones indirectas “proceden de los mismos principios, pero mediante la conjunción de otras cualidades”. (*Treatise* II i 1: 276) Podemos advertir que entre sus ejemplos de pasiones directas se encuentran emociones o sentimientos pasajeros, mientras que entre sus ejemplos de pasiones indirectas hallamos más bien emociones duraderas y rasgos permanentes de carácter.² Lo importante de subrayar aquí es que las pasiones, tanto directas como indirectas,

² Poco más adelante, en *Treatise* II iii 9, Hume supera parcialmente su declarada incapacidad inicial y precisa un poco mejor su distinción al decir que las pasiones directas son las que con mayor espontaneidad y menor “preparación” responden al bien o al mal gracias al instinto de la mente a unirse al uno y evitar el otro (*Treatise* II iii 9: 438), mientras que las pasiones indirectas surgen de “una doble relación de impresiones e ideas” que se conforma a partir de la impresión

tranquilas o violentas, son las impresiones que dan lugar a las acciones. Las pasiones son, pues, propensiones o aversiones naturales, fuerzas que nos empujan a actuar: en terminología no humeana, las pasiones son una clase de estados mentales generadores de acciones mediante un mecanismo causal.

Autores como Barry Stroud, en su libro *Hume*, y Mark Platts, en su reciente *Moral Realities*, consideran injustificada la identificación general que hace Hume de las propensiones y aversiones con los sentimientos y rasgos de carácter. Hume, dice Stroud, "no distingue el tener un deseo o una preferencia del tener un afecto o un sentimiento". (Stroud, 1986: 263) Hay, efectivamente, una distinción que hacer y a la que Hume no otorga la necesaria importancia; sin embargo, aquí no entraremos en esta discusión, pues las pasiones humeanas no son el tema central de este trabajo. Otros autores, como J.L. Mackie en su *Hume's Moral Theory*, al explicar la teoría humeana para un público contemporáneo sencillamente hablan de deseos cada vez que Hume se refiere a pasiones. Esta última me parece una buena convención que imitaré en algún momento ya que, efectivamente, el término cuasi-técnico "deseo" (o "actitud favorable", según veremos en otro capítulo) tiene en nuestros días un uso suficientemente amplio (tan amplio como el de las pasiones de Hume) como para poder incluir bajo él a todo tipo de estados mentales con fuerza motivacional, capaces de mover a la acción.

La tesis general de Hume según la cual son sólo las pasiones las causas de la acción humana tiene una apariencia demasiado radical. Muchos pensarán que las acciones no son causadas exclusivamente por nuestros deseos, sino que también podemos ser movidos a actuar por razones, por creencias, especialmente si se trata de razones o creencias morales. Es el caso, dirán ellos, de un médico que se niega a practicar la eutanasia a un paciente en estado vegetativo sin esperanzas de recuperación. ¿Por qué el médico actúa de ese modo? ¿Acaso porque tiene el deseo de conservar a su paciente vegetando?

inmediata de placer o dolor suscitada por algún objeto o idea, unida a "ciertos principios latentes (*dormant*) en la mente humana". (*Treatise*: II iii 9: 439)

Lo más plausible es suponer que el médico se niega a poner fin a la vida de aquel individuo porque cree que su deber moral es conservar a toda costa la vida de los pacientes. Al parecer, éste es un ejemplo claro de una acción determinada en último término por creencias, no por deseos.

Ya que las ideas morales, en efecto, parecen dar lugar a acciones, a Hume le interesa averiguar si es el sentimiento, o bien el razonamiento, la fuente de la moralidad. La investigación sobre la naturaleza de las ideas morales —como sobre cualquier otra idea según el método de Hume— requiere una investigación de su origen. Así, para responder a la pregunta con la que Hume da comienzo al tercer libro (“Of morals”) de su *Tratado sobre la naturaleza humana* —“¿Son ideas o impresiones las percepciones que dan origen a nuestras opiniones y juicios morales?”— lleva a cabo una investigación sobre las fuentes últimas de la moralidad, es decir, busca si los juicios morales y las reglas de la moralidad se originan en ideas de la razón o bien en impresiones de la reflexión, esto es, en pasiones.

Hume parte de la observación de que la moralidad genera deseos y que, por ende, influye en la producción de las acciones. Esto es, la moralidad tiene algún tipo de eficacia en la producción y el control de la conducta de las personas. En este reconocimiento y en su idea de que la razón es impotente para generar acciones se ha de basar su refutación de la idea de que la moralidad se basa en la razón.

Morals excite passions, and produce or prevent actions. Reason of itself is utterly impotent on this particular. The rules of morality, therefore, are not conclusions of our reason. (*Treatise* III i 1: 457)

A fin de fundamentar en argumentos su teoría sobre la naturaleza de la moralidad, Hume primeramente discute la tesis de origen aristotélico³ que afirma que “la virtud no consiste sino en una conformidad con la razón, que existe en las cosas una eterna adecuación

³ Sostenida básicamente por Samuel Clarke y William Wollaston, pensadores racionalistas británicos contemporáneos de Hume. Véase Mackie, 1980, cap. 1: “Some Predecessors”.

o inadecuación y que ésta es idéntica para todo ser racional que la contemple [...]” (*Treatise* III i 1: 456). Se pregunta si realmente es posible que la facultad racional, por sí sola, nos permita discernir entre el bien y el mal, o si acaso hay algunos otros principios de la naturaleza humana, alguna otra facultad, involucrados en el acto de juzgar moralmente. Luego, Hume intenta probar, en contra de lo sostenido por Aristóteles, que la razón es impotente para producir acciones (*cf.* *Treatise* II iii 3). Sus argumentos en contra de la “supuesta primacía de la razón sobre la pasión” son de dos tipos: por un lado, (a) los que pretenden mostrar directamente que la sola razón es incapaz de movernos a actuar, y, por otro lado, (b) los que prueban que la razón nunca puede oponerse a las pasiones en lo relativo a la dirección de la voluntad y ser, de esta manera, causa indirecta de alguna acción. Si los argumentos de Hume son correctos, entonces, dado que las ideas de la moral pueden movernos a actuar, éstas no podrán ser de naturaleza racional, esto es, su fuente última tiene que ser la pasión o el desco. Veamos a continuación esos argumentos.

Argumento 1 (a). El entendimiento, de acuerdo con Hume, puede operar de dos maneras diferentes, según juzgue relaciones abstractas entre ideas (en cuyo caso juzga por “demostración”), o bien relaciones entre objetos conocidas mediante la experiencia (en cuyo caso juzga por “probabilidad”) (*cf.* *Treatise* II iii 3: 413). Estos dos modos de operación se distinguen entre sí en tanto que el primero es *a priori* y pretende descubrir relaciones necesarias entre las ideas, mientras que el segundo juzga con base en la experiencia y relaciona las cuestiones de hecho (*matters of fact*), las cuales son contingentes. Ahora bien, según Hume, los juicios morales no expresan relaciones entre ideas —es decir, no son juicios cuya verdad podamos determinar enteramente *a priori*—, de modo que el primero de estos modos de operación no da lugar a juicios o reglas morales y, por lo mismo, no puede causar acciones; en sus palabras:

I believe it scarce will be asserted, that the first species of reasoning alone is ever the cause of any action. As it's [sic] proper province is the world of ideas, and as the will always places us in that of reali-

ties, demonstration and volition seem, upon that account, to be totally removed from each other. (*Treatise* II iii 3: 413)

Así como el razonamiento abstracto no tiene “influencia original” o directa sobre la voluntad, ya que, como dice Hume, los juicios y principios morales no expresan meras relaciones entre ideas, tampoco el razonamiento empírico la tiene, pues esta clase de razonamiento a lo mucho puede dirigir nuestras pasiones, darles un cauce apropiado para determinados fines. Para que la voluntad adquiera el impulso que culmina en acción es pues necesario, sostiene Hume, que haya al menos algún sentimiento o pasión presente, esto es, alguna impresión producida por la percepción o la anticipación de dolor o placer: “Es de la expectativa [*prospect*] de dolor y placer de donde surge la aversión o propensión hacia cualquier objeto” (*Treatise* II iii 3: 414). Pero, insistamos, esto no implica que el entendimiento no influya de ninguna manera en la producción de acciones; en realidad el razonamiento, admite Hume, sí tiene cierta relación indirecta con la voluntad y sus pasiones: “La razón y el juicio pueden, efectivamente, ser la causa mediata de cualquier razón al impulsar, o al dirigir, una pasión” (*Treatise* III i 1: 462). Así, por ejemplo, si yo tengo el antojo de comer una manzana, mi entendimiento empírico puede ayudarme a satisfacer ese deseo al producirse en aquél la creencia de que la fruta que está frente a mí es justamente una manzana, y que comerla causará que mi antojo quede saciado. El razonamiento empírico, como se ve, desempeña una importante función instrumental en la producción de acciones, aunque las creencias no posean fuerza motivacional ni puedan producir por sí mismas ninguna acción.

Argumento 2 (a). Para probar que los objetos de la moralidad no son cuestiones de hecho, nada cuya existencia el entendimiento en cualquiera de sus formas pueda descubrir, Hume adopta la estrategia, empleada en otras ocasiones, de desafiar al contrincante para que encuentre en alguna acción moral o inmoral algún elemento que pudiera tomarse como una cuestión de hecho, aparte de las pasiones, motivos, voliciones y pensamientos (*cf.* *Treatise* III i 1: 468). La única cuestión de hecho que se encuentra, sentencia Hume, es un

sentimiento de aprobación frente a la acción moral o de desaprobación frente a la inmoral, pero éste “reside en ti, no en el objeto”. (*Treatise* III i 1: 469) Esto es, lo que Hume ve en el origen de los juicios morales no es ninguna idea del entendimiento sino una impresión, un sentimiento, una pasión. Por ejemplo, según Hume, juzgamos que matar es malo no porque percibamos ninguna maldad en el acto de matar o porque tengamos *razones* para juzgarlo malo, sino porque la idea de producir la muerte a alguien *naturalmente* nos provoca un sentimiento de repugnancia o rechazo. Esta repulsión es algo inexplicable mediante razones e irreductible a ellas.

Pasemos ahora al segundo tipo de argumentos que ofrece Hume para insistir en que la razón no puede causar acciones.

Argumento 1 (b). Una vez establecida la incompetencia del puro razonamiento para llegar a principios o juicios morales y así producir acciones, Hume niega, como una consecuencia necesaria del argumento 1 (a), que esa facultad pueda impedir voliciones, o que las pasiones puedan entrar en conflicto con sus dictámenes. Esto es así porque (i) para prevenir una volición sería menester dar a la pasión un impulso en dirección contraria, y esto, como ya se dijo, es una tarea que la razón —que no genera ningún impulso— no puede cumplir, y (ii) Hume sostendrá que las pasiones carecen de “carácter representativo” (pues recordemos que son impresiones, no ideas), por lo que no son susceptibles de verdad o falsedad. Y como no son ni verdaderas ni falsas, no pueden contradecir a los productos de la razón, esto es, los juicios del entendimiento, que, por su parte, sí son representativos y tienen un valor de verdad. “La razón es el descubrimiento de la verdad o la falsedad” (*Treatise* III i 1: 458); por ende, nada que carezca de valor de verdad puede ser un objeto de la razón ni puede contradecirla.

Las pasiones, sostiene Hume, podrían “ser contrarias a la razón” sólo si estuvieran acompañadas de “algún juicio u opinión” (*Treatise* II iii 3: 416). En ese caso, sería el juicio que acompaña a la pasión lo que podría oponerse a la razón. Esto puede ocurrir en dos casos: (i) cuando una pasión está basada en la creencia de que existen

determinados objetos, y (ii) cuando se cree que ciertos medios que de hecho son insuficientes conducirán a la satisfacción del deseo, de la pasión. Por ejemplo, supongamos que *S* es una persona que teme a las mariposas negras y basa su temor en las creencias de que existen aquellas mariposas y de que ver una de ellas es señal de que algún mal se avecina. En este caso, podríamos decir que la pasión ejemplificada sería “no razonable” si en realidad no existieran las mariposas negras o bien si la creencia de *S* de que las mariposas negras acarrearán desgracias fuera de hecho falsa. Si en casos como éste el agente llegara a percatarse de la falsedad de sus creencias, las acciones antes deseadas deberían volverse “indiferentes” a sus ojos (*cfr. Treatise* II iii 3: 417); junto con la creencia falsa ha de desaparecer la pasión. También podría decirse, concede Hume, que la pasión (el deseo) es “no razonable” en los casos en que los medios elegidos para alcanzar un fin son insuficientes, es decir, cuando de hecho no sirven para alcanzar el fin deseado,⁴ aunque en rigor, aclara Hume, no debe llamársela así, ya que no es la pasión lo no razonable, sino la creencia de que son suficientes los medios que tuvimos el mal tino de elegir.

In short, a passion must be accompany'd with some false judgement, in order to its being unreasonable; and even then 'tis not the passion, properly speaking, which is unreasonable, but the judgement. (*Treatise* II iii 3: 416)

Y en otro lugar:

Actions may be laudable or blameable; but they cannot be reasonable or unreasonable. (*Treatise* III i 1: 458)

Por último, Hume observa que frecuentemente se confunde a las pasiones tranquilas (esto es, aquellas que se conocen mejor por sus

⁴ Comenta Hume: “[T]hese errors are so far from being the source of all immorality, that they are commonly very innocent, and draw no manner of guilt upon the person who is so unfortunate as to fall into them.” (*Treatise* III i 1: 459)

efectos que por una definida sensación fenomenológica cuando están presentes) con “determinaciones de la razón”. Esta confusión se debe, en palabras suyas, a que “sus sensaciones y principios no son evidentemente diferentes” (*Treatise* II iii 3: 417). Así pues, admite que las pasiones tranquilas se asemejan de alguna manera a los juicios razonados, pero es un error que se las confunda con aquello a lo que se asemejan y que se les niegue el mismo carácter motivacional que tienen las pasiones violentas que sí conllevan sensaciones fenomenológicas distintivas patentes.⁵

Si se concede, tras la argumentación de Hume, que la razón no tiene una influencia determinante sobre las pasiones y por lo tanto no tiene la fuerza motivacional necesaria para producir acciones, y si se reconoce, por otra parte, que la moralidad sí influye de alguna manera en el nacimiento de las afecciones y en la subsecuente producción de acciones, necesariamente se aceptará la consecuencia de que “las reglas de la moralidad [...] no son conclusiones de nuestra razón” (*Treatise* III i 1: 457), que las reglas y juicios morales, como dice Hume, “no son progenie” de la facultad racional (*Treatise* III i 1: 458).

3. *El argumento humeano contra el factualismo moral y la doctrina del aislamiento*

Para Hume, según hemos visto, la influencia de las pasiones para producir acciones es decisiva: él considera a los deseos o pasiones como una especie de poderes activos necesarios para llevar a cabo cualquier acción. Por otro lado, su concepción de la razón como una facultad que compara unas ideas con otras, pero que carece de

⁵ Como observa Mark Platts, la aceptación por parte de Hume de la existencia de las pasiones tranquilas supone el precio alto de abandonar “uno de los principios fundamentales de [su] teoría de las ideas, el principio que sostiene que no podemos equivocarnos acerca de los contenidos de nuestras propias mentes en cualquier momento dado” (Platts, 1991: 116). Pero Hume, añade Platts, estuvo dispuesto a pagarlo en aras de su explicación de la naturaleza de la moralidad, ya que, como dice Barry Stroud, la naturaleza de la moralidad fue “uno de los más tempranos y centrales intereses de Hume” (Stroud, 1986: 250).

fuerza motivacional alguna, otorga a las creencias el papel de meras orientadoras y guías para la satisfacción de los deseos que nos mueven a la acción: ellas son las famosas “esclavas de las pasiones” que no pueden aspirar a otra cosa que “servirlas y obedecerlas” (*Treatise* II iii 3: 415). Aunque es posible encontrar algunos pasajes donde Hume parece suponer que también las creencias son indispensables a toda acción,⁶ lo cierto es que el rol que les asigna es secundario frente al de las pasiones protagonistas. Como señalamos antes, la razón y sus productos, por sí mismos, sin un deseo presente, son en esencia impotentes: son incapaces de dar lugar a ninguna pasión en el agente. De este modo, Hume concibe la voluntad y sus pasiones como absolutamente aisladas de la razón y sus creencias.

Lo que conduce al filósofo a establecer una separación radical entre los dominios de la impotente razón y las pasiones activas es su peculiar concepción sobre el origen de la moralidad; sus argumentos para defender la separación entre la razón y la voluntad están diseñados para combatir a aquellos pensadores que sostienen que actuar virtuosamente es actuar conforme a los dictados de la razón. Así, con el racionalismo moral de sus antecesores en la mira, Hume elabora esa serie de argumentos, entre los que destaca el que Mark Platts llama “argumento contra el factualismo moral”, el cual llega a la conclusión de que la moral no es asunto de la razón ya que no hay hechos morales accesibles al entendimiento. Como señalamos antes, no cabe duda de que los preceptos y enseñanzas morales algunas veces nos incitan a actuar; por otra parte, hemos dicho que las creencias del entendimiento son impotentes, así que la moralidad, dirá Hume, es más un asunto de *impresiones* de la reflexión que de *ideas*, más de pasiones que de razones o creencias.

En el capítulo de *Moral Realities* dedicado a la teoría de la acción de Hume, Platts hace una reconstrucción de este argumento contra el factualismo moral con la finalidad de explicar y evaluar esa

⁶ Por ejemplo, en la sección “Of the influence of belief” de *Treatise* I iii 10: 120, donde Hume afirma: “A belief is almost absolutely requisite to the exciting our passions, so the passions in their turn are very favourable to belief [...]”

doctrina.⁷ Platts comienza su análisis presentando un esquema que recoge a grandes rasgos la concepción de Hume sobre la estructura funcional de la mente. Sin entrar en las complicaciones que acarrearía el tratamiento detallado de las distintas facultades y de los estados mentales que respectivamente producen, Platts resume el cuadro del siguiente modo:

Hume's examination of [the claim that the 'rules of morality (...) are (...) conclusions of reason'] takes place within a picture of the mind as composed of at least two distinct faculties, that of reason and that of passion. Reason is the cognitive or intellectual faculty, the faculty of understanding, whose paradigm deliverance is perhaps that of beliefs. Passion is the active or conative faculty whose paradigm deliverance can be taken here to be that of desires and volitions. Cognitive states and conative states are distinct kinds of states: there is a sharp distinction, for example, between beliefs on the one hand and desires on the other. But also, and crucially, cognitive states and conative states are in at least one direction in some way isolated: no cognitive state alone of an agent can 'give rise to' a conative state of his. In Hume's words, 'reason alone can never produce any action, or give rise to volition'. (Platts, 1991: 109-110)

Platts comenta que la insistencia por parte de Hume en la imposibilidad de que la pura razón, en ausencia de deseos de ningún tipo, produzca acción alguna ha sido recientemente interpretada como la adhesión de este filósofo a la tesis de Donald Davidson, ampliamente aceptada hoy día, según la cual "cualquier articulación completa de la razón de un agente para actuar debe hacer referencia no sólo a los estados cognoscitivos del agente, tales como sus creencias, sino también a sus estados conativos, sus deseos o 'actitudes favorables' [*pro-attitudes*]" (Platts, 1991: 117). En contra de esta interpretación parcial, Platts sostiene que el propósito de las afirmaciones de Hume no es únicamente el de sostener aquella tesis ortodoxa referente a la

⁷ En un artículo acerca del libro *Moral Realities*, Margarita Valdés califica de "perversa" (en un tono irónico, por supuesto) la discusión que entabla Platts con Hume en torno al factualismo moral y la supuesta separación entre la voluntad y la facultad de razón (cf. Valdés, 1992: 106).

explicación causal de las acciones en términos de sus razones. Al insistir en la “impotencia motivacional” de la razón, piensa Platts, Hume también quería decir que ningún estado cognoscitivo por sí solo puede dar lugar a algún estado conativo, en virtud de que el entendimiento y la voluntad están “aisladas de algún modo”. Platts llama “doctrina del aislamiento” a esta tesis crucial.

En la siguiente sección examinaremos dos diferentes interpretaciones de la doctrina del aislamiento: la propuesta por Barry Stroud y la propuesta por el propio Platts.

4. *Dos interpretaciones de la doctrina del aislamiento: Barry Stroud y Mark Platts*

4.1. *La lectura de Stroud*

Para analizar el lugar que la doctrina del aislamiento ocupa dentro del argumento de Hume contra el factualismo moral, resulta indispensable considerar los siguientes pasajes del *Tratado* que elige Barry Stroud como punto de partida de su análisis de la teoría humeana de la acción:

A passion is an original existence, or, if you will, modification of existence, and contains not any representative quality, which renders it a copy of any other existence or modification. When I am angry, I am actually possest with the passion, and in that emotion have no more a reference to any other object, than when I am thirsty, or sick, or more than five foot high. 'Tis impossible, therefore, that this passion can be oppos'd by, or be contradictory to truth and reason; since this contradiction consists in the disagreement of ideas, consider'd as copies, with those objects, which they represent. (Hume, *Treatise* II iii 3: 415/Stroud, 1986: 233/Platts, 1991: 118)

Reason is the discovery of truth or falsehood. Truth or falsehood consists in an agreement or disagreement either to the real relations of ideas, or to real existence and matter of fact. Whatever, therefore, is not susceptible of this agreement or disagreement, is incapable of being true or false, and can never be an object of our reason. Now 'tis evident our passions, volitions, and actions, are not susceptible of any such

agreement or disagreement; being original facts and realities, compleat in themselves, and implying no reference to other passions, volitions, and actions. 'Tis impossible, therefore, they can be pronounced either true or false, and be either contrary or conformable to reason. (Hume, *Treatise* III i 1: 458/Stroud, 1986: 233/Platts, 1991: 118)

Al “tratar de entender a dónde quiere llegar Hume” con este argumento, —llamémoslo “Argumento A”—, Barry Stroud, por su parte, piensa que el contraste humeano entre “existencias originales” e “ideas representativas” equivale a la negativa por parte de Hume a otorgar carácter proposicional a los deseos y pasiones. Los objetos de las creencias, es decir, las proposiciones, son, nos dice, “el género de cosas que son verdaderas o falsas” (Stroud, 1986: 234); son “‘entidades representativas’ en el sentido de que representan las cosas de cierta manera, y son verdaderas cuando las cosas son como la proposición las representa”. (*ibid.*) Por otro lado, las proposiciones tienen carácter abstracto, según puntualiza Stroud, y, en tanto que tales, no pertenecen al mundo “real” regido por la causalidad. En cambio las pasiones, según Hume, son existencias concretas que carecen de valor veritativo y lejos de “representar” las cosas de alguna manera, “únicamente existen o son sentidas” (*ibid.*).

Basado en esta lectura de Hume, Stroud considera el Argumento A como un intento del filósofo de apoyar su afirmación de que la razón es incapaz de causar o alterar estados conativos o pasiones: puesto que únicamente las “existencias originales” o las “modificaciones de existencia” pueden ser causa de que algo ocurra, Hume cree que los objetos abstractos de la razón, y por ende la razón misma, no pueden tener ese efecto. Los objetos de la razón, entendidos de esa manera, no pueden nunca ser causa de nada. Las proposiciones son cuando mucho entidades abstractas sin localización en el espacio o el tiempo, y por tanto no pueden por sí mismas causar algo que ocurra en el espacio y el tiempo. No son “existencias originales” o “modificaciones de existencia” (Stroud, 1986: 235).

Así, enarbolando lo que Platts llama una “interpretación meramente causal de la tesis del aislamiento”, Stroud llega a la conclusión de que el Argumento A, en contra de lo que creyó Hume, “no

muestra que sea imposible que la razón o el razonamiento por sí solos causen acciones". (Stroud, 1986: 237) Esto, en su opinión, no se debe a alguna deficiencia lógica en la argumentación de Hume, sino a su incorrecta suposición "de que la razón ha de considerarse simplemente como la totalidad de los 'objetos de la razón'" o de las proposiciones, lo cual "parece dejar completamente de lado la noción de la razón como una facultad de la mente, o del razonamiento como un proceso mental" (Stroud, 1986: 235-236), es decir: como algo que acontece, como una existencia o un suceso temporal que tiene lugar en la mente de un sujeto.

En efecto, para concluir que el proceso de razonar no puede causar pasiones es necesaria una afirmación más compleja que la de que las proposiciones, al ser abstractas, son incapaces de causar nada; de que los objetos de la razón sean en este sentido impotentes no se sigue que los procesos racionales, en tanto que *existencias reales*, también lo sean. Como explica Stroud, hacerse presente una creencia a la mente o descubrirla no es lo mismo que la proposición creída; el suceso de llegar a creer una proposición es algo que ocurre en el mundo causal, y dichos sucesos son "tan 'no representativos' y tan incapaces de tener un valor de verdad como el hecho de estar enojado o de tener más de cinco pies de estatura" (Stroud, 1986: 236). De hecho, Hume mismo tendría que admitir que los estados cognoscitivos son "existencias originales" equiparables a los estados conativos, ya que él mismo sostiene que las creencias también están constituidas por un sentimiento;⁸ éste, en el momento de producirse, puede impulsarnos a actuar. Piénsese, por ejemplo, en Romeo cuando se suicida al creer que Julieta está muerta; es el hecho de que surja en la mente de Romeo esa creencia, no la proposición "Julieta está muerta" en sí, lo que, unido a la aversión que siente hacia la idea de vivir en un mundo donde falta Julieta, lo impulsa a beber un frasco de veneno.⁹

⁸ Como lo atestiguan las siguientes afirmaciones: "[...] belief is some sensation or peculiar manner of conception" (*Treatise* I iv 1: 184); "[...] belief consists merely in a certain feeling or sentiment" (*Treatise*, "Appendix": 624).

⁹ Me parece que este ejemplo sirve mejor a los propósitos críticos de Stroud

Llegar a tener un estado mental de creencia puede, en este sentido, conducir a alguien a actuar; por eso el Argumento *A*, según Stroud, resulta insuficiente para probar que el razonamiento es incapaz de producir acción alguna.

[...] si Hume quiere mostrar que las creencias a que se llega mediante la razón o el razonamiento no pueden causar acciones, necesita demostrar independientemente la impotencia de aquellos sentimientos o afectos particulares que constituyen creencias conseguidas mediante la razón. (Stroud, 1986: 237)

Por otro lado, observa Stroud, si el Argumento *A* cumpliera su objetivo de mostrar que sólo las proposiciones pueden ser contrarias a la razón, mostraría también que ninguna creencia o ningún pensamiento (en el sentido de sucesos que acontecen) tenidos por alguien pueden ser irracionales, pues el hecho de creer algo (en tanto que un suceso) no es una proposición susceptible de verdad o falsedad, sino, como ya dijimos, un estado mental o una "existencia original" del mismo orden que las pasiones. Y por último, el Argumento *A* resulta tan poco afortunado desde la óptica de Stroud, que si en verdad probara que la facultad racional es impotente, que no puede causar absolutamente nada, una consecuencia clara sería que tampoco podría causar estados cognoscitivos.

4.2. Problemas con la interpretación de Stroud

Como acabamos de ver, Stroud elabora su interpretación del Argumento *A* y su crítica al mismo presentándonos a un Hume que niega definitivamente que los deseos sean actitudes proposicionales, esto es, estados mentales dirigidos a proposiciones. En su interpretación, lo que Hume quiso contrastar son las "existencias originales" con las "ideas representativas" pues creía que exclusivamente estas últimas tienen carácter proposicional.

que aquél presentado por Stroud mismo (Stroud, 1986: 235-236), a saber, el de una madre que tiene creencias incompatibles acerca de su hijo, incompatibilidad que provoca en ella un conflicto de índole emocional.

Si atendemos de nuevo al Argumento *A*, efectivamente notaremos que el criterio que Hume emplea para saber si algo es un objeto propio de la razón consiste en indagar si acaso es un juicio del entendimiento susceptible de verdad o falsedad. Parecería, sin embargo, que el hecho de que apele a dicho criterio no es base suficiente para atribuirle a Hume la tesis mucho más radical de que los deseos carecen de contenido proposicional.¹⁰ Se puede aceptar, junto con él, que los deseos no son verdaderos ni falsos sino que sencillamente se tienen o no se tienen, aun cuando se reconozca que efectivamente poseen contenido proposicional, pues de hecho no todos los objetos de actitudes proposicionales tienen valor de verdad. Si alguien dice "Quiero que me des un beso", por ejemplo, con esa oración expresa sin duda una actitud proposicional, pero la oración subjuntiva que expresa el objeto de dicha actitud ("Que me des un beso") no es ni verdadera ni falsa, a diferencia de lo que ocurre con, digamos, "Creo que me diste un beso", que, aun teniendo una estructura similar, contiene una oración indicativa subordinada que es perfectamente susceptible de verdad o falsedad.

Quizás Stroud no esté en lo cierto cuando atribuye a Hume una negación del carácter proposicional de las pasiones. Dijimos en la sección 2 que según Hume las pasiones pueden ser contrarias a la razón o ser "declaradas verdaderas o falsas" sólo en tanto que estén acompañadas de algún juicio. Por ejemplo, cuando Iván teme que lo coma el Coco, su pasión "está fundada" en las falsas creencias de que existe el Coco y de que come niños, y por ello puede calificarse de "falso" también su temor. Incluso es posible que aun en el caso hipotético de que las pasiones no se acompañen de ningún juicio declarativo explícito, siempre estén dirigidas a un contenido proposicional. Y aun admitiendo esta última posibilidad, me interesa subrayar que Hume no parece afirmar que solamente algunas pasio-

¹⁰ Aquí puede venir a cuento un comentario de Jonathan Harrison, quien al investigar si acaso Hume aceptaría la existencia de juicios y creencias morales escribe en su libro *Hume's Moral Epistemology*: "Perhaps [...] those who attribute the non-propositional theory to Hume are not doing him the service they imagine." (Harrison, 1976: 13)

nes se hacen acompañar de algún juicio: más bien, su idea es que solamente aquellas pasiones que están unidas a juicios *falsos* pueden llamarse irracionales, siempre y cuando, desde luego, no se hable estricta y filosóficamente.

No contrariamos el pensamiento de Hume si cuando Iván teme que lo coma el coco analizamos su temor como un estado mental dirigido a la proposición “que me coma el Coco”, basada a su vez en las proposiciones “el Coco existe”, “el Coco come niños” y “yo soy un niño”. Iván, pues, se encuentra poseído por el temor —“existencia original” que en rigor no es ni verdadera ni falsa, sino que sencillamente se siente o no se siente—, y dicha pasión está dirigida a un objeto, a saber, un estado de cosas indeseable aunque de hecho imposible; en suma, una proposición. El temor de Iván es pues proposicional. Más aún, como indicamos, la proposición que es el objeto de su creencia tiene algunas relaciones con otras proposiciones. Las pasiones pueden tener ingredientes no-representativos, en efecto, pero los enunciados que “reflejan” o nombran el objeto de la pasión sí son representativos. Hume no tiene por qué negarlo. Si esto es así, no puede probarse la tesis del aislamiento de la manera en que Stroud pretende hacerlo, y su interpretación no hace justicia a Hume.

4.3. *La propuesta de Platts*

En vista de que el Argumento *A* tal y como Stroud lo reconstruye no consigue probar la tesis del aislamiento, Platts busca una lectura alternativa que lo haga más útil para apoyar esa tesis, pues ella representa nada menos que la afirmación central de la teoría humeana de la acción.¹¹ En palabras de Platts, la interpretación de Stroud convierte al Argumento *A* en una “irrelevancia notable”, de modo que sugiere abandonar la interpretación meramente causal de la doctrina del aislamiento elaborada por Stroud. Para comprender mejor la tesis y el argumento de Hume, Platts introduce primeramente la

¹¹ “Hume wishes to draw attention to some feature supposedly distinctive of the passions as the foundation for his thesis of isolation. The ground of that wish is what we have yet to understand”, dice Platts. (Platts, 1991: 122)

noción de “causalidad razonable” y la distingue de la causalidad a secas:

[...] the question of whether a cognitive state can alone cause the existence of some conative state must be sharply distinguished from the question of whether a cognitive state can alone ‘reasonably cause’ the existence of such a conative state —the question, in Humean terms, of whether a cognitive state can alone give rise to a conative state in virtue of some ‘reasonable connection’ between the propositional contents of those states. (Platts, 1991: 120)

Notemos en primer lugar que Platts, a diferencia de Stroud, se abstiene de atribuir a Hume una teoría no proposicional de los deseos. Atribuirle a Hume la negación del carácter proposicional de las pasiones —dice Platts— es atribuirle una teoría hoy en día muy desacreditada y un error pasmoso, pues negar que las pasiones o deseos tengan contenido proposicional impide en último término el empleo del concepto de acción intencional (*cf.* Platts, 1991: 121 y 124).¹² En efecto, entender al ser humano y su comportamiento —justamente a lo que aspira la obra humeana— parece una empresa difícil, si no imposible, si no se cuenta con un concepto tan elemental como el de acción hecha por razones o acción intencional; si los deseos carecieran de contenido proposicional, no podrían figurar entre las razones para hacer lo que hizo dadas por un agente y, por lo mismo, nunca podrían ser generadores de acciones intencionales. Por esta razón Platts se niega a atribuir a Hume la suposición de que las pasiones no tienen carácter proposicional.

¹² El que una acción sea intencional (bajo determinada descripción) depende de que haya la posibilidad de explicarla en términos de los deseos y creencias del agente que la llevó a cabo, y lo que hace que los deseos sean aptos para entrar en las explicaciones de acción es el hecho de que tengan un contenido proposicional. Por ejemplo, el suceso descrito como “el disparo de Marcela que ocasionó la muerte de Irma” sólo puede considerarse como una acción intencional si suponemos que Marcela *quería que* Irma muriera y *creía que* una manera de lograr que muriera era dispararle. En el caso de que Irma se hubiera atravesado accidentalmente en el momento en que Marcela disparaba a un conejo, digamos, la muerte de Irma no podría considerarse como un resultado intencional de la acción de Marcela, ni podría explicarse en términos de sus creencias y deseos.

Platts observa que según la interpretación meramente causal de la tesis del aislamiento, el énfasis de Hume sobre el carácter no representativo de las pasiones se vuelve innecesario. No vienen al caso, dice, esas aclaraciones sobre aquello que la (supuestamente) impotente razón es incapaz de causar (*cf.* Platts, 1991: 119). Así, con la intención de hacer lo mejor que se pueda con el Argumento *A* de Hume, Platts examina una caracterización alternativa del contraste entre estados de creencia y estados de deseo, a saber, según sus diferentes “direcciones de adecuación”.¹³ Asumiendo que ambos tipos de entidades tienen un contenido proposicional, lo que distingue a creencias y deseos es que aquéllas aspiran a adecuarse a la realidad, mientras que los deseos, por el contrario, aspiran a que la realidad se amolde a ellos.¹⁴

Sin embargo, la diferencia fundamental entre estados cognoscitivos y estados conativos en términos de sus opuestas direcciones de adecuación, como observa Platts, no basta para dar razón de la tesis del aislamiento. Esta nueva manera de marcar el contraste entre esos dos tipos de estados mentales, aunque le quita a Hume el cargo de una equivocada concepción de los deseos como no proposicionales, aún no permite apreciar el rol que desempeñan la doctrina del aislamiento y el Argumento *A* dentro del argumento más ambicioso de Hume contra el factualismo moral. Para que Hume pueda demostrar, vía la tesis del aislamiento, que no es posible el conocimiento moral

¹³ “*Direction of fit*”, expresión acuñada por J.L. Austin, recuperada por G.E.M. Amscombe y explotada por Platts.

¹⁴ “A believing-state purports to represent how the world is, purports to fit with how the world is. If such ‘fit’ is lacking, then it is the believing-state which should be changed in order to obtain the requisite ‘fit’. Believing-states aim, *inter alia*, at the truth, and it is a crucial failing in such a state if it misses that target. But desiring-states, like other conative states, do not purport to represent how things are, do not purport to ‘fit’ with how the world is. If no such ‘fit’ obtains, then roughly speaking, there is no onus upon the desirer to modify his desiring-state in order to achieve such a ‘fit’; rather, the desiring one has reason to try to change how the world is so that it will then ‘fit’ with (the content of) his desiring-state. While a desiring-state might apparently hit the target of truth, that is never its aim”. (Platts, 1991: 124–125)

en virtud de que no hay hechos morales accesibles al entendimiento, lo que se necesita es, sugiere Platts, “el pensamiento de que de esta distinción entre estados de creencia y estados de deseo *se sigue* que ningún estado de creencia puede por sí solo causar razonablemente estado de deseo alguno” (Platts, 1991: 125, mis cursivas). La tarea de Platts es, pues, mostrar de qué modo puede extraerse la tesis del aislamiento a partir del contraste marcado entre creencias y deseos.

Antes de presentar la reconstrucción que hace Platts del argumento humeano, es necesario hacer algunas aclaraciones sobre el carácter de la relación de causalidad razonable. Platts piensa que dicha relación es para Hume un “híbrido” compuesto de dos clases de elementos: las relaciones de razón que se dan en el mundo de las ideas, por un lado, y las relaciones causales que se dan en el mundo de las realidades, por el otro. De este modo, habría causalidad razonable “si se diera una relación causal entre estados proposicionales en el mundo de las realidades en virtud de alguna relación de razón que se diera entre los contenidos proposicionales de esos estados en el mundo de las ideas” (Platts, 1991: 126). Así, por ejemplo, tendríamos un caso de causalidad razonable cuando la creencia de que todos los pájaros son vertebrados, junto con la creencia de que Piolín es pájaro, causara en un sujeto la creencia de que Piolín es vertebrado, y que esto fuera así precisamente porque en el mundo de las ideas hay una relación lógica entre los contenidos proposicionales de esas creencias.

Ahora bien, en su intento de hacer plausible la doctrina del aislamiento, una vez interpretada con la ayuda de la noción de causalidad razonable, Platts invoca un pasaje de Hume sobre el que mucho se ha escrito, aunque nunca en el contexto de discusiones sobre el factualismo moral, a pesar de que su lugar dentro de la obra humeana es precisamente al final del argumento diseñado para mostrar que “las distinciones morales no se derivan de la razón”. Se trata del pasaje donde Hume niega que se pueda derivar lógicamente un “debe” (un enunciado que expresa una obligación moral) a partir de un “es” (un enunciado declarativo que expresa un hecho):

In every system of morality, which I have hitherto met with [...] the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning [...]; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulation of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is [...] of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, *for what seems altogether inconceivable*, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. [...] [T]his small attention wou'd subvert all the vulgar systems of morality, *and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceiv'd by reason.* (Hume, *Treatise* III i 1: 469–470/Platts, 1991: 125–126; las dos últimas cursivas son de Platts.)

Supongamos, dice Platts, que Hume hubiera pensado que el contenido proposicional de los deseos, dada la peculiar forma subjuntiva de las oraciones en las que se expresa, se asemejase a las proposiciones que expresan algún deber u obligación. Esta sola suposición es suficiente para encontrar por fin en Hume el apoyo requerido para la tesis del aislamiento: si en su opinión es “del todo inconcebible”, es decir, lógicamente imposible, deducir una proposición de forma subjuntiva a partir de una proposición indicativa, entonces podemos saber *a priori* que un estado de creencia no puede causar razonablemente un estado de deseo, pues no hay entre sus contenidos proposicionales ninguna relación de razón.

Esta manera de contrastar los dos tipos de estados mentales ya permite entender por qué Hume concibió la tesis del aislamiento como un soporte más a la doctrina según la cual no hay hechos morales accesibles al entendimiento. Al no haber relaciones de causalidad razonable entre las creencias y los deseos (doctrina del aislamiento), queda excluida la posibilidad de que una creencia acerca de un hecho del mundo (cuyo contenido se expresa mediante una oración en modo indicativo) cause razonablemente un deseo o sentimiento moral (cuyo contenido se expresa mediante una oración en modo subjuntivo) que a su vez cause una acción. Si se diera tal posibilidad, ésta invalidaría

el argumento humeano según el cual si la moralidad efectivamente da lugar a acciones y las pasiones son las causas de las acciones, por lo tanto la moralidad es más sentida que pensada y no incluye de manera esencial cuestiones de hecho: contra lo que muchos creen, la razón no desempeña un papel determinante en el escenario de la moralidad.

De esta manera, la interpretación de Platts supera las insuficiencias de aquella propuesta por Stroud. Ahora sí podemos entender con claridad la tesis humeana según la cual las creencias o estados cognoscitivos no pueden *causar razonablemente* deseos o estados conativos.

Después de haber examinado en detalle algunos aspectos de la teoría humeana de la acción y tras haber hecho el intento de comprenderla cabalmente a la luz de dos lecturas contemporáneas, nos detendremos en un problema al que se enfrenta toda teoría de la acción y por lo tanto la sostenida por Hume, a saber, aquél de la supuesta incompatibilidad entre la libertad y el determinismo.

5. *Libertad y necesidad: el proyecto reconciliador de Hume*

Como ya se dijo, Hume observa que no hay nada en las relaciones entre fenómenos del mundo físico que no se encuentre o se pueda encontrar también en las relaciones entre fenómenos del mundo moral; la misma conjunción constante que hallamos en la naturaleza puede ser descubierta en el ámbito humano. “Los mismos motivos siempre producen las mismas acciones; los mismos sucesos siempre se siguen de las mismas causas” (*Enquiry* VIII 1: 65). Las acciones intencionales o “acciones de la mente” están pues causadas exactamente en el mismo sentido en el que un fenómeno puramente natural puede estarlo. Si esto no fuera así, piensa Hume, nunca entenderíamos el comportamiento de nuestros semejantes ni podríamos ofrecer una buena explicación de acciones particulares llevadas a cabo por determinados individuos, ya que para dar cuenta de una acción es menester mencionar qué la causó. Tenemos entonces que para Hume

las únicas explicaciones genuinas de acciones son las explicaciones causales; y, dada su peculiar concepción de la causalidad, tales explicaciones suponen el conocimiento de alguna regularidad. Como la evidencia moral proporciona una base empírica a la creencia de que las acciones están causadas, Hume sostiene que quien reconoce que poseemos esa evidencia tiene que “creer *ipso facto* que las acciones de la voluntad nacen de la necesidad”. (*Treatise* II iii 1: 405) La tesis según la cual nuestras acciones están causadas de la misma manera que otros fenómenos físicos da lugar a diversas dificultades. Una de ellas, la que examinaremos a continuación, es la concerniente a la libertad de la voluntad.

Hume acepta que, no obstante el reconocimiento general de la evidencia moral, existe una gran controversia sobre la tesis de que las “acciones de la voluntad” están causadas. Al aseverar que las acciones mantienen una conexión necesaria con ciertos sucesos antecedentes, su teoría causal de las acciones parece entrar en conflicto con algunas concepciones (vagas pero, según él, bastante difundidas) acerca de la libertad de la voluntad. En el caso de los fenómenos del mundo físico el común de la gente considera que hay “conexiones necesarias” entre ellos; en el caso de las acciones y sus motivos, en cambio, se recela de la palabra “necesidad” y se defiende obstinadamente la existencia de una hipotética “libertad de la voluntad” supuestamente incompatible con cualquier clase de necesidad. A pesar de que la evidencia natural y la evidencia moral se basan en los mismos principios de conjunción constante y de conexión necesaria, Hume observa que nos resistimos a extraer de una las mismas conclusiones que extraemos de la otra. En breve: aceptamos la evidencia moral tanto como la evidencia natural, pero curiosamente rechazamos la causalidad en el ámbito humano al mismo tiempo que la reconocemos sin problemas en el natural.

Al estudiar la voluntad,¹⁵ Hume sugiere que uno de los factores responsables de la añeja controversia acerca de la libertad y la nece-

¹⁵ Hume define la voluntad como “la impresión interna que sentimos y de la cual estamos conscientes cuando a sabiendas (*knowingly*) damos lugar a cualquier nuevo movimiento de nuestro cuerpo, o nueva percepción de nuestra mente” (*Treatise* II iii 1: 399).

las únicas explicaciones genuinas de acciones son las explicaciones causales; y, dada su peculiar concepción de la causalidad, tales explicaciones suponen el conocimiento de alguna regularidad. Como la evidencia moral proporciona una base empírica a la creencia de que las acciones están causadas, Hume sostiene que quien reconoce que poseemos esa evidencia tiene que “creer *ipso facto* que las acciones de la voluntad nacen de la necesidad”. (*Treatise* II iii 1: 405) La tesis según la cual nuestras acciones están causadas de la misma manera que otros fenómenos físicos da lugar a diversas dificultades. Una de ellas, la que examinaremos a continuación, es la concerniente a la libertad de la voluntad.

Hume acepta que, no obstante el reconocimiento general de la evidencia moral, existe una gran controversia sobre la tesis de que las “acciones de la voluntad” están causadas. Al aseverar que las acciones mantienen una conexión necesaria con ciertos sucesos antecedentes, su teoría causal de las acciones parece entrar en conflicto con algunas concepciones (vagas pero, según él, bastante difundidas) acerca de la libertad de la voluntad. En el caso de los fenómenos del mundo físico el común de la gente considera que hay “conexiones necesarias” entre ellos; en el caso de las acciones y sus motivos, en cambio, se recela de la palabra “necesidad” y se defiende obstinadamente la existencia de una hipotética “libertad de la voluntad” supuestamente incompatible con cualquier clase de necesidad. A pesar de que la evidencia natural y la evidencia moral se basan en los mismos principios de conjunción constante y de conexión necesaria, Hume observa que nos resistimos a extraer de una las mismas conclusiones que extraemos de la otra. En breve: aceptamos la evidencia moral tanto como la evidencia natural, pero curiosamente rechazamos la causalidad en el ámbito humano al mismo tiempo que la reconocemos sin problemas en el natural.

Al estudiar la voluntad,¹⁵ Hume sugiere que uno de los factores responsables de la añeja controversia acerca de la libertad y la nece-

¹⁵ Hume define la voluntad como “la impresión interna que sentimos y de la cual estamos conscientes cuando a sabiendas (*knowingly*) damos lugar a cualquier nuevo movimiento de nuestro cuerpo, o nueva percepción de nuestra mente” (*Treatise* II iii 1: 399).

sidad es la falta de un acuerdo sobre el uso de estos dos vocablos. Si desde un principio hubiera quedado claro qué significado se asigna a esas palabras, la disputa habría quedado saldada tiempo ha.¹⁶ Hume observa que todo mundo, desde siempre, en el fondo ha convenido en dos tesis a primera vista incompatibles, a saber, aquella según la cual todo cuanto ocurre en el universo tiene una causa (llamada “doctrina de la necesidad” o “tesis determinista”) y esa otra que sostiene que los seres humanos son libres y que sus acciones, por tanto, son incausadas. ¿Son efectivamente incompatibles tales doctrinas?

Antes de exponer la manera en que Hume pretende negar aquella supuesta incompatibilidad, tratemos de precisar en qué consiste. Parecería que si una acción, llamémosla *a*, está *causada*, en el sentido fuerte que implica que está conectada de manera necesaria con una serie de circunstancias antecedentes, resulta que *a* no pudo menos que haber ocurrido. El agente que llevó a cabo *a* no podría haber actuado de otro modo: su acción fue el resultado necesario de un conjunto de circunstancias determinantes a las que su voluntad no pudo oponerse. Ahora bien, se piensa que para que una acción sea libre es necesario que el agente haya podido actuar de otro modo, que haya tenido la posibilidad de optar por un curso de acción distinto del que eligió. Es por esto que, aparentemente, no es posible sostener ambas doctrinas a la vez. Tal parece que o bien las acciones son libres y entonces son resultado de la libre elección del agente, o bien son efectos cuya ocurrencia está fuera del control del agente.

Ante la disyuntiva anterior, Hume intenta argumentar que en realidad no se trata de un dilema, que la libertad y la necesidad conviven en el mundo moral. Para probar su compatibilidad, e intrigado por la incongruencia generalizada que hace a las personas medir con diferentes varas los fenómenos del mundo físico y los fenómenos del

¹⁶ Es interesante notar que John Bishop, un autor de nuestros días, en su reciente libro *Human Agency* considera que la duda escéptica frente al problema de la “agencia” (*agency*) —una variante de la disputa libertad *vs.* determinismo— se debe en buena parte a la vaguedad y la confusión conceptuales (*cf.* Bishop, 1989: 5). Más aún, él se propone llevar a cabo un proyecto reconciliador similar en espíritu al de Hume.

mundo moral, encuentra tres razones que explican, a su modo de ver, la creencia de que las acciones libres no pueden estar causadas, creencia que él pretende refutar.

(i) En primer lugar, observa, cuando se trata de nuestras propias acciones, "si bien confesamos haber sido influidos por visiones y motivos particulares" (*Treatise* II iii 2: 407), aun así no nos convencemos de haber estado "gobernados por la necesidad" (*ibid.*) y nos negamos a creer que habría sido imposible actuar de algún otro modo. Es decir, actuamos con un *sentimiento* de libertad interior. En general tendemos a pensar que la idea de necesidad "implica algo de fuerza, y violencia, y constreñimiento, a los que no somos sensibles" (*ibid.*). Es decir, creemos que la necesidad es una especie de sensación de la que seríamos conscientes si existiera, y, por lo tanto, en vista de que no somos conscientes de dicha sensación, negamos que exista tal necesidad.

Para ejemplificar aquellas sensaciones, ausentes cuando experimentamos ese sentimiento que llamamos libertad, pensemos cuán distinta es la disposición de ánimo cuando hacemos algo por el puro placer de hacerlo, en contraste con el sentimiento desagradable que nos acompaña cuando nos vemos obligados a obedecer una orden. No es lo mismo leer una novela con la sola finalidad de gozarla, que soplársela a regañadientes para aprobar un examen de literatura. Este es un ejemplo simple, pero si se piensa en asaltos, violaciones y asuntos similares se tendrá una idea más clara de la experiencia de constreñimiento o violencia que caracteriza los actos que, desde el punto de vista del sentido común, se efectúan en ausencia de libertad.¹⁷

Para dar respuesta a este argumento que pretende apoyar la incompatibilidad entre causalidad y libertad, Hume afirma que tenemos que distinguir dos clases distintas de libertad. En primer lugar, hay algo que podemos nombrar la "libertad de espontaneidad", que efectivamente es incompatible con ese constreñimiento que asociamos

¹⁷ Para más ejemplos y una explicación más clara y elegante véase Stroud, 1986: 213.

con la idea de "necesidad". Hume hace una muy breve caracterización de esta clase de libertad. Por cuanto dice en el *Tratado* sabemos que se opone a la violencia; que es el sentido más común de la palabra "libertad", y que es la única especie de libertad que "estamos interesados en conservar" (*Treatise* II iii 2: 407). Ahora bien, según Hume, dicha libertad de espontaneidad es perfectamente compatible con su teoría causal de las acciones (es decir, que una acción esté causada no implica que al llevarla a cabo tengamos que *sentir* que se nos hace violencia o se nos constriñe), pero por alguna razón, dice, la hemos confundido con una segunda clase, muy diferente, de libertad.

(ii) Hay, pues, otra idea que asociamos a la palabra "libertad": Hume le llama "libertad de indiferencia", y ésta, si acaso existiera realmente, sería en efecto incompatible con la necesidad y la causalidad en el terreno de nuestras acciones. Para rechazar la existencia de esta segunda clase de libertad, Hume argumenta que se trata de una "falsa sensación o experiencia", en la que se apoya el argumento en favor de la doctrina libertaria. Al hablar de esa falsa sensación, Hume la caracteriza como la ausencia de determinación del pensamiento para inferir, a partir de una serie de sucesos antecedentes, la existencia de un "objeto", en este caso una acción.¹⁸ La necesidad, según Hume, no es otra cosa que ese impulso o determinación mental, mientras que la libertad, entendida en el presente sentido, es justamente la ausencia de dicha determinación; es la sensación, describe, de una especie de soltura o indiferencia al pasar de la idea de una acción a la idea de algún conjunto de sucesos antecedentes y viceversa. Hume señala, sin embargo, que, curiosamente, sólo al momento de efectuar *nuestras propias acciones* se podría decir que experimentamos esa especie de indiferencia, pues al reflexionar sobre las acciones de los demás o sobre las acciones humanas en general, rara vez sentimos que cualquier conjunto de circunstancias antecedentes pudiera dar lugar a cualquier tipo de acción. De cualquier modo, dice Hume,

¹⁸ Recordemos que, según Hume, esa "determinación del pensamiento" sí se experimenta cuando percibimos relaciones causales entre objetos físicos, esto es, si inferimos x porque y sucedió, sentimos que nuestro pensamiento está impelido a hacer la inferencia.

enarbolamos esa falsa sensación y la empleamos como “prueba intuitiva” de la libertad humana: “Sentimos que nuestras acciones casi siempre están sujetas a la voluntad, e imaginamos que creemos que la voluntad misma no está sujeta a nada”. (*Treatise* II iii 2: 408)

La “libertad de indiferencia” no existe, dice Hume, porque a pesar de que imaginamos que interiormente sentimos poseer esa libertad frente a un curso de acción, un espectador podría inferir nuestras acciones, asegura Hume, a partir de nuestros motivos o carácter y de la situación en que nos encontramos al momento de actuar. Y esta posibilidad de inferir o explicarse una acción con la ayuda del conocimiento de “todas las circunstancias de nuestra situación y temperamento, y de los más secretos resortes de nuestra complejión y disposición” (*Treatise* II iii 2: 409), supone precisamente la relación causal, esto es, la idea de que hay una conexión necesaria entre nuestros motivos y nuestras acciones.

(iii) Por último, la tercera razón que Hume menciona para explicar la defensa que se hace de la libertad procede de la religión, y la suscriben, dice, quienes suponen que la doctrina de la necesidad, de ser cierta, constituiría un peligro para la religión y la moralidad. Barry Stroud explica esto de la siguiente manera:

Se tiene la impresión de que si las acciones de un hombre o de un dios derivan necesariamente de sus antecedentes, ese agente no es libre de ejecutar dichas acciones, y por ende no puede ser legítimamente encomiado o censurado por ellas. [...] De este modo, se supone muy naturalmente que “la doctrina de la necesidad” implica la ausencia de las alternativas en la acción, mientras que la “doctrina de la libertad” exige alternativas. (Stroud, 1986: 219)

La existencia de la libertad, según los religiosos y los moralistas, es indispensable para la atribución adecuada de responsabilidad moral. Se supone que sin agentes libres no hay moralidad posible porque sólo a quien actúa libremente puede responsabilizársele de sus acciones, es decir, de los efectos de su voluntad libre. ¿Cómo podría culparse a un asesino por un estrangulamiento cometido por causas ajenas a su voluntad? ¿Qué justificaría el castigo infligido a un mero

espectador de los sucesos que sus manos azarosamente producen? O ¿con qué objeto se elogiaría a un tipo valiente cuya virtud es el efecto de causas a las que él no puede oponerse?

Hume hace la observación de que, paradójicamente, si a la “libertad” se la entiende en el sentido de libertad de indiferencia, esto es, como ausencia de los “lazos de la necesidad”, como algo extraño al dominio de las causas, la forzosa consecuencia es precisamente aquella que los moralistas quieren evitar. Si las acciones no son causadas, entonces son producto del azar y, si esto es así, nadie puede ser correctamente censurado por una “acción” suya.

Hume argumenta, en contra de lo que se suele aceptar, que la doctrina de la necesidad es fundamental tanto a la religión como a la moralidad, pues si fuera falsa no habría manera de modificar un comportamiento y no podríamos asignar responsabilidad moral a un agente. De esta manera, Hume le da la vuelta completa al asunto. Escribe:

Actions are by their very nature temporary and perishing; and where they proceed not from some cause in the characters and disposition of the person, who perform'd them, they infix not themselves upon him, and can neither redound to his honour, if good, nor infamy, if evil. [...] According to the hypothesis of liberty, therefore, a man is as pure and untainted, after having committed the most horrid crimes, as the first moment of his birth, nor is his character any way concern'd in his actions; since they are not deriv'd from it, and the wickedness of the one can never be us'd as a proof of the depravity of the other. 'Tis only upon the principles of necessity, that the person acquires any merit or demerit from his actions, however the common opinion may incline to the contrary. (*Treatise* II iii 2: 411)

Al final de esta argumentación, Hume piensa haber logrado probar que “todas las acciones de la voluntad tienen causas particulares” y que, por lo tanto, la oposición entre la libertad y la necesidad puede salvarse (*Treatise* II iii 2: 412). Está convencido de haber llevado a buen término ese “proyecto reconciliador relativo al problema de la libertad y la necesidad: el más discutido problema de la Metafísica, la más discutida ciencia” (*Enquiry* VIII I: 73). Sin embargo, en su

estudio sobre Hume, Barry Stroud considera que ninguno de los diagnósticos ofrecidos por Hume para explicar por qué creemos que la voluntad es libre resulta satisfactorio. Stroud le reprocha a Hume el no haber dado una explicación cuidadosa de lo que en realidad significa la palabra "libertad" —que como vimos supone la posibilidad de haber actuado de otra manera—, palabra que en un principio se propuso precisar, ni haber tampoco dicho en qué sentido pudo ser posible "haber actuado de otra manera" en determinada circunstancia. Para Stroud, son ésas las tareas que hay que emprender si queremos resolver de una vez por todas el importante problema de la incompatibilidad entre libertad y causalidad de la acción (*cfr.* Stroud, 1986: 219).

No obstante estas observaciones, debemos destacar cuán revolucionaria resulta la sugerencia por parte de Hume de que no podemos mantener al mundo humano de las acciones separado del resto del mundo natural, a riesgo de dejar sin fundamento prácticas tan valoradas como la de asignar responsabilidad por lo que hacemos. Así pues, el razonamiento para demostrar que la adecuada atribución de responsabilidades sólo es posible en la medida en que se asuma como verdadera la doctrina de la necesidad y las causas de la acción, requiere un mayor detenimiento y plantea preguntas fructíferas. Si, como afirma Hume una y otra vez, las acciones "se derivan" del carácter del agente, es menester explicar de qué manera ocurre esa derivación. ¿Cómo trabajan el carácter, los deseos, las creencias de un agente para causar sus acciones? ¿Qué tanta luz arroja Hume sobre "la controversia sobre la producción y la explicación de las acciones humanas" que, en palabras de Barry Stroud, es "uno de los tópicos más complicados de la filosofía contemporánea"? (Stroud, 1986: 221, n. 5)

Dentro de la tradición empirista anglosajona, John Stuart Mill, un siglo distante de Hume, heredó estas inquietudes y argumentó a su manera a favor de una teoría causal de la acción y a favor de la compatibilidad entre libertad y determinismo. Él también propuso un análisis original del concepto de causalidad, que acaso resulta más acertado que el ofrecido por Hume. Procedamos pues a examinar su

**postura en torno a los dos grandes temas de este trabajo: la causalidad
y la producción causal de las acciones.**

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

CAPÍTULO III: JOHN STUART MILL, HEREDERO DE UN PROBLEMA

1. *Hume y Mill frente a la causalidad: coincidencias y diferencias*

Al igual que Hume, John Stuart Mill dedica una parte de su obra al análisis del concepto de "causa". También él se pregunta qué condiciones tienen que darse para poder afirmar con verdad que fenómenos del tipo *A* causan fenómenos del tipo *B*. ¿Cuáles son las características que distinguen a las secuencias causales de todas las demás?

Antes de entrar de lleno en su análisis, Mill señala que los fenómenos sujetos al paso del tiempo se rigen por una sola ley universal: *Ley de la Causalidad*, la llama, la cual afirma que todo cuanto tiene un comienzo tiene también una causa, lo cual equivale a decir, según Mill, que todos los sucesos se rigen por alguna ley (*cfr. A System of Logic* III v 1). Esta afirmación, aclara el filósofo, se sustenta por completo en la experiencia: gracias a la observación de la naturaleza, explica, sabemos que todo fenómeno físico está relacionado de alguna manera especial con otro fenómeno determinado que le antecedió. La meta de las ciencias naturales, de las ciencias empíricas, es precisamente descubrir la *sucesión invariable* que existe entre algunos fenómenos de tipo *A* y otros fenómenos de tipo *B* y, así, sostener que los unos causan los otros. La noción de "sucesión o secuencia invariable" es el equivalente milliano de la noción de "conjunción

constante” del análisis humeano de la causalidad, expuesto en el capítulo I.

Mill hace énfasis en una observación a la que Hume no concedió suficiente importancia: sería rara la ocasión, si acaso la hubiera, en que algo tuviera un único fenómeno como su causa. Generalmente, la secuencia invariable que observamos se da entre un efecto o “consecuente” y una suma de “antecedentes”. Pensemos en un ejemplo para ver esto con mayor claridad: preguntémosnos a qué se debió la ruptura de determinado vaso. ¿Fue porque el vidrio es frágil, porque el piso es duro o porque el vaso se resbaló de las manos que lo sostenían? O ¿no será más bien a causa de la fuerza de gravedad, en virtud de la cual el objeto no quedó suspendido en el aire? Mill respondería, con absoluta razón, que el vaso se rompió porque el material con el que fue fabricado es frágil y porque cayó en un piso duro y porque la tierra ejerce atracción sobre los cuerpos; diría que la causa propiamente dicha consiste en esas tres condiciones unidas a una multiplicidad de circunstancias más, positivas y negativas, previas al momento en que se estrelló el vaso. Cuando un fenómeno tiene lugar en t_2 , se debe a que muchos sucesos y estados, acciones y omisiones, confluyen en t_1 :

For every event there exists some combination of objects or events, some given concurrence of circumstances, positive and negative, the occurrence of which is always followed by that phenomenon. (*A System of Logic* III v 1: 327)

Volvamos al ejemplo anterior y preguntémosnos ahora qué pasaría si otro vaso igual al que se quebró también se resbala de las manos pero, a diferencia del caso anterior, ahora cae encima de un cojín. En una situación así modificada, seguramente el vaso quedaría intacto. Es cierto que no todos los vasos que caen se rompen, pero, en circunstancias semejantes a la descrita en el ejemplo original, todos los vasos como ése se rompen efectivamente; aquella precisa combinación de factores es lo que inevitablemente dará siempre como resultado un vaso hecho pedazos. La ausencia de un cojín —diría Mill— es igualmente miembro del conjunto de circunstancias —una

circunstancia negativa en este caso— que convergieron en *t* y que causaron que el vaso se hiciera añicos. La “Causa real” y con mayúsculas, la causa *filosóficamente hablando*, consiste, pues, en el conjunto entero de las condiciones —positivas y negativas— que antecedieron inmediatamente¹ al fenómeno *b* y sin las cuales *b* no habría ocurrido.

No obstante el hecho de que la causa de *b* esté constituida por la confluencia de una multitud de factores en un tiempo *t*, según Mill la mención de todos esos factores, por indispensable que sea cada uno de ellos para la producción del suceso, muchas veces resulta innecesaria y en ocasiones hasta trivial.² Es verdad que una explicación causal completa de *b* tendría la forma de un listado exhaustivo de las condiciones *sine qua non* que le antecedieron, pero en la vida diaria, al hacer uso de enunciados causales, las personas comunes y corrientes nos contentamos con menos. No siempre enumeramos todas las condiciones que colaboraron en la producción de un fenómeno determinado, sino que damos por sentada una serie de condiciones fijas, sea porque normalmente se sobrentienden o bien porque, para los fines de la explicación que buscamos, podemos prescindir de ellas sin temor a ser malinterpretados. Mill considera legítimos los usos

¹ Conviene subrayar que aquí se trata de los antecedentes inmediatos, es decir, de las circunstancias (estados y sucesos) que anteceden a *b* justo en el instante anterior a que se produzca. De otro modo, para formular un enunciado causal completo nos veríamos obligados a recorrer, eslabón por eslabón, una inmensa cadena cuyo extremo sería el Primer Motor Inmóvil, o como quiera llamársele a esa primera causa incausada. Asimismo, si la Causa milliana no se limitara al conjunto de circunstancias previas pero inmediatas, tendríamos que achacar a Mill un holismo omniabarcante. Cada nuevo fenómeno, bajo semejante hipótesis, tendría al universo entero como su Causa. Esto, además de ser inadmisibile para un filósofo tan empirista como Mill, tendría consecuencias intuitivamente inaceptables, y nadie sería capaz de dar una explicación causal completa ni de postular leyes estrictas. Mill, pues, deja a las “causas remotas” fuera de la jugada.

² En su respuesta a un “inteligente reseñista de esta obra” que lo criticaba, Mill dice: “[...] when in the inaccuracy of common discourse we are led to speak of some one condition of a phenomenon as its cause, the condition so spoken of is always one which it is at least possible that the hearer may require to be informed of.” (*A System of Logic* III v 3, n. 51)

corrientes de la palabra "causa", siempre y cuando con ello no se pretenda exactitud científica. Inclusive los científicos suelen simplificar sus explicaciones englobando todas las condiciones negativas bajo una sola condición que se da por sentada, a saber, la ausencia de causas que contrarresten o nulifiquen los efectos de otro modo esperados. Se trata de la adición común de la cláusula *ceteris paribus*.

Mill observa que, al hacer un uso cotidiano de los enunciados causales, elegimos "arbitraria o caprichosamente",³ entre esa pluralidad de circunstancias o condiciones previas a la producción de un fenómeno, la(s) que mejor se acomoda(n) a los fines de la comunicación, esto es, la(s) que mejor sirve(n) para que la persona a quien nos dirigimos entienda nuestra explicación. Veamos esto en el siguiente ejemplo.

Si nos preguntamos cuál fue la causa de la muerte de Irma, ¿qué podremos responder? Para efectos de la justicia, interesa el hecho de que Marcela le disparó; un médico legista, en cambio, respondería a esa pregunta mediante un recuento minucioso de los efectos de la bala en el organismo de la occisa, mientras que un psicólogo amateur aludiría a los celos de la asesina. La propia Marcela, por su parte, confesaría que le disparó a Irma porque la odiaba. ¿Y quién está en lo cierto? ¿Cuál de todos los factores mencionados puede ostentar el título de Causa con pleno derecho? Mill contesta: "Por numerosas que puedan ser las condiciones, difícilmente habrá alguna que, según el propósito de nuestro discurso inmediato, no pueda obtener esa preeminencia nominal." (*A System of Logic* III v 3: 329) De manera que, en algún sentido, todos los protagonistas del ejemplo supieron responder correctamente. Pero ¿cuál es la circunstancia que explica mejor la muerte en cuestión? Ello depende del contexto de

³ En su libro *The Cement of the Universe*, J.L. Mackie da respuestas interesantes a la pregunta sobre ese elemento no del todo arbitrario (se entiende que su opinión no concuerda con la de Mill) que determina que favorezcamos unas condiciones por encima de otras para considerarlas, en el habla cotidiana, como la causa de cierto fenómeno. Mackie comenta: "[...] no cabe duda de que tendemos a ser un tanto selectivos, de que estamos más dispuestos a llamar causas a algunas clases de factores más que a otras. No hay reglas firmes gobernando esta selección, pero sí hay algunas tendencias claramente sistemáticas." (Mackie, 1974: 34)

comunicación, de qué sea lo que nos interesa destacar. Únicamente los intereses comunicativos del momento determinan que favorezcamos una u otra de las condiciones en demérito de las demás. Pero es importante, después de todo, no perder de vista el hecho de que, según Mill, la Causa no se agota en las condiciones aisladas a las que aludimos en nuestras explicaciones parciales de todos los días.

Aún no llegamos al meollo del asunto; todavía no sabemos cuál es la nota distintiva de las secuencias causales, qué las hace diferentes de la mera sucesión de fenómenos. Ciertamente no es la "invariabilidad". Mill, como Hume y el resto del mundo, sabe que puede haber sucesiones invariables o conjunciones constantes de fenómenos durante un lapso T , producto de la más pura *casualidad*. Existen las regularidades no causales, las conjunciones accidentales. Por otro lado, Mill, en contra de lo sostenido por Hume, niega que el conocimiento de la sucesión invariable de fenómenos de tipos A y B en el pasado baste para llevarnos a pensar que una ejemplificación de A es causa de una ejemplificación de B . Puede ocurrir, dice, que un tipo de fenómeno (el día, pone Mill por caso), suceda siempre, invariablemente, a otro tipo de fenómeno (la noche, en este ejemplo), y, sin embargo, no tomemos a eso como una secuencia causal (ya que resulta perfectamente concebible una noche eterna, según acota Mill). Por esta razón los filósofos introducen otro requisito para poder afirmar correctamente que a causó b : algún vínculo entre sucesos más fuerte que la mera contigüidad espacio-temporal. Los antiguos habrían dicho que si a es causa de b , entonces a y b están *necesariamente* conectados (mediante una fuerza metafísica, no reducible a la lógica), es decir, si se da a se dará *necesariamente* b . Hume, como señalamos en el capítulo I, rechazó esa concepción metafísica y desmitificó la idea de conexión necesaria ubicando su origen en una impresión de la reflexión. Mill pretende mejorar el análisis humeano de la causalidad: en donde Hume exigía la idea de conexión necesaria respaldada por simples conjunciones constantes, él exige la *incondicionalidad*.

This is what writers mean when they say that the notion of cause in-

volves the idea of necessity. If there be any meaning which confessedly belongs to the term necessity, it is *unconditionalness*. That which is necessary, that which *must* be, means that which will be, whatever supposition we may make in regard to all other things. (*A System of Logic* III v 6: 339)

El vaso de nuestro primer ejemplo no se habría roto si hubiera sido de plástico y no de vidrio; por el contrario, en el caso hipotético de que hubiera sido azul y no transparente, las consecuencias de su caída habrían sido exactamente las mismas. De manera que mientras el material de que está hecho el objeto sí habrá de incluirse, según Mill, entre las condiciones que conforman la Causa, su color, en cambio, quedará fuera de la lista. El color del vaso que se quebró es un antecedente superfluo, del todo ajeno a lo que determinó su ruptura. "Ser incondicional", dice Mill, "es ser invariable bajo cualquier cambio de circunstancias" (*A System of Logic* III v 6). Si un suceso del tipo que consiste en la caída de un vaso de vidrio desde determinada altura, sobre un piso duro y en ausencia de factores que pudieran evitar que se rompiera, se repite en distintos momentos, y en cada caso alteramos circunstancias tales como el color del vaso y el modo de la caída, dichas alteraciones o cambios de circunstancias no obstan para que los vasos de todos los experimentos se rompan. El método para reconocer la Causa consiste, pues, en distinguir, entre todo lo que precede al efecto, los factores *incondicionales* de aquellos que no lo son. Una vez introducida esta noción, Mill procede a definir la Causa de un fenómeno como "el antecedente, o la concurrencia de antecedentes, del cual [el efecto] es invariable e incondicionalmente su consecuente" (*ibid.*).

El análisis de David Hume, que podría calificarse como un análisis psicológico de la causalidad, cedió paso, así, al análisis lógico que Mill heredó al mundo moderno (*cfr.* Hart & Honoré, 1985: 15).⁴

⁴ Esta afirmación de Hart y Honoré alude a la aceptación implícita de Mill del modelo de explicación llamado "nomológico-deductivo". Como apoyo a esa cita podemos mencionar el hecho significativo de que Karl R. Popper emplee terminología semejante a la milliana en *La lógica de la investigación científica*,

Recordemos que, según Hume, la conexión necesaria que se da entre causa y efecto no se halla en los fenómenos mismos, sino que surge de un hábito de la mente, nacido tras haber testificado numerosos casos de conjunción constante entre sucesos del tipo *A* y sucesos del tipo *B*, que la impulsa a asociar sucesos (“objetos”) de un tipo con sucesos del otro. La necesidad, pues, de acuerdo con él, no radica en los fenómenos en los cuales creemos hallar una relación causal, sino que es una proyección de la mente humana; la conexión necesaria, podríamos decir, no radica en los sucesos a los cuales la adjudicamos, sino que depende de la manera como opera la mente de los humanos. En cambio, Mill concibe a la causalidad como un vínculo de carácter más bien lógico, esto es, un vínculo entre proposiciones o enunciados: a diferencia de Hume, él piensa que el objeto de nuestra investigación no ha de ser la conexión causal en sí misma, sino la conexión lógica que se da entre los enunciados que expresan la relación causal entre dos sucesos. Así, pues, Mill saca del terreno subjetivo a la causalidad y, al hablar de “incondicionalidad”, intenta capturar la conexión lógica que se da entre “antecedentes” y “consecuentes” de los enunciados causales. Al sostener que es la incondicionalidad lo que hace que un fenómeno sea causa de otro, Mill está pensando en enunciados condicionales en los que se expresen las relaciones causales, enunciados tales que no admitan excepción y cuya falsedad resulte imposible. Su proyecto es, pues, investigar el tipo de implicación peculiar que se da entre los enunciados que describen las causas y aquellos que describen los efectos.

El mero uso por parte de Mill de las palabras “antecedente” y “consecuente” pone de manifiesto su intención de interpretar los enunciados causales como enunciados condicionales cuyos antece-

donde escribe: “Dar una explicación causal de un acontecimiento quiere decir deducir un enunciado que lo describe a partir de las siguientes premisas deductivas: una o varias leyes universales y ciertos enunciados singulares —las condiciones iniciales—. [...] Henos aquí, pues, con dos clases diferentes de enunciados; pero tanto una como otra son ingredientes necesarios de una explicación causal completa.” (Karl R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, trad. Víctor Sánchez de Zavala, Tecnos, 7a. ed., Madrid, 1985: 57–58.)

dentos son descripción de la causa y sus consecuentes del efecto. Por ejemplo, el enunciado “La caída del vaso causó la ruptura del vaso” es interpretado por Mill como “Si el vaso se cae entonces se rompe”. Esto a su vez apunta a otra posibilidad, a saber, considerar las causas como las condiciones necesarias y suficientes para que ocurra un determinado suceso. Pero ¿cómo hemos de descubrir estas condiciones necesarias y suficientes? Acabamos de ver que el método que Mill propone para descubrir cuáles antecedentes de *b* son parte genuina de su Causa consiste en preguntarse, con respecto a cada uno de los antecedentes, si acaso fue incondicional, esto es, si el efecto *se habría producido* en su ausencia o no: “¿Se habría roto el vaso si no se hubiera caído?” Una forma natural de contestar ese tipo de preguntas es mediante un condicional contrafáctico: “Si el vaso no se hubiera caído, entonces no se habría roto”. Ahora bien, los enunciados condicionales en los que se apoyan estos contrafácticos tienen que ser genuinas leyes causales. Notemos, sin embargo, que Mill, a diferencia de lo generalmente atribuido a Hume, parece no exigir el conocimiento de la ley causal que apoya cada uno de los contrafácticos, sino simplemente señala que *tiene* que existir.

2. *El análisis condicional de los enunciados causales singulares y la crítica de Davidson a Mill*

Hemos afirmado que el análisis de la causalidad realizado por Mill constituye una interpretación lógica de la conexión causal; esto es, los enunciados causales son vistos como condicionales compuestos por un antecedente y un consecuente que representan, respectivamente, la causa y el efecto del fenómeno explicado. Muchos han encontrado este análisis lógico preferible al de Hume, que, como anotamos, es de índole psicológica. Así, pues, algunos autores contemporáneos influidos por la postura milliana pueden ayudar a entender mejor el trabajo de Mill, así como sus dificultades e implicaciones.

Preguntémonos en primer lugar qué significa “*a* causó *b*” bajo una estricta interpretación lógica. Según Mackie, si suponemos que *a* y *b* son distintos sucesos, “*a* causó *b*” puede leerse como “*a* ocurrió

y *b* ocurrió y, *ceteris paribus*,⁵ *b* no habría ocurrido si *a* no hubiera ocurrido" (cfr. Mackie, 1974: 31). Esto quiere decir que en lo denotado por *a* en el enunciado causal se da por supuesto un conjunto de condiciones que acompañan la aparición de *a* y que son suficientes para la realización de *b*. La suficiencia, según Mackie anota, debe entenderse en un sentido más estricto que el del condicional material; un sentido "fuerte, contrafáctico", pues sólo así nos permite distinguir las secuencias causales respecto de las regularidades no causales. Hay, dice, secuencias que, aun cuando el primer suceso sea "suficiente" para el segundo (en el sentido limitado de que las frases que los describen son ambas verdaderas), no pueden caracterizarse como causales. Esto es así porque, de acuerdo con su argumentación, si interpretamos la frase "*a* será suficiente, *ceteris paribus*, para *b*" como "Dadas las circunstancias, si *a* ocurre entonces *b* ocurrirá", bastaría con que las circunstancias no cambiaran y con que tanto *a* como *b* efectivamente ocurrieran, para que la frase fuera verdadera (cfr. Mackie, 1974: 39). Esto es, "Si la taza se cae, entonces el agua empezará a hervir" tendría que ser erróneamente considerado como causal en el caso en que, satisfecha la cláusula *ceteris paribus*, ocurrieran los dos sucesos mencionados y entenderíamos las condiciones suficientes en el sentido del condicional material. En cambio, el sentido contrafáctico de "suficiente" sugerido por Mackie impide —considera él— esa consecuencia indeseable al estipular que "*a* es una condición suficiente para *b*" significa "Si *b* no iba a ocurrir, *b* no habría ocurrido" (*ibid.*).

En la primera parte de su artículo "Causal Relations", Donald Davidson examina la propuesta de considerar como condicionales los enunciados causales singulares, y menciona al propio Mackie al referirse al "acuerdo general de que la noción de causa puede ser caracterizada, al menos en parte, en términos de condiciones suficientes y (o) necesarias" (Davidson, 1967 b: 150). Sin embargo,

⁵ *Ceteris paribus* funciona aquí como cláusula para limitar el contrafáctico a casos que son exactamente iguales en todos los aspectos relevantes. Mackie no la emplea, pero me parece que sustituye con elegancia su "in the circumstances".

guarda cierto escepticismo al respecto, según lo muestra la siguiente afirmación: "Aun así, me parece que no entendemos cómo han de aplicarse tales caracterizaciones a causas particulares." (*ibid.*)

Davidson presenta las siguientes objeciones a los intentos de caracterizar las secuencias causales en términos de relaciones lógicas *sui generis*:

(i) En primer lugar, observa que si afirmamos algo como "El arrebato de Marcela causó la muerte de Irma", no tiene ningún sentido hablar de condiciones necesarias: ¿qué querría decir que el arrebato de Marcela fue una condición necesaria para la muerte de Irma? ¿Significa acaso que esa muerte no habría podido ocurrir de otro modo? Si el enunciado causal nos diera efectivamente las condiciones necesarias para la ocurrencia de un suceso, en virtud del significado mismo de "condición necesaria" deberíamos poder inferir la verdad del antecedente a partir de la verdad del consecuente; esto es, si Irma se muere deberíamos poder inferir legítimamente que Marcela le disparó, lo cual es obviamente equivocado, pues su muerte pudo deberse a múltiples factores distintos. En vista de esto, hablar de condiciones necesarias en contextos de causas particulares resulta no sólo poco iluminador, sino que puede conducirnos a conclusiones erróneas.

(ii) Por otra parte, como señala Davidson, los dos componentes del enunciado de nuestro ejemplo ("la muerte de Irma" y "el disparo de Marcela") son descripciones definidas que denotan sucesos particulares, únicos e irrepetibles, perfectamente determinados en todos sus detalles y circunstancias. Aunque tratemos de meter, a la manera de Mill, en la descripción de la Causa la descripción de todas las condiciones necesarias para el efecto, el suceso denotado seguirá siendo el mismo. Contrariamente a esto, la teoría milliana de la causalidad sostiene que los distintos factores incondicionales que preceden al efecto en el momento en que ocurre constituyen distintos hechos o sucesos, son meras *partes* de su Causa; de manera que no habremos dado una explicación causal completa si no mencionamos todas y cada una de dichas partes. Davidson, en cambio, sostiene que

los sucesos son entidades particulares y que aquello que Mill considera como “partes de la Causa” no son sino diferentes descripciones posibles de un mismo suceso, de una sola causa. La muerte de Irma efectivamente fue un asesinato inspirado por los celos de Marcela, etc., pero si desconocemos dichas circunstancias, o si nos abstenemos de mencionarlas, el suceso no deja de ser la misma muerte con las mismas especificaciones y la misma causa. Para el fin de identificar una causa determinada, lo mismo da que se la describa de una u otra manera, con sumo detalle o con parquedad.

(iii) Davidson revisa otras dificultades que surgen de interpretar los enunciados causales en términos que recojan una relación lógica especial entre antecedente y consecuente. Es extraño, dice, hablar de sucesos particulares como “condiciones” —en vista de las dificultades señaladas en (i). Entonces, para que el análisis lógico propuesto resulte, las causas deberán considerarse, no como sucesos, sino como oraciones, y la relación causal podrá entenderse como una relación lógica entre ellas. Pero ¿qué tipo de relación podría ser ésta? Si en verdad es una relación lógica, entonces, necesariamente, o bien es veritativo-funcional, o bien no lo es. Examinemos, pues, los dos cuernos de este dilema. Si descubrimos que no es ni lo uno ni lo otro, podremos concluir que la relación causal en realidad no es una relación lógica de ninguna estirpe.

Primer cuerno del dilema. Si los enunciados causales singulares fueran veritativo-funcionales, observa Davidson, tendrían la forma de un condicional material como el siguiente: “*El hecho de que el vaso se haya caído causó que fuera el caso que el vaso se haya roto*” (tomando, desde luego, las frases en itálicas como una conectiva oracional del tipo “Si ... entonces ...”). De esta manera, según la lógica *standard*, bastaría la falsedad del antecedente para inferir la verdad del enunciado completo. En el caso de los enunciados que nos interesa analizar, esto es obviamente incorrecto, ya que la falsedad de “el vaso se ha caído” no hace verdadero el enunciado causal completo. Un análisis adecuado de enunciados causales como condicionales tendría que exigir además que sus dos componentes fueran verda-

deros; el enunciado causal singular, al suponer tácitamente que los sucesos denotados por el antecedente y el consecuente sí ocurrieron, implicaría algo más fuerte que el mero condicional material. Si esto es así, podemos decir que los enunciados causales singulares (vistos como especies de condicionales) no se rigen según la tabla de verdad del condicional material. Hemos encontrado, pues, una razón en contra de la interpretación de los enunciados causales singulares como condicionales materiales. Sin embargo, Davidson no se contenta con este argumento y revisa una manera más de hacer plausible aquella propuesta.

Si es cierto, como se dice, que las leyes causales son condicionales cuantificados universalmente y los enunciados causales singulares son ejemplificaciones de los mismos, entonces, (1) "El hecho de que el vaso se haya caído causó que fuera el caso que el vaso se haya roto", al ser ejemplificación de una ley (digamos "Todos los vasos que se caen se rompen"), tendrá el significado del condicional material (2) "Si el vaso se cae entonces se rompe". Sin embargo, (1) implica algo más fuerte que (2), a saber, la conjunción (3) "El vaso se cayó y se rompió". Ahora bien, si tratamos el enunciado (1) como la conjunción de la ley causal pertinente⁶ (no mencionada, sino supuesta) y el enunciado (3), nuestro enunciado causal singular (1) ya no sería una mera ejemplificación de la ley, pues estamos considerando que la ley *entra a formar parte de él*.

Con base en las consideraciones anteriores, Davidson concluye que las conectivas de los enunciados causales singulares no pueden ser condicionales materiales veritativo-funcionales, así que el nexo causal requiere de un análisis diferente.

Segundo cuerno del dilema. Davidson examina brevemente la posibilidad de que la conectiva de los enunciados causales en realidad no sea veritativo-funcional, esto es, la posibilidad de que el valor de verdad de la oración causal singular no corresponda a ninguna de las tablas de verdad para los conectivos oracionales estándar. Se trata de

⁶ Esto es, algún condicional material, cuantificado universalmente, que relacionara tipos de sucesos como los mencionados en el ejemplo.

concebir la conectiva causal, sí, como un condicional, “aunque más fuerte que el condicional veritativo-funcional” (Davidson, 1967 b: 152). Autores que intentan esta vía observan que en la implicación causal —a diferencia de la implicación material— la falsedad del antecedente no permite inferir la verdad del enunciado causal. En respuesta a esto, Davidson hace notar que en el caso de las conectivas causales la falsedad, ya sea del antecedente o del consecuente, permite inferir la falsedad de todo el condicional (si el vaso no se cae o no se rompe será claro que “El hecho de que el vaso se haya caído causó que fuera el caso que el vaso se haya roto” será un enunciado falso), de manera que no por ser una implicación distinta de la implicación material habría dejado de ser veritativo-funcional.

Así, pues, Davidson sugiere abandonar la suposición de que el análisis de las relaciones causales puede reducirse a un análisis de relaciones entre oraciones. ¿Qué hay entonces —podría preguntarse— de su propuesta de ver aquello a lo que Mill llamaba “partes de la Causa” como *descripciones* alternativas del suceso en cuestión? Tengámoslo claro: las descripciones son de naturaleza lingüística; los sucesos a los que refieren, en cambio, son entidades; los términos de *la relación causal* no son las descripciones, sino los individuos, los sucesos, a los que ellas refieren. Dicho de otra manera, las descripciones no *son* causas ni efectos, y las relaciones causales expresadas en los enunciados causales no son relaciones lógicas: analizar las relaciones entre las descripciones que figuran en un enunciado causal no equivale, pues, a examinar la relación causal en tanto tal.

Subrayemos, finalmente, que la novedad más importante del análisis de Davidson con relación al de Mill es precisamente la observación de que las causas no son fenómenos susceptibles de dividirse en partes, sino sucesos únicos e irrepetibles que pueden, eso sí, ser descritos de una u otra manera. Dedicaremos una parte del siguiente capítulo a estudiar con mayor detalle la propuesta davidsoniana respecto de la causalidad, concentrados entonces en su relación con el análisis humeano. Por el momento, veamos cómo aplica Mill su concepto de causalidad al caso de las acciones.

3. Mill: la explicación de la acción

Para John Stuart Mill, el desafío que la supuesta existencia de la libertad representa para una doctrina determinista del universo constituyó un dilema vital. Tanto así que en su juventud, el filósofo sufrió una fuerte crisis nerviosa debida en parte a la sospecha de que su propio carácter, lejos de ser resultado de su elección y su quehacer libre, había sido fabricado por James Mill, su padre, obsesionado por darle la más estricta educación posible.⁷ Creyente en la organización causal del mundo físico, y convencido de que el mundo humano y las operaciones de la mente forman parte del mismo, se dio sin embargo a la tarea de mostrar la compatibilidad entre el determinismo causal y la libertad de acción —mostrar que a pesar de estar sujeto a las leyes naturales, cada ser humano tiene la capacidad de ejercer una influencia decisiva sobre la vida que le pertenece.

Mill reserva el último libro de su *A System of Logic* para argumentar su respuesta afirmativa a la pregunta sobre la posibilidad de una “ciencia moral”. Hay, desde luego, una cuestión a la que debe hacer frente todo intento de considerar la conducta humana como un tema propio de la ciencia:

Are the actions of human beings, like all other natural events, subject to invariable laws? Does that constancy of causation, which is the foundation of every scientific theory of successive phenomena, really obtain among them? (*A System of Logic* VI i 2: 835)

Si los fenómenos mentales y la conducta que de ellos deriva son operaciones naturales sujetas a regularidades estrictas, entonces una ciencia del comportamiento humano habrá de ser posible y será, de algún modo, equiparable a la ciencia física. Mill sostiene que las

⁷ Es famosa la disciplina a la que John Stuart Mill estuvo sometido desde la infancia. Baste citar como ejemplo que a los tres años conocía el alfabeto griego y que a los ocho ya estaba familiarizado con los escritos de Esopo, Jenofonte, Herodoto, Luciano, Diógenes Laercio, Isócrates y Platón (cfr. Russell, “John Stuart Mill”, en pp. 123–145 de *Retratos de memoria y otros ensayos*, trad. Manuel Suárez Alianza Editorial, Madrid, 1976; y *Encyclopaedia Britannica*, entrada “Mill, John Stuart”).

acciones humanas —al igual que los sucesos del mundo puramente físico— están regidas por la “Ley de la Causalidad”, aquella según la cual todo lo que tiene un comienzo tiene también una causa; su postura frente a la controversia acerca de la “libertad de la voluntad” se inscribe pues dentro de la llamada “doctrina de la necesidad”.

Ahora bien, según Mill, el repudio más común a la tesis de que “las voliciones y acciones son consecuentes invariables de nuestros estados mentales antecedentes”, tesis sostenida por los “necesarios”, proviene del hecho de que pocos se percatan de que las relaciones causales se reducen a una secuencia invariable, cierta e incondicional. Se cree que el vínculo entre causa y efecto es algún “constreñimiento misterioso que el antecedente ejercita sobre el consecuente” (*A System of Logic* VI ii 2: 838), y dado que ciertamente no sentimos ningún constreñimiento semejante a la hora de actuar, concluyen que las acciones no son el *efecto* de condiciones antecedentes. Por poderoso que sea nuestro impulso de hacer algo, siempre poseemos la íntima convicción de que podríamos abstenernos de hacerlo, siempre y cuando así lo quisiéramos. En concordancia con esto, Mill observa que un vínculo tan fuerte como el del constreñimiento no se da ni siquiera entre los fenómenos físicos completamente ajenos a las acciones de los humanos; tampoco el mundo natural se rige por la necesidad, entendida en aquel sentido metafísico. El único concepto de “necesidad” aceptable dentro de la teoría de Mill es el de seguir un “orden uniforme y (la) posibilidad de ser predicho” (*A System of Logic* VI ii 2: 838). Cuando, por el contrario, la noción de necesidad se asocia a la de inevitabilidad, a la de imposibilidad de haber operado de otro modo, y se le carga de connotaciones metafísicas, Mill la considera oscura, y hasta perniciosa, para referirse a la unión causal entre cualquier tipo de fenómenos, pues ciertamente, dice, “choca con nuestra conciencia y repugna a nuestros sentidos” (*ibid.*). Dado que ese significado metafísico es el más usual, Mill prefiere dejar la palabra “necesidad” fuera de las discusiones acerca de la causalidad, especialmente en el caso de las acciones.

Como vemos aquí, Mill asimiló la lección de Hume. Se recordará que este último, pensando un siglo antes que Mill, llevó a cabo un

análisis del concepto de causalidad que lo condujo a la conclusión de que la idea de conexión necesaria, a la base de dicho concepto, tiene su origen en cierta impresión de la reflexión que no consiste sino en una tendencia o compulsión de la mente a pasar de la idea de la causa a la idea del efecto, y viceversa. En otras palabras, la conexión necesaria que creemos descubrir entre los sucesos del mundo no existe fuera del pensamiento; no hay vínculos necesarios entre los fenómenos, sino que nosotros se los atribuimos en virtud de una disposición enteramente natural mediante la cual, tras observar una regularidad entre sucesos del tipo *A* y del tipo *B*, conectamos automáticamente ejemplares de unos con ejemplares de otros. Igualmente, para Mill lo único que hay en nuestro concepto de causalidad es la idea de secuencias de fenómenos ordenadas uniformemente que nos permiten predecir y explicar los fenómenos que acontecen. Debilitar de esta manera el fundamento de las relaciones causales del mundo físico les hace menos difícil, tanto a Hume como a Mill, aplicar idéntica noción de causalidad al mundo moral.

Al igual que en los nuestros, en tiempos de Mill se dudaba que las acciones tuvieran ese carácter causado que las sujeta a leyes invariables, y que el estudio sobre el funcionamiento de la mente pudiera en realidad someterse al método científico. El propio Mill reconoce que la por él llamada "Ciencia de la naturaleza humana" —momentáneamente demos por sentada su existencia—, que se ocupa de los pensamientos, sentimientos y acciones de las personas, se encuentra retrasada en comparación con el grado de exactitud alcanzado en otras áreas del conocimiento. A diferencia de lo que ocurre en el campo de la química, por ejemplo, las predicciones acerca de la conducta de nuestros semejantes, esas que hacemos cotidianamente para desenvolvemos en sociedad, suelen tener un margen considerable de error. Aunque frecuentemente adivinamos de qué manera reaccionará algún familiar, digamos, frente a determinado comentario, rara vez tenemos certezas absolutas acerca de su eventual respuesta. Más aún, existe tal diversidad de caracteres y tipos de personalidades, que el patrón de conducta de algunos sujetos no puede generalizarse a toda la especie. Mill reconoce estas dificultades cuando señala:

[...] the impressions and actions of human beings are not solely the result of their present circumstances, but the joint result of those circumstances and of the characters of the individuals; and the agencies which determine human character are so numerous and diversified (nothing which has happened to the person throughout life being without its portion of influence) that in the aggregate they are never in any two cases exactly similar. (*A System of Logic* VI ii 2: 847)⁸

Queda implícito en esta cita que el análisis milliano de la noción de causa, entendida siempre como un conglomerado de factores, se aplica también a la conducta, a las acciones, pues éstas —pertenecientes al mundo físico al fin y al cabo— se rigen por la “Ley de la Causalidad” ya mencionada. Las “voliciones” humanas y las acciones que ellas producen no son ninguna excepción a la ley según la cual todos los sucesos del universo fenoménico tienen una causa compleja. Al indagar sobre la causa de una acción es indispensable, pues, tener en cuenta los diversos factores que hayan confluído en el momento inmediatamente anterior a aquél en que fue efectuada.

Recuérdese que para Mill la causa de cualquier fenómeno constituye un complejo de condiciones antecedentes; en el caso de las acciones, toda la vida pasada del individuo, al igual que las circunstancias concretas, externas e internas, bajo las que él se encuentra en determinado momento, es “parte” de la Causa, tiene “su porción de influencia” en la producción de la acción. Como es natural, difícilmente puede tenerse un conocimiento absoluto de la conjugación de todos esos factores; por esta razón, un comportamiento puede diferir de lo esperado sin que por ello haya de suponerse que en realidad no fue un efecto *incondicional* de las circunstancias que le antecedieron. Mill explica:

[...] volitions do, in point of fact, follow determinate moral antecedents with the same uniformity, and (when we have sufficient knowledge of the circumstances) with the same certainty, as physical effects

⁸ La postura aquí expresada se conoce entre los contemporáneos de Mill como la “doctrina de la formación del carácter por las circunstancias”.

follow their physical causes. These moral antecedents are desires, aversions, habits, and dispositions, combined with outward circumstances suited to call those internal incentives into action. (*An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* XXVI: 446)

Si lo anterior es correcto, podemos afirmar que el conocimiento de las acciones y de la naturaleza humana posee el mismo grado de científicidad que el que tuvo “la astronomía cuando sus cálculos habían dominado sólo los fenómenos principales, pero no las perturbaciones” (*A System of Logic* VI iii 1: 846). Esto es, si se pudiera tener noción de todos los estados mentales de un individuo, de las circunstancias que lo circundan, así como de las leyes que rigieran a unos y otras, podríamos predecir con certeza su conducta.

4. Libertad y determinismo

Ya sé que en cuanto al destino unos dicen que no se puede conocer y otros que no existe y todo es puro azar y no estoy yo para acusarles de jugar con dos barajas. Pero como de mi vida se trata y no de ajenas, les puedo asegurar que mi destino sí existió y lo conocí desde que comencé a entrar en razón, porque otros se ocuparon de creármelo y hacerlo tan macizo que ni objetar pude. Entiéndase pues que no tengo la culpa de lo que soy, sino que las circunstancias y las personas me fueron empujando hasta no dejarme otra salida.

Brianda Domecq

“Doctrina de la causalidad moral” o “Doctrina de la formación del carácter por las circunstancias” son los nombres que usa Mill para referirse a su intento de hacer compatibles la libertad y el determinismo. Al mantener su convicción en esta doctrina, y a la vez creer firmemente en el poder que tiene la gente de modificar su propio carácter ejerciendo influencia causal sobre él, este filósofo se enfrenta, por una parte, a los libertarios, quienes, como vimos, niegan la presencia de conexiones causales en el terreno moral, ya que ello, según afirman, contradice la existencia misma de la libertad. Por otra parte, Mill se enfrenta también a los llamados “fatalistas”, quienes

sostienen, como él, que las acciones están causadas por factores que les preceden, pero, a diferencia de Mill, a partir de ello concluyen que un sujeto no puede tener control sobre sus propias acciones, ya que las circunstancias antecedentes que las determinan —sean éstas “mandatos divinos” conscientemente asumidos, o bien el carácter y los propios estados mentales— están también más allá de su personal influencia. Los sujetos son, según los fatalistas, resignados espectadores pasivos de cuanto acontecimiento les sobreviene.

A fatalist believes, or half believes (for nobody is a consistent fatalist), not only that whatever is about to happen, will be the infallible result of the causes which produce it (which is the true necessitarian doctrine), but moreover that there is no use in struggling against it; that it will happen however we may strive to prevent it. (*A System of Logic VI ii 3: 840*)

Entre los fatalistas o “verdaderos necesarios”, es decir, entre quienes sostienen que las acciones están causadas y en razón de ello concluyen que son inevitables, por necesarias, encontramos dos variedades:

(i) Los simpatizantes del fatalismo “puro” o “asiático”, como Mill lo denomina un tanto burlescamente, responsabilizan a causas externas, frecuentemente sobrenaturales, de la producción de las acciones; equiparan pues a la causalidad con ocultas fuerzas externas necesarias e incontrolables. Bajo semejante óptica, lo que hacemos no depende de nuestros deseos, sino de algún poder superior que nos obliga a proceder según lo escrito en nuestro destino (*cf. Examination XX-VI: 465*).

(ii) La otra clase de fatalismo, aún más peligrosa en opinión de Mill, es el “fatalismo modificado”, cuyos simpatizantes consideran, en concordancia con Mill, que las acciones se derivan de nuestra voluntad, nuestros deseos y nuestro carácter, los cuales a su vez son producto de la educación y las circunstancias. Sin embargo, a diferencia de nuestro filósofo, los fatalistas modificados sostienen que el carácter de un agente, lejos de ser resultado de sus proyectos, anhelos y convicciones libremente adquiridos, es algo producido por

influencias externas ajenas a su persona —llámense familia, historias de infancia o sociedad—, de modo que si la responsabilidad moral supone la libertad del agente, responsabilizarnos de nuestras acciones es apuntar mal el dardo. Al estar causadas nuestras motivaciones para la acción, no somos responsables de cuanto hacemos y, por lo tanto, bajo esta óptica fatalista modificada resulta tan erróneo culparnos por nuestras malas acciones como reconocernos algún mérito por las buenas.

Hemos señalado que Mill comparte con las dos clases de fatalismo la creencia en el dominio de la causalidad sobre las acciones, pero, por un lado, disiente del fatalismo puro al negar que sean circunstancias externas las que determinan nuestras acciones, y, por otro lado, está en desacuerdo con el fatalismo modificado, el cual, a pesar de admitir que el propio carácter y los deseos poseen un poder causal, se obstina en no reconocer la capacidad de auto-control, auto-modificación y auto-mejoramiento que poseen los sujetos y, por lo mismo, rechaza la idea de los agentes morales como entes responsables. En contra de este último tipo de fatalistas, Mill sostiene que es perfectamente posible influir sobre nuestro propio carácter: “La verdadera doctrina de la Causalidad de las acciones humanas sostiene [...] que no sólo nuestra conducta, sino también nuestro carácter, puede en parte someterse a nuestra voluntad; que podemos, empleando los medios apropiados, mejorar nuestro carácter.” (*Examination XXVI*: 465–466) Si esto es así, podemos con toda propiedad hablar de sujetos responsables. Pero aún no sabemos cuáles son esos medios para mejorar nuestro carácter mencionados por Mill.

Mill admite que nuestro carácter y nuestra personalidad se forjan, efectivamente, a través de las circunstancias en las que se desenvuelven nuestras vidas, pero observa que los deseos de modificar nuestro carácter, de moldearlo de determinada manera, formarán parte de aquellas circunstancias, y, como él dice, no estarán precisamente entre las menos influyentes (*cf. A System of Logic VI ii 3*: 840). En otras palabras, los sujetos, según Mill, tienen la capacidad de introducir, mediante pensamientos morales o deseos de segundo orden (ellos mismos producto de ciertas causas), una alteración en la Causa

de sus acciones que podrá conducir a los efectos, las acciones, que los sujetos quieren. Por ejemplo, si *R* desea ser un mejor esposo, ese deseo suyo lo puede conducir, a través de la generación de deseos particulares, a estar más tiempo con su esposa, a dejar de mandar sobre su vida, a ser más tierno con ella, etc.; a desear, en suma, los medios indispensables para el fin anhelado.

Hemos mencionado las estrategias millianas para mostrar a sus adversarios, por un lado, que las acciones están causadas, y, por el otro, que los propios agentes pueden de hecho contribuir a causarlas. Mill no pone en duda la existencia de la libertad, entendida como la capacidad de influir causalmente sobre nuestras propias acciones, de modo que quede a salvo la responsabilidad moral de los agentes. Al mismo tiempo, vimos cómo el reconocimiento del carácter causado de las acciones, en el sentido milliano de “causalidad”, permite a Mill sostener que la conducta humana es susceptible de constituirse en objeto propio de la ciencia. Así pues, Mill cree que ha capturado y conciliado algunas de las intuiciones más fuertes detrás de las posiciones en disputa. Sin embargo, hay algunos problemas, planteados por los libertarios, a los que en el *Sistema* Mill no alude directamente. Años después de dedicar la última parte de su magna obra para establecer las anteriores conclusiones, Mill empleó el capítulo XXVI de su libro *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* para insistir en sus tesis y complementarlas. Es ahí donde encontramos la respuesta a otras posibles objeciones que los libertarios plantean a la Doctrina de la causalidad en el ámbito moral. Una preocupación central de Mill en el *Examen* consiste en ofrecer nuevos argumentos en contra de quienes sostienen la incompatibilidad entre el determinismo y la responsabilidad moral (*Examination* XXVI: 446), ya que la responsabilidad moral parece suponer necesariamente la ausencia de causas que impidieran al sujeto actuar de modo diferente a como de hecho actúa.

En el capítulo intitulado “The Freedom of the Will”, Mill se muestra más crítico con los libertarios o “metafísicos de la voluntad libre” que lo que fue en el *Sistema*. Repitamos que ellos, en oposición a

las afirmaciones fatalistas, sostienen que las acciones son libres en el sentido de que siempre podemos decir que nuestra conducta pudo haber tomado algún otro curso. Todos conocemos, dicen, la sensación interna de haber podido actuar de manera diferente. La obligación de Mill, en su afán conciliador, es dar cuenta de esta impresión, intuitivamente opuesta a la idea de necesidad causal, sin por ello abandonar su concepción causal de la acción.

Mill el empirista pone en duda la realidad de la sensación de ser libre, entendida ésta como la impresión (en el momento de actuar) de haber podido actuar de otro modo, pues ¿de qué experiencia concreta podría derivar una impresión semejante? Si se dice que deriva de la conciencia de poder optar en el futuro por cualquier curso de acción, esto es falso. La conciencia nos indica lo que es, no lo que será: ella “no es profética” (*Examination* XXVI: 449). La experiencia interna no nos informa nada acerca de acciones futuras o de acciones que finalmente no se realizaron. Aun así, Mill se pregunta de qué estamos convencidos cuando ilusoriamente afirmamos que podríamos haber tomado un curso distinto de acción, qué significa “poder haber actuado de otro modo”, y responde:

When we think of ourselves hypothetically as having acted otherwise than we did, we always suppose a difference in the antecedents: we picture ourselves as having known something that we did not know, or not known something that we did know; which is a difference in the external inducements; or as having desired something, or disliked something, more or less than we did; which is a difference in the internal inducements. (*Examination* XXVI: 451)

Así, la frase “haber actuado de otro modo” se convierte en “haber actuado de otro modo *si se hubiera querido*” i.e., si hubieran estado presentes las actitudes proposicionales pertinentes. Es claro que el tener diferentes pensamientos y deseos introduciría cambios en las circunstancias previas a la acción, de modo que se tendría una causa distinta, a la cual correspondería, como sabemos, distinto efecto. La “posibilidad de haber actuado de otro modo” entendida a la manera de Mill, no se opone pues a la tesis de que “una volición

es un *efecto* moral que se sigue de las *causas* morales tan cierta e invariablemente como los efectos físicos se siguen de sus causas". (*Examination* XXVI: 446–447, mis cursivas).

La estrategia milliana de conciliar la libertad y el determinismo comparte rasgos fundamentales con la de Hume; por lo pronto, ambos pensadores parten de un examen de lo que comúnmente se entiende por la palabra "libertad" y proceden a modificar esa concepción de manera que se adecúe a su propia noción de causalidad. La conclusión, en los dos casos, es que la libertad *requiere* de la causalidad y, por lo tanto, no hay incompatibilidad alguna entre ambas nociones. Sin embargo, al parecer, el problema de la libertad es en realidad más complicado de lo que Hume y Mill estuvieron dispuestos a reconocer. En su oportunidad, vimos qué problemas suscita la teoría humeana de la acción; ahora, en los siguientes dos apartados nos detendremos en algunas de las dificultades a las que se enfrenta la teoría de la acción sostenida por Mill.

5. Las objeciones de Alan Ryan a la propuesta compatibilista

Alan Ryan es, en mi opinión, el comentarista que con mayor cuidado ha examinado los escritos de Mill en torno a la disputa entre libertad y determinismo. En el capítulo más extenso de su *The Philosophy of John Stuart Mill* —"Freedom in a Determined World"—, tras exponer la postura de Mill, critica los principales argumentos en que éste basa su intento de hacer compatibles determinismo y libertad. Me centraré aquí en tres de los razonamientos de Ryan en contra de la argumentación de Mill, a saber: (i) el que cuestiona la distinción entre "causalidad y coerción" —establecida por Mill cuando trata de aclarar el significado de "necesidad" pertinente para la explicación de las acciones—; (ii) el que cuestiona la posibilidad de adquirir *libremente* un deseo de segundo orden; y (iii) el que critica la interpretación que hace Mill de la frase "podría haber actuado de otra manera".

(i) Mill afirma, según vimos, que las acciones humanas forman parte del conglomerado causal propio del universo físico, y advierte

que a dicha afirmación suele no aceptársela en virtud de la creencia de que las uniones causales son “necesarias” en el sentido de ser inevitables. Quienes rechazan la causalidad de las acciones sostienen que las acciones no son inevitables, pues al actuar, dicen, no experimentamos ninguna especie de “constreñimiento misterioso” que impulse nuestro proceder. Contrario a lo que se cree, señala Mill, esto no significa que las acciones no estén causadas, pues la causalidad, así como la idea de “conexión necesaria” en su verdadero significado, no es ninguna fuerza imperiosa, sino solamente una secuencia invariable, cierta e incondicional. A un mismo tipo de causa corresponde siempre un mismo tipo de efecto, pero esto no se debe a ningún “constreñimiento misterioso” sino a una mera regularidad.

Ahora bien, Ryan reconoce junto con Mill la importancia de hacer la distinción entre causalidad y coerción, entre una “necesidad” imperiosa y un sentido diferente de “causalidad”. Sin embargo, sostiene Ryan, dicha distinción es irrelevante para el problema de la voluntad libre. Mill efectivamente establece un contraste entre libertad y coerción, pero lo que realmente interesa no es si cuando uno hace x uno se siente obligado por la fuerza a hacer x , sino si acaso, en lugar de x , en verdad uno habría podido hacer y o z . El sentimiento presente a la hora de actuar no tiene, para lo que aquí interesa, la importancia que Mill le atribuye. “Lo que debemos preguntar es si acaso un hombre que es libre de hacer algo que no hace —*i.e.*, no está obligado o constreñido a no hacerlo— está necesariamente en posición de hacerlo, puede hacerlo.” (Ryan, 1990: 116) De modo que el problema de la libertad se sigue planteando aun si admitimos que en general nuestras acciones no son realizadas bajo coacción; es decir, una acción realizada sin ningún sentimiento de estar obligado a hacerla puede aún no ser libre.

(ii) Más arriba vimos que Mill responde a los fatalistas modificados diciendo que nuestro propio carácter no nos obliga a actuar de un modo u otro, pues si deseamos actuar en contra de nuestro carácter podemos hacerlo, podemos introducir en las circunstancias antecedentes algún nuevo factor —alguna actitud proposicional—

que dé lugar al efecto buscado. Ryan observa que esto, sin embargo, no responde a la objeción crucial del fatalista modificado. Es claro que podemos cambiar si tenemos el deseo de cambiar, pero ¿está en nuestro poder adquirir ese deseo? ¿Podemos espontáneamente (fuera del orden causal) llegar a tener el deseo de cambiar, o acaso aquel deseo es también causado? El deseo de cambiar es el deseo de tener deseos que de hecho no se tienen; el deseo de cambiar es, así, un deseo de segundo orden: un deseo de tener otros deseos.

Mill no da respuesta a estas preguntas que el fatalista modificado podría plantear. Como sostiene Ryan:

[...] either there is already in the agent some element which will lead to his wanting to change and thus being able to change, or else there is nothing *he* can do about it. And in either case, the picture we get is of the agent sitting watching his character's behavior —not the picture which Mill intended to give us. (Ryan, 1990: 117)

Esto es, Mill buscaba demostrar que las personas son entes racionales y autónomos que causan voluntariamente sus acciones y contribuyen a formar su propio carácter, pero la imagen que obtiene en el fondo es la del ser humano como un espectador pasivo no responsable, precisamente la imagen que aspiraba a desterrar. La doctrina de Mill acerca de la producción de acciones a partir de causas antecedentes —el carácter, las elecciones, los deseos— “hace estragos” en nuestra concepción cotidiana acerca de la responsabilidad. Cuando atribuimos responsabilidad a un agente, damos por supuesto que él fue, en algún sentido, el causante de sus acciones y que él tuvo, en su momento, la posibilidad de causar otras acciones distintas. Si esto no es así, si sólo podemos llevar a cabo las acciones para las que existen los “antecedentes” apropiados, no tiene ningún sentido hablar de responsabilidad de las propias acciones: nadie puede ser responsable de algo que *tenía* que hacer dadas las circunstancias internas y externas antecedentes, nadie es responsable de algo que no haya estado en sus manos evitar.

(iii) La tercera crítica de Ryan que aquí interesa destacar está dirigida a la explicación de Mill acerca de lo que significa decir que

un hombre podría haber hecho algo que no hizo. Recordemos que según Mill la frase “él podría haber actuado de otro modo” equivale a “él habría actuado de otro modo si así lo hubiera elegido”. El sentimiento al que apela el libertario cuando defiende el libre albedrío y la libertad moral, subraya Mill continuamente, no es otro que el sentimiento de poder modificar nuestro propio carácter *si así lo deseamos*.

Ryan, por su parte, observa que estas afirmaciones de Mill no hacen sino enfatizar las tesis del determinismo al reconocer que sólo mediante una alteración en las causas antecedentes se habría podido modificar la acción consecuente. Si lo que a Mill le interesaba era “salvar” nuestras nociones ordinarias acerca de las acciones, su explicación, sentencia Ryan, es defectuosa. La razón principal de su deficiencia es que no da cuenta de lo que en realidad queremos decir cuando hablamos de poder o no poder haber actuado de otro modo. Ya sabemos que, de haber existido diferentes circunstancias, diferentes creencias, diferentes deseos, la acción resultante habría sido otra. Sin embargo, lo que nos interesa saber para averiguar si somos libres es si acaso, *dadas las circunstancias particulares en las que se produce la acción*, un sujeto habría sido en verdad capaz de actuar de un modo distinto. La respuesta a esto último, bajo la óptica milliana, tiene que ser negativa. Como las circunstancias concretas eran ésas y no otras, al sujeto no le quedaba alternativa: hizo lo único que podía hacer dada su situación. Afirma Ryan: “Convertir todos los enunciados acerca de lo que un hombre podría hacer en enunciados acerca de lo que habría hecho bajo otras condiciones es un reconocimiento tácito de derrota”. (Ryan, 1990: 124)

La psicología mecánico-determinista que subyace a las ideas de Mill acerca de las acciones humanas se puede sostener, pero a riesgo de tirar por la borda intuiciones arraigadas acerca del actuar libre y de la responsabilidad moral. En la teoría milliana no se vislumbra, al parecer, la posibilidad de reconciliación entre la “ciencia moral” (necesariamente determinista) y la idea de libertad.

6. Otros problemas para Mill

Hay en apariencia otras objeciones a la postura milliana, que Ryan no examina. Una de ellas podría ser la siguiente: si decimos que las acciones están sometidas a regularidades causales, parecería que, por poner un ejemplo, si *M* tiene el deseo de beber tequila, tiene una botella frente a ella y no hay ningún obstáculo a la realización de su voluntad, la consecuencia inevitable será que *M* beba tequila. Sin embargo, la realidad es otra: los deseos no siempre se traducen en acciones, aun cuando no haya trabas para su realización efectiva.

La teoría de Mill de ninguna manera está obligada a sostener lo contrario; él reconoce que deseos y creencias del mismo tipo algunas veces se traducen en acciones del mismo tipo y otras veces no. Casos como el antes mencionado no son ningún contraejemplo a la teoría milliana de la acción, pues nuestro autor insiste suficientemente en el hecho de que la causa completa de una acción consiste en el conglomerado de las circunstancias antecedentes *sine qua non* para la realización de la acción. Si esta noche *M* se abstiene de tomar tequila es porque su deseo no es lo único que podría determinar su decisión de servirse o no una copa; hay otras consideraciones a tener en cuenta, otros factores que inciden sobre su decisión, por ejemplo, su necesidad de levantarse temprano al día siguiente, o su rechazo a la idea de una cruda. Estas consideraciones prudenciales (que no son sino otras creencias y deseos) representan claramente una diferencia en los antecedentes del condicional causal; por lo tanto, aquí no se cumpliría la cláusula *ceteris paribus*, ya que las circunstancias antecedentes varían en relación con las de otras ocasiones en que el mismo tipo de deseo sí se ha visto satisfecho.

Lo anterior se relaciona con una pregunta que a Mill y a muchos otros filósofos les parece central en el tratamiento de las acciones: ¿qué ocurre cuando algunos de nuestros deseos entran en conflicto con otros?, ¿de qué depende que unos deseos y no otros sean los que determinan la acción a seguir? La respuesta más común es que “ganan los deseos más fuertes”. Así, por ejemplo, si la aversión a una cruda es más fuerte que su deseo de beber tequila, entonces *M*

no beberá tequila. Apelar a la fuerza relativa de los deseos sirve para explicar por qué no en todas las ocasiones ocurre que un cierto tipo de deseo sea seguido de determinado tipo de acción que lo satisface. Además del deseo x , siempre es posible encontrar en el agente otros deseos u otras actitudes proposicionales que entran en conflicto con x y que explican el curso de acción que el agente toma a final de cuentas.

Este recurso teórico se enfrenta a varias objeciones, tres de las cuales son comentadas por el propio Mill en la crítica a Sir William Hamilton. La primera de ellas la presenta Lucy F. March Phillipps (quien publicó en 1866 su obra *The Battle of the Two Philosophies* bajo el seudónimo de "An Inquirer"), y se trata de lo siguiente. Es una verdad empírica el que cada vez que están presentes en nuestro fuero interno dos o más deseos incompatibles, o cuando un deseo entra en conflicto con algún principio moral internalizado, realizamos esfuerzos considerables para, o bien reprimir el "deseo pecaminoso", o bien deliberar lo mejor posible para elegir la acción más adecuada. Dichos esfuerzos generalmente toman la forma de batallas internas que nos dejan exhaustos, dice Phillipps. Dadas estas observaciones, resulta extraño considerar que "mi volición está totalmente determinada por el más fuerte deseo presente" (Phillipps *apud.* Mill, *Examination* XXVI: 452) ya que, si esto fuera cierto, semejantes luchas deliberativas serían completamente vanas, pues de cualquier manera será el deseo más poderoso el que llegue al triunfo convertido en acción.

Mill contesta a la crítica de Phillipps forzando ingeniosamente la metáfora. Escribe:

It is implied in this argument, that in a battle between contrary impulses, the victory must always be decided in a moment; that the force which is really the strongest, and prevails ultimately, must prevail instantaneously. The fact is not quite thus even in inanimate nature: the hurricane does not level the house or blow down the tree without resistance; even the balance trembles, and the scales oscillate for a short time, when the difference of the weights is not considerable. (*Examination* XXVI: 452)

Esta respuesta es sugerente. Parece ser que, después de todo, aun cuando haya un deseo más poderoso que otros, enfrascarse en batallas de conciencia sí tiene algún sentido. La deliberación es pertinente porque la fuerza de un deseo es variable de una ocasión a otra, ya que los pensamientos y consideraciones que acompañan un deseo pueden infundirles diferente fuerza en distintos momentos, y pueden modificarlo. Por eso Mill añade enseguida:

Far less does victory come without a contest to the strongest of two moral [...] forces, whose nature it is to be never fixed, but always flowing, quantities. In a struggle between passions, there is not a single instant in which there does not pass across the mind some thought, which adds strength to, or takes it from, one or the other of the contending powers. (*Examination XXVI*: 452)

Con esto Mill cree haber contestado a la objeción de Phillips. Sin embargo, el vocabulario bélico aplicado a los deseos se topa con otros problemas. Thomas Reid, en 1815 (*cf.* Giné, 1990: 132), había hecho notar dos de ellos. En primer lugar, los deseos de distintas clases parecen ser inconmensurables: ¿cómo comparar el deseo de ser una esposa fiel con el deseo de tener dos amantes, o el deseo de dormirse temprano con el deseo de asistir en la noche a un concierto? ¿Qué podemos usar como criterio para conocer el grado de fuerza de estos deseos? Si quisiéramos que la frase “fuerza de un deseo” fuera de ayuda en la explicación de acciones, necesitaríamos, dice Reid, independientemente de la deliberación, una especie de vara de medida que nos permitiera descubrir cuál de los deseos rivales tiene mayor poder en un momento dado. En segundo lugar, señala Reid, es posible entender la fuerza desiderativa de tal manera que “deseo más fuerte” no signifique sino “deseo más fuerte causalmente”,⁹

⁹ Frederick Stoutland, en su artículo “The Causal Theory of Action”, hace tres intentos de objeción a la teoría de Davidson sobre la explicación de acciones. Para externar una de sus críticas, habla de la “fuerza causal” de los deseos (lo que jamás hace Davidson) y llega a sostener que son posibles los casos en los que “el comportamiento [de un agente] surge de otras fuentes” distintas del deseo más fuerte causalmente (*cf.* Stoutland, 1976: 286). La conclusión a la que Stoutland

esto es, "deseo que prevalece". El problema es que, en este caso, si analizamos "deseo más fuerte" como "deseo que prevalece", el enunciado "el deseo que causa una acción es el deseo más fuerte" se torna trivial, no dice nada nuevo.

Mill leyó las objeciones de Reid y trató de dar respuesta al desafío que éstas representaban para su teoría. Por un lado, Mill sí cree contar con un criterio independiente para medir deseos y seleccionarlos en función de su fuerza, a saber, tomar en cuenta la cantidad de placer o de dolor que el sujeto cree que pudiera acarrear la satisfacción de sus deseos. Sin embargo, como todos sabemos, este criterio utilitarista es problemático: ¿cómo podemos medir con certeza la felicidad o placer resultante de acciones futuras? Por otro lado, es al menos dudoso considerar que la satisfacción de cualquier deseo produce necesariamente placer, o que todos nuestros deseos son deseos de obtener placer, como veremos enseguida. Ante la crítica de Reid por la trivialidad de la proposición "El deseo más fuerte es el que causa la acción", Mill se limita a replicar que, no obstante la aparente analiticidad de este enunciado, en realidad no se trata de un enunciado verdadero solamente en función de su significado (*cfr. Examination XXVI: 469*), y lo compara con el enunciado de la física no carente de significado "Si ponemos dos objetos pesados en una balanza, el más pesado levantará al otro". Cuando afirmamos esto queremos decir, acota Mill, que cuando comparamos dos cuerpos de diferentes pesos, el más pesado siempre será el mismo (no a veces uno y a veces el otro). De manera similar, cuando decimos que el deseo más fuerte es el que causa la acción, queremos decir que en cada caso, si las circunstancias no cambian, ese deseo y no otro será el que cause la acción.

Pero pensemos que es posible poner en duda el principio utilitarista mismo, el cual establece que la felicidad o el placer es el único fin de las acciones humanas, es lo único deseado (y por lo

pretende llegar es que la explicación de acciones no puede hacerse en los términos en los que Davidson propone; las acciones, según Stoutland, no se rigen por la causalidad.

tanto, para Mill, lo único deseable).¹⁰ Veamos cómo define él, en el segundo capítulo de *Utilitarianism*, la doctrina moral que se apresta a defender:

The creed which accepts as the foundation of morals *utility*, or *the greatest happiness principle*, holds that actions are right in the proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness. By "happiness" is intended pleasure, and the absence of pain; by "unhappiness", pain, and the privation of pleasure. (Mill, *Utilitarianism*: 900)

Este principio está fundado a su vez en un supuesto que ya Hume había señalado y que según Mill tiene un origen empírico, natural, a saber:

[...] pleasure and freedom of pain, are the only things desirable as ends; and [...] all desirable things (which are as numerous in the utilitarian as in any other scheme) are desirable either for the pleasure inherent in themselves, or as means to the promotion of pleasure and the prevention of pain. (Mill, *Utilitarianism*: 900)

Tenemos así que, en virtud de que, como vimos antes, (1) Todas las acciones están causadas al menos por algún deseo, y (2) Sólo la felicidad es deseada y deseable como fin, *ergo* (3) El deseo de felicidad, de placer, es lo único capaz de mover a un sujeto a acción, la felicidad es el único fin buscado por todas las acciones, aun por las acciones pertenecientes al ámbito moral.¹¹

Ahora bien, a primera vista, podríamos aducir como contraejemplos a (3) multitud de acciones cuyo móvil no parece ser ningún

¹⁰ Ésta es la conocida falacia naturalista denunciada por G.E. Moore: deducir un "debe" (lo deseable, digno de ser deseado) a partir de un "es" (lo deseado, que de hecho se desea). Para la consideración de una posible defensa de Mill en contra de esta acusación, véase W.D. Hudson, *La filosofía moral contemporánea*, trad. José Hierro S. Pescador, Alianza Editorial, Madrid, 1era. reimpresión, 1987: 81-85.

¹¹ La moralidad entra a discusión cuando introducimos la perspectiva no egoísta; para el utilitarista, como bien se sabe, las acciones moralmente buenas son aquellas que conducen a la mayor felicidad del mayor número de individuos.

placer: es el caso del individuo que se priva del gusto de ir al cine porque prefiere adelantar un trabajo pendiente, de la monja sacrificada que cuida de sus hermanas tuberculosas sin importarle el contagio, o de la trabajadora que accede a quedarse más tiempo en la oficina sin cobrar horas extra. Un utilitarista, sin embargo, respondería sin titubear que en los tres casos se actuó buscando algún tipo de placer o satisfacción. Diría que el individuo que no va al cine opta por una acción que le proporciona satisfacciones de naturaleza menos inmediata pero más profundas; que la monja sacrificada encuentra un gozo espiritual en la virtud; que a la trabajadora le enorgullece sentir que cumple con su deber. Y añade que todos estos sentimientos (satisfacción, gozo, orgullo) son placeres o bienes particulares que conducen a la felicidad, o bien la constituyen.

Lo anterior, sin embargo, no resuelve el problema. Estricta y realísticamente hablando, la monja de nuestro ejemplo no obtiene ningún placer o emoción agradable resultante de su acción; más bien diríase que todo lo contrario, basta imaginar las circunstancias. Pero como vimos, el utilitarista insiste en que sí, sin duda la monja encuentra en su acción alguna perspectiva de placer: de otro modo no estaría dispuesta al sacrificio; la acción, o bien es placentera por sí misma, lo cual pusimos en duda, o bien se trata de una acción realizada con vistas a una felicidad futura (quizás, en opinión de la monja, su propia dicha eterna; en opinión del utilitarista, la felicidad del mayor número). Pero ¿acaso esta última respuesta utilitarista no implica que se usa "felicidad" ("placer", "gozo", "satisfacción", "bien") para todo lo que nos mueve a actuar, al tiempo que se busca probar que la felicidad es el móvil de todas las acciones? Si un anti-utilitarista afirma que la monja no sólo no disfruta con su acción sino que la encuentra francamente desagradable, y además no espera recompensa alguna a cambio de su actuar, el utilitarista, obstinado, dirá que sea lo que sea aquello que la haya motivado, eso es, para ella, felicidad. ¿Acaso no es esto lo que se llama una petición de principio?

El utilitarista, como vimos, en lugar de reconocer los contraejemplos que cuestionan el supuesto —implícito en el principio utilitarista— de que todas nuestras acciones tienden a la obtención de placer,

interpreta "placer" a la manera que le conviene en cada ocasión, y asocia la palabra con un sentido diferente del cotidiano, estirándola de manera que cubra la satisfacción de cualquier tipo de deseo. Así ningún poder humano será capaz de contradecir al utilitarista, pero esto al precio de que no se diga nada filosóficamente interesante.

CAPÍTULO IV. DONALD DAVIDSON Y SU EXPLICACIÓN CAUSAL DE LAS ACCIONES

Hume legó a la posteridad su concepción naturalista de lo humano, en particular de la mente, y defendió la aplicación del concepto de causalidad propio de los fenómenos físicos al ámbito de los fenómenos psíquicos —al mundo de las creencias, los deseos y las acciones. En el siglo siguiente, John Stuart Mill siguió sus pasos, según vimos en el capítulo III. La mayor contribución de Mill al debate acaso fue el haberse percatado de que el concepto de causalidad no es algo tan sencillo como Hume pensó ni se reduce a la relación que se da entre *un* “objeto” y otro que le sigue regularmente. . . Hemos visto también con cierto detalle la manera en que Donald Davidson, en nuestros días, critica el concepto milliano de causa compleja, y cómo a la vez trata de rescatar la intuición central de Mill cuando éste habla de la multitud de “partes” que conforman la causa. Veremos ahora la posición de Davidson contrastándola primeramente con el análisis de la causalidad elaborado por Hume, y luego veremos cómo recupera el proyecto naturalista humeano para esbozar una teoría de la acción que evite las objeciones que se les presentaban a las de sus célebres antecesores.

1. *Las relaciones causales: Davidson y Hume*

El concepto de causa que Donald Davidson emplea para elaborar su propia teoría causal de la acción (cuya aceptación por parte de

muchos filósofos ha dado lugar a una “ortodoxia”¹ a la que Platts alude al escribir sobre Hume) no es enteramente distinto de aquel que Hume nos ofrece: también para Davidson las relaciones causales tienen que estar respaldadas por generalizaciones empíricas y leyes, es decir, por conjunciones constantes de fenómenos de tipo *A* y fenómenos de tipo *B* susceptibles de recogerse en alguna ley científica. Según él, en algún sentido es aceptable la definición humeana de causa como “un objeto, seguido de otro, y donde a todos los objetos parecidos al primero les siguen objetos parecidos al segundo” (*Enquiry* VII ii: 60) —siempre y cuando, desde luego, sustituyamos la ontología de objetos por una ontología de sucesos—. La formulación humeana, observa Davidson, no exige que el emisor de un juicio causal singular haya de tener necesariamente conocimiento de las leyes que respaldan dicho juicio; saber que *tiene que haber* una ley que respalda la conexión causal entre dos sucesos, afirma nuestro autor en “Causal Relations” y en “The Individuation of Events”, no es lo mismo que conocer dicha ley (*cf.* Davidson, 1980: 159–160 y 165).²

Si la interpretación que ofrece Davidson es correcta, uno podría formular un juicio singular que afirmara la relación causal entre el suceso *a* y el suceso *b*, digamos, sin tener conocimiento de la ley específica que respaldara el juicio —ley que podría involucrar descripciones de *a* y *b* enteramente diferentes de las que se usaran en el juicio singular. Así, por ejemplo, podemos suponer que el coche no camina *a causa de* un sobrecalentamiento del motor, sin tener mayor noción de las leyes mecánicas que conectan la temperatura de los motores con el movimiento de los automóviles. En casos como éste, si bien ignoramos aquella ley que determina el fenómeno en cuestión, tenemos la certeza de que los fenómenos están causalmente conectados y de que, por lo tanto, semejante ley ha de existir; no

¹ A saber, la tesis según la cual las acciones son causadas por deseos o actitudes favorables (*pro-attitudes*) y creencias.

² Hume exige que se tenga experiencia de una regularidad, que supuestamente es la manifestación de una ley no necesariamente conocida por quien hace el juicio.

creemos, pues, que la conjunción entre el sobrecalentamiento del motor y la inmovilidad del coche sea un mero producto del azar.

Podría parecer que nos encontramos frente a un desacuerdo crucial entre Hume y Davidson, pues, como se recordará, Hume argumenta que la idea de conexión necesaria surge de una generalización inductiva obtenida a partir de la experiencia previa de varios casos de conjunción constante. Davidson, en cambio, sostiene que es posible hacer un juicio causal singular sin conocer ninguna generalización empírica o ley que le dé fundamento. Sin embargo, Davidson mismo no cree estar en total desacuerdo con Hume en este respecto: para saber que un determinado enunciado causal es verdadero, sostiene nuestro autor, no es necesario *conocer* una ley científica estricta, sino que basta, como ya se dijo, con *saber que existe* alguna que respalda los sucesos físicos en cuestión. La inducción por lo general sirve para corroborar las leyes cada vez que se presenta un nuevo caso de conjunción constante, pero ella por sí sola no basta para establecer la existencia de una ley necesaria y universal que apoye algún enunciado causal. También es necesaria la creencia de que la naturaleza se comporta de manera uniforme —esto es, según el Principio de Uniformidad de la Naturaleza, que está, como observaba Hume, a la base de todas nuestras inferencias de causa a efecto. De ahí que Davidson afirme: “[...] un solo caso es a menudo suficiente, *tal y como admitía Hume*, para persuadirnos de que una ley existe, y esto equivale a decir que nos persuadimos, sin evidencia inductiva directa, de que una relación causal existe.” (Davidson, 1963: 18; mi subrayado.) No podemos dejar de enfatizar que, efectivamente, esta idea *aparenta* ser muy antihumeana, a pesar de que Davidson sostenga lo contrario. ¿Acaso admitir que una sola ejemplificación de contigüidad espacio temporal puede persuadirnos de la existencia de una ley no equivale a reconocer, de alguna manera, que podemos captar intuitivamente las relaciones causales? Fuera de la inducción y la deducción, sólo queda la intuición como modo de conocimiento, por cierto no muy favorecido por Hume: esa “clase de convicción”, esa manera de adquirir una creencia que rebasa los meros datos de los sentidos, es ajena a su empirismo. Para aclarar la afirmación de

Davidson no nos queda, pues, más que buscar un apoyo a la misma en la obra de Hume; ¿dónde admite este último que un solo caso de conjunción constante puede persuadirnos de la existencia de una ley?

Hume enuncia la siguiente “regla para juzgar sobre causas y efectos”:

The same law always produces the same effect, and the same effect never arises but from the same cause. This principle we derive from experience, and is the source of most of our philosophical reasonings. For when by any clear experiment we have discover'd the causes or effects of any phaenomenon, we immediately extend our observation to every phaenomenon of the same kind, without waiting for that constant repetition, from which the first idea of this relation is deriv'd. (*Treatise* I iii 15: 173)

Vemos así que Hume ciertamente admite que en ocasiones hacemos generalizaciones y los subsecuentes juicios causales sin haber antes presenciado numerosos casos semejantes de conjunción constante, pues, dada nuestra experiencia pasada y gracias a “millones” de experimentos particulares (*cf. Treatise* I iii 7: 105), hemos llegado a estar convencidos del *principio* de la regularidad de la experiencia, según el cual la misma causa produce invariablemente el mismo efecto. Confiando en un principio tan firmemente apoyado en la experiencia, lo aplicamos entonces a nuevos casos de contigüidad espacio-temporal y formulamos los juicios causales singulares correspondientes. Esto, como resulta claro, de ninguna manera implica aceptar que puede haber conocimiento de relaciones causales por intuición. Podemos apreciar ahora la coincidencia de Hume con Davidson: en algunos casos de conjunción constante carecemos de evidencia inductiva *directa* y, aun así, tenemos la creencia de que hay una relación causal, en virtud de que creemos que “el futuro se parece al pasado” (*Treatise* I iii 12: 133) y que “los casos de los que no tenemos experiencia deben necesariamente parecerse a aquellos de los que sí tenemos” (*Treatise* I iii 8: 105).

Una vez vistas las semejanzas y diferencias más sobresalientes entre las respectivas concepciones de la causalidad en Hume y en Davidson, estamos ahora en posición de comparar sus tesis sobre la acción: como enseguida veremos, Davidson, al igual que Hume, sostiene una teoría causal de la acción.

2. *Causas de la acción intencional*

Dentro de la ontología de Davidson las acciones pertenecen a la categoría de los sucesos (*events*), los cuales son particulares fechados que ocurren en un momento determinado y que admiten una variedad de descripciones posibles, algunas de las cuales pueden ser en términos de sus causas y de sus efectos. Escribe Davidson: "Es un asunto de primordial importancia el que podemos, y con frecuencia lo hacemos, describir acciones y sucesos en términos de sus relaciones causales —sus causas, sus efectos, o ambos." (Davidson, 1967 b: 178) Así, al suceso de caerse un jarrón el 18 de julio a las 3:45 PM en determinado sitio, por ejemplo, puede describirse como "el accidente que enfadó a la abuela", "el infortunio que la torpeza de Gina provocó" o "la ruptura del florero": dichas descripciones no son sino términos singulares alternativos que refieren al mismo suceso, único e irrepetible, poseedor de propiedades específicas y ocurrido en un tiempo y un lugar determinados.

Las acciones, entonces, por ser un tipo de sucesos, son tales que también pueden ser descritas de diversos modos, ya sea en términos de sus causas, de sus efectos, o bien resaltando alguna otra de sus características.³ Así, Davidson ejemplifica: cuando acciono el switch, enciendo la luz, ilumino la pieza e inintencionalmente le advierto al ladrón que ya llegué, yo no hago más que una sola cosa, descrita aquí de cuatro modos distintos (*cfr.* Davidson, 1963: 4). Dado que mi acción es también un movimiento que realizo y dado que mis movimientos suponen el funcionamiento de partes de mi organismo,

³ La idea de que es posible describir de muy variadas maneras un único suceso es una forma de recoger la intuición milliana acerca de la "complejidad" de la causa sin caer en dificultades como las que se le presentaron a Mill.

al mismo suceso que es mi acción podría también describirse en términos enteramente neurofisiológicos.⁴

Es claro, sin embargo, que si nuestro interés es referirnos a una acción en tanto que algo intentado por un agente a fin de explicarla, no cualquier descripción del suceso, de la acción, será igualmente pertinente. Las acciones intencionales son tales que el agente puede darnos las razones por que las hizo, esto es, puede *explicarnos* por qué las ejecutó. Si la acción intentada es, por ejemplo, abrir la puerta, el agente podría explicarnos que la abrió porque se sentía sofocado y necesitaba aire fresco. Ahora bien, si, como dijimos, su acción de abrir la puerta es idéntica al suceso neurofisiológico “*NF*”, es claro que no podremos sustituir en su explicación la descripción “abrió la puerta” por la descripción “*NF*” sin que la explicación deje de funcionar como tal. Esto muestra que los contextos de explicación no son meramente extensionales.

En cambio, en un contexto meramente causal sí es indistinto usar una u otra descripción para referirse a un suceso o a su causa; esto es, los contextos causales son extensionales y por lo mismo admiten la sustitución *salva veritate* de un término singular por otro correferencial. Por extraño que parezca, en un contexto extensional podemos decir indistintamente “el que *S* abriera la puerta causó la entrada del aire” o “*NF* causó la entrada del aire”. No sucede lo

⁴ Es bien sabido que Davidson adopta una concepción materialista de la mente; véase, por ejemplo, “Mental Events”, en Davidson, 1980: 207–225. La postura que defiende en ese ensayo es el monismo anómalo, el cual sostiene que cada suceso, incluidos desde luego los mentales, es idéntico a un suceso físico, pero niega que haya una identidad entre tipos de sucesos físicos y tipos de sucesos mentales, así como que los fenómenos mentales puedan ser descritos en términos puramente físicos. De la misma manera niega la existencia de leyes psicofísicas, ya que el vocabulario intencional que usamos para referirnos a lo mental (“deseos”, “creencias”, “emociones”) no es apto para formar parte de leyes estrictas. Así, pues, Davidson es monista en tanto que rechaza la idea dualista de que la mente, el “espíritu”, es un ámbito opuesto al mundo físico, y anómalo en tanto que niega la existencia de leyes psicofísicas estrictas (que conecten tipos de sucesos físicos con tipos de sucesos mentales) que permitan predecir y explicar los sucesos mentales. Las leyes estrictas tendrían que estar enunciadas en un vocabulario puramente físico, neurofisiológico.

mismo con los contextos intensionales de explicación, como vimos arriba; aunque dar una explicación de una acción x es ofrecer las causas de x , no cualquier descripción de dicha causa es capaz de satisfacer la curiosidad de quien pregunta “¿por qué S hizo x ?”. En formulación de Hugo Margáin: “Hay formas de describir los sucesos que, si bien se refieren a ellos, no nos permiten situarlos en una imagen explicativa de las cosas, no nos permiten relacionarlos en la forma pertinente.” (Margáin, 1978)

La idea de Davidson de que los sucesos son susceptibles de múltiples descripciones, inspirada en el trabajo de Elizabeth Anscombe (véase Anscombe, 1991), es la respuesta a teorías de filósofos como Alvin I. Goldman, quienes sostienen que cosas como accionar un switch, encender un foco y alertar a un ladrón representan diferentes “propiedades de un acto (*act-properties*) ejemplificadas en diferentes acciones particulares”,⁵ lo cual no resulta raro si pensamos que dichos autores asumen una ontología de propiedades. Para Goldman, en oposición a Davidson, presionar el switch, iluminar la pieza y alertar al ladrón no son uno sino tres actos diferentes, poseedores de propiedades distintas. Según Goldman, el criterio de individuación de las acciones particulares es que involucren el mismo agente, la misma propiedad y el mismo tiempo (*cfr.* Moya, 1990, cap. 3), mientras que para Davidson el único criterio aceptable para identificar sucesos (y por ende acciones), esto es, saber cuándo diversas descripciones refieren a uno y el mismo, es que tengan las mismas causas y los mismos efectos (*cfr.* Davidson, 1969, *passim*).

En la teoría de Davidson, las acciones constituyen un subconjunto del conjunto de los sucesos: todos los miembros del primero son movimientos humanos corporales, los cuales, desde luego, son un tipo de suceso. Sin embargo, según este filósofo, no todo movimiento corporal constituye una acción propiamente dicha. Cuando un doctor me golpea la rodilla para probar mis reflejos, el movimiento resultante de mi pierna no es una acción que yo realice, en la medida en que

⁵ “According to Goldman, a particular act or act-token ‘is the exemplifying of an act-property by an agent at a particular time. Moving one’s finger, pulling triggers, shooting people, killing people, are act-properties’”. (Moya, 1990: 30.)

dicho movimiento ni siquiera fue voluntario. No basta, sin embargo, con que un movimiento sea voluntario para que se pueda decir que constituye una acción; es necesario que haya una descripción del movimiento que capture el rasgo característico de las acciones, esto es, su *intencionalidad*.

Para Davidson, en efecto, la nota distintiva de las acciones es su intencionalidad; es decir, sólo aquellos sucesos que son movimientos humanos corporales intencionales pueden caer dentro de la categoría de las acciones. Ser acción es ser intencional, y ser intencional es ser ejecutado en virtud de una serie de razones. Esto último da cuenta de la afirmación davidsoniana de que es *lógicamente imposible* efectuar una acción intencional sin que haya alguna razón apropiada (*cf.* Davidson, 1976 a: 264); esto es, dado el significado mismo de "acción intencional", resulta impensable actuar intencionalmente si no se tienen las razones pertinentes.

Davidson sostiene que las razones que ofrece un agente de por qué hizo la acción x cumplen la función de explicar o racionalizar su acción cuando (i) incluyen o dan por supuestas determinadas creencias, algunas de ellas instrumentales, que el agente tiene, y (ii) aluden a "algún rasgo, consecuencia o aspecto [de x] que [el agente] quiso, deseó, apreció, consideró como su deber u obligación, o bien como algo benéfico o agradable". (Davidson, 1963: 3) A este último grupo de actitudes proposicionales Davidson las llama "*pro-attitudes*", que traduzco como "actitudes favorables".⁶ Son ejemplos de actitudes favorables: las ganas de ir al cine, el interés por asistir a una conferencia, la necesidad de estudiar para un examen, el capricho de encerrarse en la recámara, el proyecto de casarse y tener hijos. De acuerdo con esto, por ejemplo, Ingrid racionaliza su acción de asistir a un concierto al ofrecernos como sus razones su deseo de escuchar música en vivo (actitud favorable) y su creencia de que asistir a un concierto le dará esa oportunidad.

⁶ Imitando a Sonia Block Sevilla, traductora de la antología de Alan R. White *La filosofía de la acción* (Fondo de Cultura Económica, México, 1976), donde apareció "Actions, Reasons, and Causes" en 1968.

Una actitud favorable es pues el perfecto equivalente de las pasiones humanas, ya que bajo ese término Davidson incluye deseos, querer, urgencias, impulsos y toda clase de caprichos o antojos momentáneos —igual que Hume bajo su clasificación de “pasiones violentas”—, así como “opiniones morales, principios estéticos, prejuicios económicos, convenciones sociales y metas públicas o privadas” (Davidson, 1963: 4), o acaso el amor hacia los niños o cierto rasgo permanente de carácter —todos ellos, estados que Hume clasificaría bajo el rubro de “pasiones tranquilas”. En suma, las actitudes favorables son cualesquiera estados mentales del agente que puedan interpretarse como actitudes que apuntan a acciones de cierto tipo. Al par compuesto por una actitud favorable y las creencias correspondientes que explican la acción, Davidson lo llama “razón primaria” de la acción.

3. *Causas de sucesos físicos y causas de acciones*

Este cosmos, uno mismo para todos los seres, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre ha sido, es y será fuego eternamente viviente, que se enciende según medida y se apaga según medida.

Heráclito

Según Davidson, exactamente el mismo concepto de causa que se aplica en el campo de los sucesos puramente físicos, esto es, en la explicación de fenómenos atmosféricos, reacciones químicas, accidentes aéreos, rupturas de vidrios o enfermedades respiratorias, es el que se usa para explicar acciones libres e intencionales de sujetos humanos. Así, en su célebre artículo “Actions, Reasons, and Causes” reelabora y defiende la teoría de la acción que sostiene que explicar una acción de *S* en términos de ciertos deseos y ciertas creencias pertinentes de *S*, es decir, en términos de una razón primaria, es dar una explicación perfectamente causal de dicha acción. Al igual que cuando se emiten juicios causales singulares sobre sucesos físicos, podemos emitir un juicio singular sobre la causa de una acción sin que sea necesario poseer conocimientos de las leyes que respaldan el enunciado causal

en cuestión. No conocer dichas leyes, sin embargo, no significa que al ofrecer la explicación causal de una acción particular no presupongamos en algún sentido que hay una ley causal estricta que conecta de alguna manera las creencias y los deseos por los que actuó el agente, con su acción. Como veremos más adelante, basta pensar que dichas creencias y deseos pueden ser descritos de una manera distinta (por ejemplo, en tanto fenómenos ocurridos en el Sistema Nervioso Central del agente), para que resulte posible la formulación de leyes estrictas. Así, aunque no conozcamos dichas leyes causales, según Davidson las razones que cotidianamente usamos para decir por qué alguien se comportó de determinada manera, cuáles fueron sus razones para hacer x , son nada menos que las causas de x .⁷ Si las razones por las que Ingrid asistió al concierto fueron efectivamente su deseo de escuchar música en vivo y su creencia de que asistir a un concierto satisfaría dicho deseo, entonces dichas razones fueron la causa de su acción.

Las razones primarias por las que un sujeto actúa, además de constituir la causa de su acción, racionalizan esta última en el sentido de que la hacen inteligible al permitirnos entender al agente —esto es, verlo como un ser “racional”—, dados sus motivos y el contexto en que se produjo la acción. Esas “racionalizaciones” que explican las acciones en términos de las razones que el agente tuvo para actuar en un momento dado son, como señalamos antes, un tipo de explicación causal. Cuando explicamos por qué Mariana azotó la puerta en t , por ejemplo, y decimos que lo hizo *porque*⁸ estaba enojada, quería manifestar su enojo y creyó que un modo de manifestar su enojo en t era azotar la puerta, esa racionalización es una explicación rigurosamente causal de su acción.⁹

⁷ Desde luego, siempre y cuando éstas hayan sido efectivamente las razones por las que actuó. Aclaremos esto más adelante.

⁸ Para Davidson hay una sola interpretación de la partícula causal “porque”; su significado es “a causa de”. “La planta murió porque le faltaba clorofila” y “Mariana está contenta porque le dieron una buena noticia” son enunciados análogos en algún sentido, pues ambos constituyen explicaciones.

⁹ Es claro que las explicaciones de acciones que ofrecemos en la vida diaria

Ahora bien, dentro del conjunto de actitudes favorables y creencias de un sujeto S en un momento t , piensa Davidson, puede haber varias que apunten a la realización de una misma acción x y que incluso podrían hacerla aparecer como razonable en un momento dado; sin embargo, una vez realizada x no cualquiera de esas actitudes favorables podría entrar en la explicación causal verdadera de x o en su racionalización genuina. Es posible que alguien tenga una razón R para actuar y que actúe, pero aun así no ser R la verdadera razón por la que actuó, es decir, no ser la razón que causó su acción. Si lo único que se buscarara cuando se explica una acción fuera racionalizarla, cualesquiera de las razones que un agente tiene para hacer x racionalizarían su acción. Pero si, por el contrario, lo que se busca es *explicar* su acción, sólo las razones causalmente eficaces en la producción de la acción deben figurar en dicha explicación. Por eso afirma Davidson: "Una persona puede tener ciertos motivos para un acto, y aun así ejecutarlo ya sea por accidente o bien por razones muy diferentes. Así, pues, las razones explican una acción sólo si las razones son eficaces en la situación." (Davidson, 1976 a: 264.) Volviendo, así, al último ejemplo, Mariana podría haber tenido diversas actitudes favorables dirigidas al acto de azotar la puerta, como deseo de manifestar su enojo, afán de molestar o ganas de llamar la atención; sin embargo, una vez efectuada su acción, la actitud favorable que, acompañada de las creencias pertinentes, explica adecuadamente y con verdad su acción, es sólo aquella que la causó, aquella por la cual azotó la puerta a final de cuentas. "Cuando en la explicación ofrecemos el hecho del deseo y la creencia, implicamos no sólo que el agente tenía el deseo y la creencia, sino que éstos fueron *eficaces* en producir la acción." (Davidson, 1974: 232)

Hay que distinguir pues entre las razones que un agente puede tener para actuar y las razones por las que efectivamente actúa (y

son, por lo general, bastante más simples. Decir "Mariana azotó la puerta porque se enojó" es una manera elíptica de referirse a un conjunto de motivos y creencias de la agente.

que son un subconjunto de las primeras).¹⁰ Como escribe Davidson, “la idea de que el agente realizó la acción *porque* tenía determinada razón es esencial a la relación entre esa razón y la acción que ella explica” (Davidson, 1963: 9). El único modo de dar cuenta de la relación entre una acción y la razón que efectivamente la explica es considerarla como una conexión causal: explicar una acción es explicarla causalmente; comprender por qué se hizo una acción es poder señalar las causas que dieron lugar a ella. En este sentido, las explicaciones de acciones no son diferentes de las explicaciones de sucesos físicos; a fin de cuentas, como sugerimos arriba, la única interpretación aceptable del “porque” es la causal. En apoyo a esta última idea, podemos citar a Wesley C. Salmon, quien señala, respecto de las explicaciones científicas, lo siguiente:

To untutored common sense, and to many scientists uncorrupted by philosophical training, it is evident that causality plays a central role in scientific explanation. An appropriate answer to an explanation-seeking why-question normally begins with the word “because”, and the causal involvements of the answer are usually not hard to find. (Salmon, 1988: 80)

Ahora bien, como sucede con los otros tipos de explicación, las razones pueden racionalizar acciones cuando se las describe de un modo, así como pueden no racionalizarlas cuando se las describe de otro. Para ofrecer una explicación satisfactoria es necesario buscar descripciones adecuadas, que de algún modo “estén hechas” para la descripción de la acción a explicar (*cfr.* Davidson, 1970 b: 218). Por este motivo, dice Davidson, las explicaciones de acciones, como cualquier otro tipo de explicación, crean contextos no extensionales, esto es, las descripciones de acciones que figuran en la explicación de una acción no son términos singulares sustituibles *salva veritate* por otros correferenciales o con la misma extensión. Si, por ejemplo,

¹⁰ Desde luego, cabe pensar en la posibilidad de que distintas actitudes favorables confluyan y juntas cooperen en un momento dado para causar una acción; por ejemplo, la combinación del hambre con el antojo de comer pollo al curry puede dar lugar a la acción correspondiente de dirigirse al restaurante hindú.

la oración “Mi razón para accionar el switch fue que quería prender la luz” es verdadera y sustituimos en ella la descripción de mi acción por otro término correferencial, digamos “alertar al ladrón”, obtendremos la oración “Mi razón para alertar al ladrón fue que quería prender la luz”, cuyo valor de verdad no es el mismo que el de la oración original —a pesar de que accionar el switch y alertar al ladrón hayan sido uno y el mismo suceso—. De la misma manera, aun cuando haya diferentes descripciones posibles de las creencias y deseos de un agente, supongamos una descripción mental y otra física, no cualquiera de ellas sirve por igual para el propósito de explicar y hacer inteligible alguna acción determinada realizada por dicho agente.

Las explicaciones son entidades lingüísticas en donde las relaciones explicativas se dan entre unas oraciones y otras, de modo que si variamos las oraciones podemos hacer que varíen aquellas relaciones de explicación. Las relaciones causales, por el contrario, se dan entre sucesos y por lo tanto cuando un hablante atribuye una relación a un par de sucesos, puede elegir diferentes vocablos para referirse a los sucesos involucrados, sin que varíe el valor de verdad de la atribución. En el siguiente pasaje Davidson enfatiza la distinción que se establece, por un lado, entre las explicaciones causales que se expresan mediante enunciados y dan lugar a contextos intensionales, y, por otro, las relaciones causales entre sucesos, las cuales son independientes del lenguaje:

[...] we must distinguish firmly between causes and the features we hit on for describing them, and hence between the question whether a statement says truly that one event caused another and the further question whether the events are characterized in such a way that we can deduce, or otherwise infer, from laws or other causal lore, that the relation was causal. (Davidson, 1967 b: 155.)

4. *La crítica de Moya a Davidson*

Carlos J. Moya (en Moya, 1992: 14–22) recientemente ha hecho notar que la separación entre causalidad y explicación constituye la

respuesta de Davidson al argumento que niega que la conexión entre razones y acción pueda ser causal, es decir, al llamado "argumento de la conexión lógica". Este argumento, sostenido, entre otros, por A.I. Melden y Charles Taylor, niega que las razones puedan ser causas de las acciones, en virtud de que la conexión conceptual entre unas y otras atenta contra el principio humeano ampliamente aceptado según el cual los términos de la relación causal (causa y efecto) son sucesos distintos y lógicamente independientes entre sí, cuyo único vínculo es la regularidad con que se presentan en la experiencia.¹¹

Davidson, como señalamos, replica al argumento anterior sosteniendo que las relaciones *lógicas* se dan sólo entre oraciones, no entre sucesos. Hay efectivamente una relación lógica entre las descripciones que elegimos en una explicación para referirnos a las acciones y las oraciones que expresan las razones del agente, pero no puede haber ninguna conexión *lógica* entre acciones y razones en tanto que sucesos naturales pertenecientes a un mundo con una estructura causal independiente del lenguaje.

No obstante, como Moya advierte (en Moya, 1990, cap. 10), la respuesta anterior no libra a Davidson de dificultades graves: hay allí un problema que aparentemente acecha a toda teoría causal de la acción. Veamos dónde se originan los problemas a los que Moya alude.

Hemos comentado ya la distinción nítida que establece Davidson entre, por una parte, el ámbito ontológico de los sucesos y las relaciones causales y, por otra parte, el ámbito lingüístico de las descripciones y las explicaciones. Recordemos que según Davidson las relaciones causales entre los sucesos son independientes de cómo se los describa, no así las relaciones explicativas entre *explanandum* y *explanans*. En el caso de las acciones intencionales también debe-

¹¹ A partir de esta premisa —escribe Moya—, el argumento (de Melden y Taylor) trata de mostrar que la razón y la acción no poseen la independencia recíproca propia de la causa y el efecto, sino que entre ellas hay una relación conceptual o "lógica", por lo cual no están unidas por una simple regularidad o conjunción constante, para concluir entonces que las razones no podían ser causas de la acción. (Moya, 1992: 16)

mos tener en cuenta la separación entre ambos ámbitos: las acciones, por una parte, son aquellos sucesos del mundo físico que admiten descripciones que hacen referencia a estados mentales de los agentes; una acción es intencional en tanto que existen actitudes proposicionales del agente que la *racionalizan*. Por otra parte, las razones por las que un agente hace una acción, además de racionalizar la acción, la explican y nos ofrecen sus causas. Por ende, tanto la causalidad como la racionalidad tienen “que entrar en una concepción causal de la acción intencional” (Moya, 1990: 112). Esto es, aun cuando Davidson plantee una distinción tajante entre causalidad y explicación, no se puede dar una explicación *causal* de una acción sin involucrar las *razones* que hacen inteligible la acción.

Ahora bien, si, como sostiene Davidson, son precisamente las razones las causas de las acciones, resulta enigmática —señala Moya— la separación radical entre racionalización (intensional) y causalidad (extensional). Esto es, el *contenido* de creencias y deseos parece esencial para que den lugar a las acciones a las que dan lugar, es decir, para que las causen, y dicho contenido es intensional. ¿Dónde queda, pues, el ámbito puramente extensional de la causalidad?¹²

Neither Davidson nor other causal theorist of action allow rationality to have causal efficacy. They are forced to this position by the very nature of the view they endorse. Rationality and causality must be kept apart in causal theories of intentional action. This split does violence to our everyday understanding of the role of reasons in intentional action [...]. (Moya, 1990: 114)

Por otro lado, parece haber una objeción a la afirmación de Davidson de que las razones primarias son las causas de las acciones, objeción que en su momento se le presentó a Hume. Si las razones

¹² Platts pone de relieve este rasgo de la causalidad de acciones cuando introduce la noción de “causalidad razonable”. Más aún, la crítica de Moya a Davidson es análoga a la que Platts dirige a Hume por “ubicar a las conexiones racionales y a las conexiones causales tan alejadas entre sí que se vuelve imposible encontrarle un sentido a la causalidad razonable como algo que ocurre en el mundo natural” (Platts, 1991: 128).

son causas de las acciones, entonces de iguales razones tendrían que seguirse iguales acciones. Sin embargo, los fenómenos del mundo humano, como Davidson mismo dice, no se rigen conforme a leyes, es decir, razones semejantes no siempre dan lugar a acciones del mismo tipo. Medea poseída por los celos, creyendo que Jasón ya nunca la amaría, exterminó a sus hijos y a su rival, mientras que Werther, presa también de los celos, creyendo que Carlota nunca lo amaría, entró en depresión y terminó por suicidarse. ¿Cómo responde Davidson a la dificultad que plantean este par de casos similares y muchos otros en los que parece faltar la regularidad?

Descritos de esa manera, diría Davidson, los “celos”, las creencias y las acciones subsecuentes de nuestros personajes no ejemplifican ninguna ley estricta. Sin embargo, si nos esmerásemos por identificar (desde otra perspectiva) los celos y las creencias de Medea y los celos y las creencias de Werther, estaríamos en posibilidad de cambiar la descripción de sus creencias y esa descripción tan general del sentimiento en términos de la llamada “psicología popular” (*folk psychology*), esto es, “celos” a secas, por otras descripciones, acaso en términos neurofisiológicos. Veríamos entonces que los “celos” y las creencias de Medea realmente no pertenecen al mismo tipo de suceso físico que los “celos” y las creencias de Werther. Podríamos, así, encontrar una ley que conectara los “celos” y las creencias de Medea con sus efectos y otra que conectara los “celos” y las creencias de Werther con sus efectos. El hecho de que dos sucesos que, como sugerimos ahora, son de distinto tipo, no den lugar a efectos semejantes, de ninguna manera atenta contra el principio causal básico, según el cual a un tipo de causa corresponde siempre un tipo de efecto.

Por otra parte, cabe señalar, aunque sea muy brevemente, la visión holista de lo mental sostenida por Davidson, visión que explica el que no puedan encontrarse leyes estrictas en el ámbito de lo mental, así como el que las acciones de Medea y Werther sean enteramente diferentes. Vistas holísticamente, las creencias y deseos de Medea se conectan con todas sus otras creencias, digamos *C*, y deseos, digamos *D*, y esas precisas conexiones son las que les dan su identidad. Las

creencias y deseos de Werther, por su parte, están conectados con todas las otras creencias *C'* y deseos *D'* de Werther, de modo que aun en términos mentalistas podemos decir que las creencias y deseos de Medea son diferentes de las creencias y deseos de Werther.

5. *Un problema para la teoría causal davidsoniana de la acción: la libertad de la voluntad*

El destino conduce a quien asiente y arrastra a quien no consiente.

Séneca¹³

Al sostener una teoría causal, Davidson está obligado a plantearse el problema que acecha a toda teoría causal de la acción, es decir, el de la supuesta incompatibilidad de la libertad con el determinismo. Nuestro autor se ubica entre los pensadores que consideran que el determinismo causal en realidad no se opone a la existencia de la libertad y de los actos libres. En otras palabras, su postura frente al conflicto protagonizado por los libertarios y los deterministas es “compatibilista”, aunque, según veremos, de una manera diferente a la de Hume y a la de Mill.

La originalidad de Davidson estriba fundamentalmente en la manera como argumenta en favor de la compatibilidad entre el hecho de que la acción sea libre y el hecho de que la acción esté causalmente determinada. Aplicando su propia teoría causal al caso de las acciones, Davidson arguye, separando una vez más el ámbito lingüístico-descriptivo del ámbito ontológico, que tanto las acciones como las razones que las causan pueden describirse de múltiples maneras, algunas de las cuales son aptas para figurar en enunciados de leyes —y las hacen aparecer como causalmente determinadas—, mientras que otras, por el contrario, se refieren a la acción como el efecto buscado dadas ciertas creencias y deseos del agente —y así la acción

¹³ Citado por Antonio Gómez Robledo en la introducción a su versión castellana de los *Pensamientos* de Marco Aurelio (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, México, 1992).

se revela como libre e intencional. Vinculando la libertad con la intencionalidad de las acciones, Davidson propone una solución al problema.

Como vimos en la primera parte de este capítulo, Davidson está comprometido con la tesis de que las acciones se producen necesaria e inevitablemente como efectos de una serie de condiciones antecedentes, a saber, estados mentales o actitudes proposicionales presentes en los agentes en el momento de actuar. Recordémoslo: según la teoría de nuestro autor, las razones primarias por las que un sujeto hace x , conformadas por determinados deseos y creencias del agente, son las causas de x .

El dilema entre el determinismo y la libertad es el siguiente: si las acciones, por estar causadas, son resultados inevitables de circunstancias previas, digamos la razón primaria RP , entonces si se da RP dichas acciones se llevarán a cabo sin que el agente tenga abierto ante sí un curso de acción alternativo, un curso de acción diferente del determinado por RP . Y cuando no hay alternativas no parece haber lugar para la libertad, que es precisamente la ausencia de inevitabilidad. Por el otro lado, si un agente en una situación concreta posee el conjunto de actitudes proposicionales RP y efectivamente tiene la posibilidad de elegir entre diversos cursos de acción, no pensaríamos que RP fuera la causa de su acción, pues ser causa de algo significa, entre otras cosas, que, dadas las circunstancias concretas del caso, si ocurre la causa el efecto tiene que ocurrir necesariamente.

En otras palabras, tal parece que si vemos a los agentes y sus acciones como partes del mundo natural y tratamos de explicar su conducta como explicaríamos la de cualquier otra entidad natural, el resultado es que dejamos de verlos como agentes libres: los comenzamos a ver con la mirada compasiva que se dirige a la abeja que no puede dejar de hacer lo que hace, ya que sus movimientos están genéticamente (causalmente) determinados en su totalidad. Por el otro lado, si consideramos a las personas como agentes libres, parecería entonces que los situamos fuera del mundo natural, alejadas del orden causal. Así describe Thomas Nagel la perplejidad del individuo que se percata del conflicto que surge entre esos dos puntos de vista:

el subjetivo o interno, que incluye de manera esencial la idea de libertad, y el objetivo o externo, que aparentemente no tiene más remedio que rechazarla:

[When we view action from an objective point of view] actions seem no longer assignable to individual agents as sources, but become instead components of the flux of events in the world of which the agent is a part. [...] The essential source of the problem is a view of persons and their actions as part of the order of nature, causally determined or not. That conception, if pressed, leads to the feeling that we are not agents at all, that we are helpless and not responsible for what we do. (Nagel, 1986, p. 111)

Para evitar este dilema, el camino abierto a un causalista como Davidson es sostener que la libertad de la voluntad es un poder causal;¹⁴ sostener, y demostrar, que la libertad es precisamente uno de los factores que inciden en la producción de acciones.

Davidson tiene que realizar su tarea argumentativa cuidándose de evitar, por una parte, el determinismo acechante y, por otra, el problema del retorno *ad infinitum* que a grandes rasgos podría caracterizarse como sigue: si los estados mentales de un agente causan sus acciones, ¿qué causa a su vez esos estados mentales? Si los causan otros estados mentales del agente, entonces se repite la pregunta: ¿qué causa los estados mentales que son causa de esos otros estados mentales que son a su vez causa de las acciones?, y así, en un cuento de nunca acabar. Si, por el contrario, las causas de los estados mentales directamente causantes de las acciones no son otros estados mentales, sino diversas circunstancias externas sobre las que el agente no tiene ningún control, entonces el agente no parece gozar de libertad. Como comentamos en capítulos anteriores, esta consecuencia es inadmisibles, en particular por sus implicaciones para la moralidad. Si no existen agentes libres, la adscripción de responsabilidad moral es una práctica inútil, a la par que injusta. Quien no es dueño y señor

¹⁴ "The champion of the causal theory cannot evade the challenge to produce an analysis of freedom to act which makes it out to be a causal power, or so at least it seems." (Davidson, 1980: 63)

de sus actos no puede ser responsabilizado, culpado o elogiado por ellos y, si esto es así, un castigo o un premio carecería de justificación y estaría fuera de lugar.

Ahora bien, ¿cómo argumenta Davidson que la libertad es un poder causal? De acuerdo con él, ser libre para actuar significa precisamente tener el poder causal de producir o dar lugar a sucesos en el mundo,¹⁵ en virtud de aquellos estados mentales que constituyen la razón primaria de la acción. Así pues, es necesario proporcionar un análisis satisfactorio de enunciados de la forma “*x* puede ...” (en donde “*x*” es un sujeto capaz de tener deseos y creencias y “...” es un espacio para ser llenado con la descripción de una acción), que no son sino la expresión lingüística de aquel poder causal, es decir, de la libertad de un agente.

Nuestro autor introduce un concepto de “poder hacer” tan amplio que incluye tanto lo que se hace intencionalmente como lo que se hace inintencionalmente pero que es el resultado —el efecto— de alguna acción intencional, como cuando, por ejemplo, *S* ofende a *T* al hacer algún comentario, según *S* inofensivo, sobre *T*. Notemos que en “Freedom to Act”, trabajo de 1973, Davidson se aparta ligeramente del criterio para determinar a qué hemos de llamar acción, empleado tanto en “Actions, Reasons, and Causes” (cfr. Davidson, 1963: 4, n. 2), escrito diez años antes, como en “Agency”. En estos últimos, nuestro autor restringía el término “acción” a aquello que se hace intencionalmente, esto es, una acción sólo descrita como el resultado de la acción primaria *RP*; en “Freedom to Act”, en cambio, sostiene que “mis acciones incluyen [...] lo que hago intencionalmente y cualquier cosa hecha por mí cuya completación [*completion*] esté causada por una acción” (Davidson, 1973 a: 71). Como se ve, en

¹⁵ Es decir, el poder causal de actuar. Mediante “simples” movimientos corporales, los agentes logramos que ocurran cosas como hundimientos de barcos, rupturas de vidrios, construcciones de casas o muertes de personas. En este respecto convendría recordar la contundente afirmación de Davidson: “Our primitive actions, the ones we do not do by doing something else, mere movements of the body —these are all the actions there are. We never do more than move our bodies: the rest is up to nature.” (Davidson, 1980: 59)

este último texto permite que las acciones de un agente se describan en términos de efectos no intentados por él.

Así, pues, siguiendo lo establecido en "Freedom to Act", las acciones podrán describirse en términos de consecuencias no planeadas (quizá ni siquiera previstas) de nuestros actos, siempre y cuando dichas acciones aparezcan como realmente intencionales bajo alguna otra descripción. Por ejemplo, Marcos patea una pelota y, sin que sea su intención, ésta golpea contra la ventana del vecino y el vidrio se hace trizas. Como la patada de Marcos fue, sin embargo, intencional, hecha con la intención de meter un gol, la ruptura del vidrio que fue el verdadero efecto de su patada puede también considerarse como una acción de Marcos. Por el momento no vamos a abundar sobre esto, pero tengamos en cuenta que para efectos de la adscripción de responsabilidad, particularmente en el plano legal, es un asunto muy delicado establecer cuáles consecuencias de nuestros actos contarán como genuinas acciones nuestras. Sería injusto encarcelar a alguien por consecuencias absolutamente lejanas e imprevisibles de una acción que realizó, aunque quizá no sería igualmente injusto reprender a Marcos por su descuido.

Sabemos ya qué son las acciones, qué puede ser descrito como algo que *hacemos*; ahora falta responder la pregunta sobre lo que *podemos* hacer. Escribe Davidson:

Since what we do is surely included in what we can do [...], [an agent] is free to do those things he would do if he chose (wanted, tried) to do them; but he is also free to do those things whose completions would be caused by an action he is free to do in the first sense. (Davidson, 1973 a: 71)

Así, para seguir con nuestro ejemplo, resulta que como Marcos es libre de patear la pelota, también lo es de romper el vidrio del vecino.

Una vez estipulado lo anterior, Davidson se pregunta cuáles son las condiciones antecedentes de la acción libre: un agente *A* puede hacer *x* si... ¿qué? ¿Si lo intenta, si trata, si así lo decide, si su voluntad lo impulsa a ello? Nada de esto, pues el *intentar*, el *tratar*, el *decidir*, no son, sostiene Davidson, sucesos diferentes de la acción, sino que

representan tan sólo diversas maneras de caracterizarla. Intentar dar una marometa no puede caracterizarse con independencia lógica, es decir, con independencia de significado, de la descripción “dar una marometa”; no puede hablarse de la intención sin mencionar la marometa, pues la intención no existe sola.¹⁶ Por lo tanto dicha intención—decisión, acto de voluntad— no puede considerarse la causa de la marometa. Como Hume nos enseñó, sólo pueden ser candidatos a la causa de x sucesos o estados distintos y lógicamente independientes de x . Por otra parte, las condiciones antecedentes de la acción no pueden ser otras acciones ni sucesos para los cuales resulte inteligible la pregunta de si acaso el agente pudo producirlos, pues esto conduciría al regreso al infinito que se mencionó antes. “¿Pudo el agente producir la causa de su marometa?” es una pregunta que, de responderse afirmativamente, conduciría a la pregunta “¿Pudo el agente producir la causa de la causa de su marometa?”, y así *ad infinitum*.

Hemos visto que las causas de la acción libre no pueden ser ni intenciones ni ningún tipo de acción, así que ¿cuáles son las condiciones antecedentes, es decir, las causas de la acción libre? La respuesta, como mencionamos en la sección 2, es que son las creencias y los deseos que racionalizan la acción. Davidson señala, por una parte, que estas actitudes proposicionales son, efectivamente, independientes de la acción (podemos caracterizarlos sin hacer mención de acción alguna, y se pueden tener sin que den lugar a determinada acción). Por otra parte, las actitudes proposicionales no constituyen acciones respecto de las cuales pudiera surgir la pregunta indeseable “¿Pudo el agente producir lo que causó su acción?”, con su potencial retorno *ad infinitum*. De esta manera, Davidson sostiene que lo que un agente hace intencionalmente es aquello que es libre de hacer y para hacer lo cual tiene sus razones (*cf.* Davidson, 1973 a: 74).

Así, en opinión de Davidson, un análisis de la libertad para actuar, considerándola como un poder causal, es inseparable de un análisis

¹⁶ “The intention with which the action was done’ does not refer to an entity of any kind”, escribe Davidson.

causal de la acción intencional, ya que decir cuándo un agente es libre de ejecutar una acción es precisamente establecer las condiciones bajo las cuales ejecutaría la acción, condiciones que, como sabemos, no son otra cosa que el tener los deseos y las creencias capaces de causarla.

6. *La insuficiencia de la concepción davidsoniana de la libertad*

How can so hard a fate be took?
One night enjoy'd, the next forsook.
Yours be the blame, ye gods! For I
Obey your will —but with more ease could die.

Eneas¹⁷

En primer lugar, un problema con el criterio de Davidson que identifica la acción libre con la acción intencional es que pueden calificar como acciones “libres” algunas que en realidad se hacen bajo claro constreñimiento. Tener una pistola apuntándonos a la sien, por ejemplo, puede dar lugar a magníficas *razones* para entregar la cartera a un asaltante; del mismo modo, bajo tortura la gente revela intencionalmente secretos que en realidad *no quiere* decir. Difícilmente diríamos que alguien que actúa *intencionalmente* encontrándose en semejantes circunstancias ejerce su libertad o escoge entre las diversas alternativas que se le presentan (*i.e.*, la alternativa de entregar la cartera o morir de un balazo; hablar o padecer un gran sufrimiento físico). Jamás diríamos que es libre el transeúnte que, amenazado por una pistola, entrega su cartera al asaltante, ni el preso político que, bajo tortura, delata a sus compañeros. ¿Acaso Eneas es libre de dejar Troya o no cuando, según él cree, Júpiter se lo ordena? Al hablar de acciones libres queremos distinguir entre dos tipos de acciones, entre acciones como las del prisionero que trabaja en un campo de concentración y las acciones de un barrendero asalariado. Davidson no nos permite hacer esta distinción. Para él, las acciones del prisionero

¹⁷ En la ópera *Dido & Aeneas*, de Henry Purcell; libreto de Nahum Tate.

y las del barrendero son igualmente libres; Eneas actúa libremente al aceptar el destino impuesto por los dioses. La concepción de Davidson parece, pues, atentar contra nuestro concepto intuitivo de libertad.

En segundo lugar, tratemos de imaginar qué tan aliviado se sentiría el individuo perplejo que Nagel caracteriza, ante la supuesta solución de Davidson al problema de la incompatibilidad entre determinismo y libertad. ¿En qué medida su respuesta logra solucionar el problema planteado por Nagel? ¿En qué medida Davidson logra aliviar la tensión que existe entre el punto de vista objetivo que ve las acciones como una parte más del flujo de sucesos en el mundo, y el punto de vista subjetivo que está convencido de que los sujetos somos autónomos y tenemos una influencia decisiva sobre nuestras propias acciones?

La acción libre, afirma nuestro autor, es aquella que es causada por determinadas actitudes proposicionales del agente; las acciones libres, es decir, aquellas cuya ejecución está en manos del agente, son las acciones intencionales y sus posibles consecuencias. Ahora bien, si acaso las razones primarias que causan las acciones son causadas por algo sobre lo cual el agente tenga alguna influencia es una cuestión que Davidson no toca. A él no le importa si los estados mentales conativos (e incluso algunos cognoscitivos) son el resultado de la manipulación por parte de otros, de la ignorancia o, en suma, de padecimientos del agente, es decir, de acontecimientos que le sobrevienen sin su intervención, o si acaso son espontáneos o bien buscados. A Davidson no le incumbe si el bagaje de creencias y deseos de cada sujeto es producto de su circunstancia sociocultural o si, por el contrario, el sujeto pudo haber elegido tener otras creencias y deseos. Para él eso es un asunto aparte y no se pronuncia sobre el mismo. Sólo que ese asunto resulta ser precisamente, si no la cuestión central del problema de la libertad, sin duda sí una cuestión primordial: ¿hasta qué punto un sujeto *S* con las creencias y deseos *RP* pudo en verdad actuar de otra manera que como actuó?; ¿acaso pudo *S* tener deseos y creencias diferentes de *RP*? Davidson no niega la relevancia de estas preguntas, pero sí las deja claramente de lado:

I do not want to suggest that the nature of an agent's beliefs and desires, and the question of how he acquired them, are irrelevant to questions of how free he, or his actions, are. But these questions are on a different and more sophisticated level from that of our present discussion. (Davidson, 1980: 73)

Cualquiera que haya considerado seriamente la pregunta sobre los dominios reales de la libertad, cualquiera que haya experimentado el malestar del perplejo nageliano, seguramente permanecerá en la misma situación incómoda después de conocer la solución propuesta por Davidson al dilema entre libertad y determinismo; este autor dejará sin duda insatisfechas las expectativas de todo aquel que se acerque a su obra en busca del alivio a una preocupación que pudiéramos llamar "vital" o "existencial".¹⁸ En el caso del individuo que se angustia ante la posibilidad del determinismo (esto es, ante la posibilidad de que las acciones que ejecuta sean las únicas que realmente puede hacer y de que por lo tanto no haya tal cosa como "varios cursos de acción" abiertos para él) no se trata de una mente incómoda ante un dilema que espera una solución lógica: se trata de una persona aferrada a una concepción de sí misma que se ve seriamente amenazada por una teoría —el determinismo— difícil de refutar; alguien que se niega a considerarse como una criatura estrechamente emparentada con las abejas pero que se engaña al creerse libre, pues la realidad es que su "voluntad" se limita a obedecer impulsos y obrar de acuerdo con un programa de conducta establecido de antemano por una serie de fuerzas que le son del todo ajenas.

¹⁸ Permítaseme recordar aquí la siguiente sentencia de Quine, maestro de Davidson ("Without whom not", lo llama el discípulo): "La literatura inspiradora y edificante es admirable, pero su lugar es la novela, el poema, el sermón o el ensayo literario. Los filósofos, en el sentido profesional, no tienen ninguna aptitud peculiar para ella. [...] Lo que precisamente debería satisfacer estas necesidades incesantemente es la sabiduría: *sophia*, sí; *philosophia*, no necesariamente." (En "¿Ha perdido la filosofía el contacto con la gente?", en pp. 227-230 de *Palabras y cosas*, trad. Antonio Zirión. Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1986.)

CONCLUSIONES

Quisiera hacer tres breves observaciones antes de dar por concluido este trabajo. La primera, sobre lo que representa para Hume y para Davidson el no poder admitir dentro de sus teorías un concepto como el de la causalidad razonable; la segunda, sobre el conflicto aparente que se presenta entre los puntos de vista subjetivo y objetivo frente al estudio filosófico de la acción; la tercera, sobre el grado de libertad de que gozamos las personas.

1. Ni Hume ni Davidson pueden aceptar coherentemente la existencia de la causalidad razonable, como Platts y Moya correctamente observaron en sus respectivas críticas a estos filósofos. Hume, por haber aislado los estados conativos y cognoscitivos entre sí; Davidson, por mantener radicalmente separados el ámbito extensional de la causalidad, por un lado, y el ámbito intensional de la racionalidad, por el otro. Esto, desde luego, supone un precio altísimo. Al parecer, ambos filósofos tendrían que abandonar la tesis básica de sus teorías causales de la acción, a saber, la tesis de que las acciones que se manifiestan en el mundo externo están causadas por estados mentales intensionales del agente, pues dicha relación tendría que ser precisamente una relación de causalidad razonable.¹

Esto es, si, como Davidson sostiene, las razones primarias (compuestas de deseos y creencias) causan las acciones precisamente en virtud de su contenido proposicional —que no es sino un contenido

¹ La noción de causalidad razonable fue tratada en las páginas 66-70 de esta misma tesis.

lógico-conceptual que tiene asiento en la mente del sujeto—, necesitamos un concepto que explique la relación entre aquellos contenidos y la acción a que dan lugar. La noción de causalidad no basta porque se trata de una relación que, al ser en esencia no-lógica (recuérdese que, en términos humeanos, no es una relación entre ideas y, en términos davidsonianos, no es una relación puramente extensional), sólo puede aplicarse a los fenómenos físicos *en tanto que tales* y que por lo mismo son ajenos al mundo de la significación y el lenguaje. La noción de causalidad razonable parece ser, pues, la única que podría dar cuenta de la relación que se establece entre un contenido intensional y una acción que tiene lugar en el mundo.

El *corpus* teórico davidsoniano, muy por el contrario de lo que Davidson se propuso, no puede dar cabida a la noción de causalidad razonable, dada su insistencia en la radical separación entre los ámbitos extensional de la causalidad e intensional del lenguaje y las razones. Al parecer, las únicas opciones ante esta dificultad serían abandonar la teoría como un todo, o bien hacerle remiendos para aliviar las inaceptables tensiones internas. Esto último, en todo caso, quedaría como tarea pendiente, y por cierto nada fácil, ya que el pensamiento de Davidson es sistemático en gran medida.

2. Negar la causalidad razonable no es una consecuencia teórica que uno esté muy dispuesto a aceptar: creemos firmemente que nuestras acciones son ejecutadas en virtud de ciertas creencias e intereses —y aquí no se trata tan sólo de una vaga sensación. Lo anterior no quiere decir que los agentes *sintamos* que nuestras decisiones se sigan de nuestras deliberaciones, sino, por el contrario, que al reflexionar sobre nuestras acciones, en particular sobre aquéllas a las que otorgamos alguna importancia vital, las reconocemos como los efectos esperados de determinados anhelos, convicciones, propósitos a mediano plazo o proyectos de vida. No sintiendo, sino pensando en retrospectiva —esto es, dirigiendo hacia nosotros mismos la mirada objetiva—, nos percatamos de que los actos por nosotros realizados se han originado en nosotros mismos, en el conjunto de nuestras creen-

cias y deseos, en lo que corrientemente se llama nuestra “manera de pensar”.

Sin embargo, al sostener que nuestras acciones son *causadas* por nuestras actitudes proposicionales, siendo conscientes de lo que esta afirmación significa, ¿en realidad creemos que nuestras mentes trabajan de manera análoga a la del resto de nuestro organismo?; ¿en verdad nos sentimos parte integrante de la naturaleza, un hilo más de la red causal universal? Aunque la razón reflexiva y los conocimientos provenientes de la biología y de la psicología nos persuadan, a través de su punto de vista externo, de que no somos entidades enteramente aparte de la naturaleza y privilegiadas con respecto al resto de los seres, lo cierto es que nuestros pensamientos intuitivos van por el rumbo opuesto. Esto es, la intuición nos dice que la libertad, que supuestamente escapa al dominio de lo causal, nos distingue de todas las demás criaturas de una manera fundamental. Son estos pensamientos intuitivos los predominantes dentro de la concepción elevada que los humanos tenemos de nosotros mismos.

En otras palabras, junto con la creencia racional de que nuestras acciones están causadas, albergamos el sentimiento (contrario a la noción de causalidad) de que nuestras acciones siempre podrían haber sido distintas, de que, mientras las circunstancias externas no lo impidieran, nosotros siempre podríamos haber dado otro curso a los hechos, pues somos y hemos sido dueños y señores de todos nuestros actos. En concordancia con esto, cuando los filósofos y el sentido común nos dicen que la tesis de que las acciones están causadas entra en conflicto con la sensación de “ser libres”, propia del punto de vista subjetivo, es a esta impresión difusa a la que otorgamos mayor peso. Precisamente esta última impresión es, decimos, nada menos que la vivencia de la libertad. De ahí que se ponga tanto empeño en preservar a salvo de la amenaza determinista nuestra imagen de sujetos libres —en este sentido primario de libertad—. Le hacemos más caso a una vivencia subjetiva que a un dictamen del intelecto: una vez más, como sentenciaba Hume, la razón queda subordinada a las pasiones.

3. Observemos que una parte absolutamente fundamental de cuanto somos la constituye el conjunto de nuestros estados mentales, *i.e.*, creencias y “pasiones” —que ya para Hume incluían no sólo inclinaciones súbitas y antojos caprichosos, sino también, y de manera primordial, rasgos permanentes de carácter. Eso es lo que los individuos *somos* y justamente eso es lo que causa las acciones que a la larga seguirán contribuyendo a conformarnos, en un proceso de encadenamiento causal que dura la vida entera. Ciertamente, no somos completamente autónomos en la generación de creencias, no siempre escogemos libremente qué deseos albergar, y tal vez tampoco elijamos qué personalidad tener, pues jamás escogimos en qué cuna nacer. Pero también es cierto que con ayuda de esas creencias y deseos no libremente adquiridos, hasta cierto punto somos libres de buscar más creencias, hasta cierto punto somos libres de dejar que afloren algunos deseos y otros no, hasta cierto punto somos libres de cultivar propositivamente determinadas virtudes, de permitirnos determinados vicios, de propiciar determinadas emociones.

Por otra parte, como ya lo observaba Mill, durante la deliberación previa a algunos actos, al sopesar pros y contras de dos cursos de acción alternativos y contemplar posibles consecuencias de uno y otro, nuestra actividad mental sin duda interviene en el proceso de la decisión, aunque tenga que operar sobre materiales ya dados de antemano. Cuando hay actitudes proposicionales en conflicto, cuando, por ejemplo, hay que favorecer exclusivamente a un deseo en perjuicio de otro porque no ambos podrán ser satisfechos, deliberamos. El acto de deliberar consiste en preguntarse a qué deseo le otorgaremos la primacía, qué creencias tomaremos más en cuenta para determinar la acción a seguir. Se trata de un proceso mental cuya incidencia sobre algunas de nuestras acciones no debe minimizarse, pues dicho proceso determina, a final de cuentas, cuál va a ser el “deseo más fuerte”, esto es, el que se verá traducido en un hacer efectivo. Nuestra mente, sí, trabaja sobre la base de un conjunto de creencias y deseos previamente adquiridos, algunos de ellos sin nuestra intervención activa, pero negar que seamos los generadores últimos de la totalidad de nuestras actitudes proposicionales de nin-

guna manera implica negar nuestra decisiva "porción de influencia" en la ejecución de nuestras propias acciones.

Sin embargo no nos basta con una influencia así limitada; aspiramos a erigirnos en la fuente absoluta de lo que hacemos y no nos conformamos con aquel "hasta cierto punto" que nos está permitido. En esta actitud ambiciosa radica, me parece, el error: en no reconocer como un signo de libertad ese rango de posibilidades —de por sí enorme y, más aún, susceptible de incrementarse— que de hecho está abierto a nosotros, sin importar que una parte permanezca irremediablemente inaccesible. Dicho rango es tan amplio que ni demerita la "dignidad humana" ni imposibilita la atribución de responsabilidad moral. En realidad somos demasiado libres, demasiado culpables. Si de sentimientos se trata, este veredicto resulta todavía más angustiante que el determinismo universal.

BIBLIOGRAFIA

Ansambe, G.E.M., *Intención*, trad. Ana Isabel Stellino, Paidós, Barcelona/Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.

Ayer, A.J. (1980), *Hume*, Oxford University Press, Oxford.

Davidson, Donald (1963), "Actions, Reasons, and Causes", reimpreso en Davidson, 1980.

—(1967 a), "The Logical Form of Action Sentences", reimpreso en Davidson, 1980.

—(1967 b), "Causal Relations", reimpreso en Davidson, 1980.

—(1969), "The Individuation of Events", reimpreso en Davidson, 1980.

—(1971), "Agency", reimpreso en Davidson, 1980.

—(1973 a), "Freedom to Act", reimpreso en Davidson, 1980.

—(1976 a), "Hempel on Explaining Action", reimpreso en Davidson, 1980.

—(1978), "Intending", reimpreso en Davidson, 1980.

—(1980),¹ *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Nueva York.

Evnine, Simon (1991), *Donald Davidson*. Polity Press, Cambridge.

¹ Todas las referencias de página remiten a esta edición.

- Ginet, Carl (1990), *On Action*. Cambridge University Press.
- Harrison, Johnatan (1976), *Hume's Moral Epistemology*. Clarendon Press, Oxford.
- Hart y Honoré, *Causation in the Law*, 2nda. ed., Clarendon Press, Oxford, 1985.
- Hume, David (1978), *A Treatise of Human Nature* (edición de L.A. Selby-Bigge y P.H. Nidditch). Oxford University Press, Oxford.
- (1975), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, (edición de L.A. Selby-Bigge y P.H. Nidditch). Oxford University Press, Londres.
- Mackie, J.L. (1974), *The Cement of the Universe. A Study of Causation*. Oxford University Press, Oxford.
- (1980), *Hume's Moral Theory*. Routledge & Kegan Paul, Londres.
- Margáin, Hugo (1978), "El papel de las leyes generales en la explicación causal", *Diánoia* 1978.
- Mill, John Stuart (1967), *Utilitarianism*, en: Edwin A. Burt (ed.), *The English Philosophers from Bacon to Mill*. Modern Library, Nueva York.
- (1974), *A System of Logic. Ratiocinative and Inductive*, en: *Collected Works of John Stuart Mill*, vols. VII y VIII. University of Toronto Press, Toronto/Routledge & Kegan Paul, Londres.
- (1979), *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, en: *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. IX. University of Toronto Press, Toronto/Routledge & Kegan Paul, Londres.
- Mosterín, Jesús (1978). *Racionalidad y acción humana*. Alianza Editorial, Madrid.
- Moya, Carlos J. (1990), *The Philosophy of Action. An Introduction*. Polity Press, Cambridge.

- (1992), “Introducción a la filosofía de Davidson”, en: Donald Davidson, *Mente, mundo y acción*, trad. Carlos Moya, Paidós, Barcelona.
- Nagel, Thomas (1986). *The View From Nowhere*, Oxford University Press, Nueva York.
- Platts, Mark (1988 a). “Hume and Morality as a Matter of Fact”, *Mind*, vol. xcvi, no. 386.
- (1988 b). “Hume: la moralidad y la acción”, en pp. 55–78 de Platts (comp.), *La ética a través de su historia*, IIF-UNAM, México.
- (1991), *Moral Realities*. Routledge, Londres.
- (1992). “La moralidad: ¿relativa o razonable?”, en: Margarita Valdés (comp.), *Relativismo lingüístico y epistemológico*, IIF-UNAM, México, 1992.
- Ryan, Alan (1979), “Introduction”, en Mill, 1979.
- (1987), *The Philosophy of John Stuart Mill*, 2da. ed. Humanities Press International, Nueva Jersey.
- Salmon, Wesley C. (1988), “Statistical Explanation and Causality”, en: Joseph C. Pitt (ed.), *Theories of Explanation*, Oxford University Press, Nueva York.
- Strawson, P.F. (1962), “Libertad y resentimiento”, trad. Laura Lecona, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM (col Cuadernos de Crítica), México, 1992.
- Stroud, Barry (1986), *Hume*, trad. Antonio Ziri6n. Instituto de Investigaciones Filos6ficas, UNAM.
- Valdés, Margarita (1992), “Realidades morales”, *Crítica*, vol. xxiv, no. 72, pp. 103–120.

OTROS TRABAJOS CONSULTADOS²

Bishop, John (1989), *Natural Agency. An essay on the Causal Theory of Action*. Cambridge University Press, Cambridge.

Bratman, Michael E. (1987), *Intention, Plans, and Practical Reason*. Harvard University Press, Cambridge.

Davidson, Donald (1970 a), "How Is Weakness of the Will Possible", reimpreso en Davidson, 1980.

—(1970 b), "Mental Events", reimpreso en Davidson, 1980.

—(1970 c), "Events as Particulars", reimpreso en Davidson, 1980.

—(1973 b), "The Material Mind", reimpreso en Davidson, 1980.

—(1974), "Psychology as Philosophy", reimpreso en Davidson, 1980.

—(1976 b), "Hume's Cognitive Theory of Pride", reimpreso en Davidson, 1980.

Flew, Anthony y Godfrey Vesey (1987), *Agency and Necessity*. Basil Blackwell, Oxford.

Foot, Philippa (1957), "Free Will as Involving Determinism", *The Philosophical Review*, vol. lxvi, no. 4.

Hansberg, Olbeth (1987). "Sobre la filosofía de Donald Davidson", en *Crítica*, vol. xix, no. 55, pp. 97-115.

Skorupski, John (1989), *John Stuart Mill*, Routledge, Londres y Nueva York, 1989.

Smith, Michael (1987), "The Humean Theory of Motivation", *Mind*, vol. XCVI, no. 383..

Stoutland, Frederick (1976). "The Causal Theory of Action", en

² No se mencionan las obras cuya referencia completa está en citas a pie de página.

pp. 271–304 de: Manninen y Tuomela (comps.), *Essays on Explanation and Understanding*, D. Reidel, Dordrecht.

Strawson, P.F. (1985), “Causation and Explanation”, en: Bruce Vermazen y Merrill B. Hintikka, *Essays On Davidson. Actions and Events*. Oxford University Press, Nueva York.

Wiggins, David (1976), “Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire, reimpresso en: *Needs, Values, Truths*, Basil Blackwell, Oxford, 1987.