

Subjetividad y valor en un mundo natural

Josep E. Corbí

ABSTRACT

I discuss, in this paper, the view of value that is associated with Humean motivational theories. I argue that these theories unjustifiedly constrain the kind of element that may contribute to our motivational economy and, thereby, unduly reduce our capacity to recognise certain sources of value. To this purpose, I will examine some axiological experiences that, if I am right, are inaccessible to a Humean analysis of our motivational structure. I will insist, for instance, on a sense in which social links may be important in the life of a human being which the Humean notion of desire cannot apprehend.

RESUMEN

Se discute, en este artículo, el tratamiento de lo valioso que se asocia a las teorías humeanas de la motivación. Intentaré mostrar por qué considero que tal lectura limita injustificadamente los recursos que ordenan nuestra economía motivacional, cercenando nuestra capacidad para reconocer ciertas fuentes de valor. Examinaré, con este propósito, algunas experiencias axiológicas que, si estoy en lo correcto, resultan inaccesibles a un tratamiento humeano de nuestra estructura motivacional. Destacaré, así, un sentido en el que los vínculos sociales pueden ser importantes en la vida de un ser humano que la noción humeana de deseo no puede atrapar.

INTRODUCCIÓN

El mundo natural consiste en un tejido de relaciones causales inexorables, en el que no hay lugar para el valor ni para el sentido. Parece que tales nociones se compadecen mejor con un ámbito diferente, con la esfera que es propia de nuestra subjetividad. Hay, sin embargo, modos dispares de concebir los elementos que puedan componer tal esfera y, en definitiva, las fuentes últimas del valor. Pretendo precisamente discutir, en este artículo, el tratamiento de lo valioso que se deriva de una cierta visión de la subjetividad, a saber: la visión que se asocia a las teorías humeanas de la motivación.

Esta lectura de la experiencia subjetiva articula, a mi entender, una parte significativa de la representación que en las sociedades occidentales se nos ofrece de nuestra identidad como sujetos. Intentaré mostrar, no obstante, por qué tal lectura es significativamente inadecuada, pues limita en demasía los

recursos que ordenan nuestra economía motivacional, cercenando, en consecuencia, nuestra capacidad de reconocer ciertas fuentes de lo valioso. Recogeré, así, algunas experiencias axiológicas, vinculadas a ciertas motivaciones para actuar, que, si estoy en lo correcto, resultan inaccesibles a un tratamiento humeano de nuestra subjetividad. Ello nos llevará a reconocer, por ejemplo, un sentido en el que los vínculos sociales pueden ser importantes en la vida de un ser humano que la noción humeana de deseo no puede atrapar, y sobre el que, como veremos, gravitan gran parte de las experiencias que podemos razonablemente identificar como éticas.

En concreto, la exposición se ordenará como sigue. Empezaré describiendo con algún detalle la convicción naturalista con la que me comprometo, así como los rasgos básicos de una teoría humeana de la motivación, cuyo concepto básico será el de deseo, entendido como una fuerza o inclinación orientada hacia una determinada meta u objetivo. En la sección segunda, contrapondré la noción de afecto a la de deseo, intentando mostrar cómo el sujeto puede percibir que ciertas exigencias se le imponen de un modo que es ajeno a la noción de deseo, pues tales exigencias conllevan un elemento normativo que está necesariamente ausente en una teoría humeana de la motivación. Dedicaré la sección tercera a elaborar, a partir del concepto de afecto, una noción de importancia y de instrumentalidad que desborda los límites del planteamiento humeano, lo cual vendrá a confirmar el carácter excesivamente restrictivo de esta teoría motivacional. La sección última nos servirá para recapitular y para poner de relieve algunas conexiones entre la noción de afecto y las experiencias éticas.

I. NATURALISMO Y SUBJETIVISMO HUMEANO

Tenemos la idea del mundo tal y como es en sí mismo, independientemente de nuestra peculiar manera de percibirlo. Algunos parecen pensar que de tal idea se sigue la posibilidad, al menos conceptual, de proporcionar una descripción completa del mundo tal y como es en sí mismo, desentendida de cualquier perspectiva particular. Se suele sobreentender, además, que la ciencia sería la encargada de ofrecer tal descripción absoluta del mundo en un supuesto estadio último de su desarrollo. Ésa es la forma más común que adopta el realismo metafísico en la actualidad¹.

Hay, sin embargo, una posición más modesta que, si bien se halla impregnada por el desarrollo de las ciencias naturales, no depende crucialmente del mismo². Según esta posición:

El mundo tal y como es en sí mismo, independientemente de nuestra peculiar manera de percibirlo y valorarlo, de nuestros deseos e

inclinaciones, consiste en un tejido de procesos causales en cierto sentido inexorables.

Esta tesis (a la que me referiré en lo sucesivo como ‘*la convicción naturalista*’) es menos ambiciosa que el realismo metafísico porque no se compromete con la posibilidad, ni siquiera conceptual, de ofrecer una descripción absoluta de tales procesos causales. En cualquier caso, parece formar parte de la convicción naturalista que el mundo no responde a plan alguno y, por tanto, tampoco a un plan providencial que asegure el sentido del quehacer humano. Desde un punto de vista natural, objetivo, nada es valioso ni deja de serlo, nada tiene sentido ni carece del mismo; pues las categorías de valor y sentido no tienen cabida en un mundo regimentado por fuerzas inexorables. Sin embargo, a pesar de nuestro naturalismo, no podemos dejar de vivir nuestras actividades y proyectos como valiosos y atractivos o, por el contrario, como absurdos e irrelevantes. Si este hecho no tiene cabida en la perspectiva absoluta del mundo, en el ámbito objetivo, parece inevitable atribuirlo a otro dominio, el de lo subjetivo.

Nos asalta, tal vez, la perplejidad acerca cómo se anudarán ambos dominios, pues, por un lado, la subjetividad debería formar parte del ámbito objetivo que *ex hypothesi* todo lo comprende y, por otro, también *ex hypothesi*, el ámbito de lo subjetivo se define con los elementos (a saber, el valor, el sentido, lo importante, etc.) que no caben en la visión objetiva del mundo. Parece, pues, que concebimos la subjetividad “como un imperio dentro de otro imperio”³, a pesar del carácter manifiestamente paradójico de esta idea. Podemos entender el funcionalismo y, en general, la lectura estratificada de la realidad, como un intento de anclar el sujeto al mundo objetivo, facilitando para la psicología el mismo enlace con el mundo físico que parece natural para las propiedades y entidades de la química o la biología⁴. Este esfuerzo, como sabemos, no deja de tener sus dificultades, aunque no insistiré directamente en ellas. No me dedicaré tampoco en lo sucesivo a discutir hasta qué punto deba concebirse nuestra subjetividad como un ámbito peculiar y autónomo, sino, más bien, a discutir una determinada lectura de los estados y fenómenos que articulan ese supuesto dominio.

Estoy pensando, en concreto, en una visión de la subjetividad que, a mi entender, estructura el modo contemporáneo de percibir nuestra identidad, y que hunde sus raíces en el empirismo británico y, muy especialmente, en Hume⁵. La concepción de la que hablamos favorece una interpretación newtoniana de la subjetividad y, en particular, de la motivación. Cuando nos preguntamos por los motivos que inducen a alguien a actuar de un cierto modo, debemos, según esa concepción, indagar acerca del estado o constelación de estados psicológicos que apuntaban hacia tal acción, ya sea como meta u objetivo, ya sea como medio para el logro de un objetivo

ulterior. Los fines que un sujeto pueda perseguir le vienen dados por sus deseos e inclinaciones, de manera que el papel de la razón se reduciría a la determinación de los medios más adecuados para tales fines. La elucidación o discernimiento de lo que uno realmente desea, de los fines que uno efectivamente persigue, no afectaría, según este modelo, a la fuerza motivacional de nuestros deseos o inclinaciones y, por tanto, no podemos esperar que tal ejercicio de reflexión altere por sí mismo el conjunto motivacional de un sujeto. No habría, por otra parte, lugar alguno para una reflexión racional en torno a la legitimidad de nuestras metas o propósitos. Desde un punto de vista humeano, no hay ningún sentido en el que unas inclinaciones o sentimientos deban preferirse a otros, si no es por relación a la fuerza de otros sentimientos y deseos. Sólo podemos hablar de que un deseo entre en conflicto o, por el contrario, refuerce otras inclinaciones del sujeto en cuestión; pero no hay cabida para la idea de que la posesión por parte del sujeto de ciertos deseos e inclinaciones pueda ser legítima o ilegítima. La estructura motivacional del sujeto consiste, por tanto, en la articulación de una constelación de fuerzas de la que está ausente cualquier elemento normativo. Cada decisión, sentimiento o deseo tendría algo así como un determinado peso, una cierta fuerza, por lo que las acciones que un sujeto realice dependerán de la resultante de las fuerzas psicológicas involucradas en cada caso. La noción de motivación se entiende, pues, a la luz de una cierta idea de deseo, como un reflejo subjetivo de la noción newtoniana de fuerza. El deseo es, así, concebido como una orientación o tendencia más o menos intensa hacia una determinada meta u objetivo, de manera que cada acción vendría motivada por la resultante de las tendencias psicológicas que inciden sobre un cierta meta u objetivo.

Esta lectura de la motivación ciertamente conlleva una determinada concepción de lo que pueda resultar valioso en la vida de un sujeto. En primer lugar, parece claro que los valores han de ser relativos a la estructura motivacional del sujeto, pues el naturalismo excluye reconocer la existencia de valores en el mundo natural u objetivo⁶. En concreto, de un análisis humeano de la motivación, parece seguirse algo así como

una visión del valor según la cual una actividad, experiencia o proyecto no tiene más valor que el que un sujeto le atribuya, en función de sus deseos, sentimientos e inclinaciones⁷.

Se sigue, pues, que *A* sólo puede ser valioso para un sujeto *S* porque *S* desee o sienta un inclinación hacia *A*, pero, en ningún caso, tiene sentido afirmar que *S* desea *A* porque *A* es valioso. Podemos decir, por tanto, que la teoría motivacional humeana conlleva un cierto tipo de subjetivismo axiológico, al que en el futuro nos referiremos como '*subjetivismo humeano*'. Des-

de este punto de vista, parece que debemos distinguir las actividades o situaciones que tienen un valor intrínseco, que constituyen fines en sí mismas, de aquellas cuyo valor es meramente extrínseco, es decir, cuyo valor deriva de su capacidad para servir de medio o instrumento para alcanzar lo intrínsecamente valioso. Se diría, así, que las situaciones que nos proporcionan una proporción adecuada de elección, satisfacción de deseos y placer gozarían de un valor intrínseco, mientras que el resto de las circunstancias y quehaceres aparecerían como meros medios o escollos para el florecimiento de situaciones intrínsecamente valiosas. Limpiar el polvo de mi habitación puede carecer de valor intrínseco para mí, pero es un medio eficiente para prevenir mis reacciones asmáticas y, por tanto, tiene para mí un valor extrínseco, instrumental, que es ciertamente relativo a mi deseo de evitar ataques asmáticos.

Estas consideraciones parecen asumir que hay sólo dos sentidos en los que una actividad podría ser valiosa: o bien intrínseca o bien instrumentalmente y, en consecuencia, se supone que articular una vida consistirá en el cultivo de los proyectos y actividades que tengan un valor intrínseco para el sujeto, así como la realización de otras tareas y empresas que sean necesarias como medios para acceder al cultivo de lo que uno considera intrínsecamente valioso.

El subjetivismo humeano, y la teoría motivacional que lo sustenta, se perciben como una consecuencia inevitable del naturalismo. Si los valores no tienen cabida en el tejido objetivo del mundo, habrán de asentarse en el espacio de la subjetividad. El segundo paso al que nos invita Hume consiste en entender las fuerzas que mueven nuestra acción al modo newtoniano, y definir lo valioso a partir de tal visión de nuestra estructura motivacional. Es este segundo movimiento el que me resulta, sin embargo, sospechoso. No tengo dificultad en conceder que el naturalismo nos obliga a aceptar que lo valioso ha de depender en algún sentido de nuestra subjetividad, pero no me satisface la visión que de la misma Hume nos propone. Pues entiendo que no identifica adecuadamente el tipo de elemento que nos induce a actuar, que limita, por tanto, inadecuadamente las fuentes de lo valioso a las que podemos acceder. En concreto, intentaré mostrar que un análisis humeano es incapaz de dar cuenta de la importancia de lo social en la vida de los seres humanos, que la noción humeana de deseo o inclinación no permite atrapar un sentido crucial en el que ciertos nexos sociales pueden ser importantes en la vida de un sujeto. En otras palabras, defenderé hay un sentido de 'importancia' y de 'instrumentalidad' que el subjetivismo humeano no puede aprehender, y desde el cual uno podría decir que Hume condena todo nexo social a una valor meramente instrumental⁸.

Esta discusión vendrá a destacar el peculiar lugar que ocupa la experiencia ética en nuestra estructura motivacional, e identificar una forma de lo valioso que, siendo compatible con el naturalismo⁹, resulta ininteligible desde el modelo humeano. Para ello, deberemos hacer frente a ciertas presiones

reduccionistas, es decir, a la sospecha de que cualquier motivación que, a primera vista, parezca ser ajena a la economía newtoniana que se nos propone es, en último término, reducible algún elemento más o menos complejo de tal economía. ¿Cuál será mi estrategia en este sentido? Trataré de que el lector concentre su mirada en ciertas experiencias, y que identifique los rasgos que, a primera vista, le son propios. Veremos, entonces, cómo una caracterización hasta cierto punto ingenua de los mismos viene a subrayar su distancia del tipo de vínculo que genera el deseo humeano, de la noción de importancia que podemos asociar al mismo. Después podríamos discutir por qué esta visión relativamente ingenua debería de permanecer, por qué no es último término reducible al modelo humeano. Ésa no es una tarea que vaya a realizar minuciosamente en este trabajo: en parte, porque no estoy dispuesto a aceptar que el peso de la prueba deba de recaer necesariamente sobre el que sostiene una tesis antirreduccionista; y, en parte, porque los rasgos que se mencionan gozan de una larga tradición de argumentos en favor de su irreductibilidad. En cualquier caso, estoy convencido de que, si tras la elucidación que propongo, uno se siente todavía atraído por la maniobra reduccionista, tal tentación derivará de ciertos supuestos humeanos tales como, por ejemplo, su peculiar concepción de la tareas de la razón, que afectarán tanto a su comprensión de la naturaleza de una discusión filosófica, como a su concepción de lo que puedan reconocerse como hechos del mundo. Pueden, en tal caso, entenderse las reflexiones que siguen como una invitación a revisar tales supuestos, como un versión amable de un argumento por reducción al absurdo.

II. EL VALOR DE LO SOCIAL: DESEOS Y AFECTOS

Desde el punto de vista del subjetivismo humeano, el valor de los lazos sociales que un sujeto pueda mantener será relativo a los deseos e inclinaciones del sujeto en cuestión. De ello, no parece que se siga, sin embargo, que tales lazos sociales deban tener para el sujeto un valor instrumental, pues el cultivo de ciertos vínculos sociales o personales puede ser intrínsecamente valioso en la medida en que sea objeto intencional de alguno de sus deseos. Así, una situación social puede tener un valor intrínseco para el sujeto porque, en términos de Williams¹⁰, tal situación puede ser el objeto intencional de un deseo no-yo, es decir, de un deseo cuyo contenido proposicional no requiere la presencia de 'yo' o cualquier otra expresión próxima tal como 'mi' o 'mío'. Esto es así cuando, por ejemplo, Juan desea el bienestar de María, incluso cuando no puede contribuir al mismo ni conocerlo. Además, parece que los seres humanos están constituidos de tal manera que no pueden dejar de tener deseos-yo cuyo contenido es esencialmente social. La necesidad de

reconocimiento social da lugar a deseos en cuyo contenido proposicional han de figurar expresiones relacionadas con la primera persona, pero también una relación social. Lo que el sujeto desea en tales casos es que el otro mantenga un cierto tipo de relación con él/ella¹¹. Un deseo de este tipo es, por ejemplo, el que cualquier escritor tiene de que le lean con atención. Se sigue que el subjetivismo humeano no necesita reducir los vínculos sociales de un sujeto a simples medios para un fin ulterior, pues esos vínculos pueden ser intrínsecamente valiosos para el sujeto en la medida en que constituyen el objeto intencional de sus deseos.

Esto define un sentido en el que un lazo social puede no tener un valor meramente instrumental, ya que puede ser el objeto intencional de un cierto deseo. Entiendo, sin embargo, que esta noción de valor intrínseco (y, por tanto, de instrumentalidad) está lejos de atrapar un segundo sentido en el que los lazos sociales pueden ser importantes en la vida de un sujeto. En lo que sigue intentaré mostrar cuál pueda ser este otro sentido a partir del análisis de ciertas experiencias¹². Ello nos llevará a distinguir entre deseos y afectos, entre frustración de un deseo y degradación, descubriendo, de este modo, la presencia en los afectos de un elemento normativo que es totalmente ajeno a la noción humeana de deseo.

Carlos, un conductor de camiones, atropella a una niña¹³. El accidente le afecta tanto que se desmaya. Al recobrar la conciencia en el hospital, pregunta ‘¿Cómo está la niña? ¿Ha muerto? ¿Está herida de gravedad?’ Supongamos que el doctor contesta ‘No, está en casa y se encuentra bien. Sólo tiene algunos rasguños’. El conductor, al principio, se siente aliviado, pero pronto vuelve a inquietarse, piensa que ha percibido algo extraño en las palabras del médico, tal vez en el tono de su voz o, quizá, en sus gestos: tiene la impresión de que las palabras del médico no habían sido tan tranquilizadoras que debieran. Carlos empieza a pensar que el médico podría estar engañándole, que podría estar intentando mantenerle ajeno a lo realmente ocurrido para facilitar su recuperación, dado que, al fin y al cabo, él no tenía ninguna responsabilidad. La niña había aparecido inopinadamente en la calzada, sin que él hubiese tenido tiempo de reaccionar. Al día siguiente Carlos vuelve a plantear la misma cuestión a doctores, enfermeras y familiares, pero obtiene siempre la misma respuesta, si bien él no deja de percibir algo extraño en sus palabras. Pide ver a la niña, pero le responden que no es aconsejable, que podría ser malo para la niña revivir esa situación traumática y que, por supuesto, sus padres prefieren mantenerla apartada. Al cabo de unos días, Carlos deja de preguntar y, finalmente, acepta que la niña estaba bien. Desgraciadamente, Carlos había sido víctima de un engaño, la niña había quedado mutilada por el accidente y deberá ir en silla de ruedas el resto de su vida. Las preguntas de Carlos expresan una preocupación por el bienestar de la niña, pero ¿de qué tipo de preocupación se trata? Podría ser

que el interés de Carlos fuese meramente instrumental: podría simplemente sentirse inquieto por las implicaciones económicas y judiciales del accidente. Después de todo, si le hubiese ocurrido algo malo a la niña, la familia presentaría una denuncia y podría llegar a convencer al juez de que Carlos había incurrido en algún tipo de negligencia y eso podría causarle problemas. De este modo, algunos podrían insistir en que las preguntas de Carlos en el hospital deben entenderse al servicio de esta preocupación instrumental. Y, sin embargo, es difícil pensar que el interés de Carlos por la situación de la niña fuese meramente instrumental. Consideremos, por ejemplo, que se le ofreciesen a Carlos dos soluciones igualmente satisfactorias para sus inquietudes económicas y judiciales, una de ellas implicaría la recuperación de la niña mientras que, en la otra, la niña continuaría lisiada en su silla de ruedas; y que Carlos no mostrase preferencia alguna entre estas dos soluciones. Pienso que esta indiferencia nos resultaría penosamente extraña, pues tal vez entendemos que una indiferencia sistemática en esta y otras situaciones similares nos coloca al borde de la locura¹⁴. Nadie duda de que el interés de Carlos por la situación de la niña podría ser *predominantemente* instrumental y, sin embargo, nos cuesta entender que ese interés pudiese ser *exclusivamente* instrumental. Cuando esa exclusividad se diese, nos sentiríamos inclinados a buscar una explicación; con lo que estaríamos asumiendo que una condición para la inteligibilidad de la situación (tal y como fue descrita con anterioridad a esa explicación) es que un aspecto no-instrumental mínimo esté presente en la preocupación de Carlos.

El peso de este aspecto no-instrumental en la preocupación del sujeto vendrá determinado por su manera de responder a la situación en cuestión. Así, las actividades y comentarios de Carlos en torno al estado de la niña pueden poner de manifiesto que la naturaleza de su interés en el bienestar de la niña es predominantemente instrumental y, por tanto, reducir al mínimo el aspecto no-instrumental. Sin embargo, Carlos podría haber respondido de otro modo. Supongamos, por ejemplo, que Carlos se hubiese cuidado de preservar sus intereses económicos y jurídicos, pero que, una vez asegurados, emprendiese las acciones necesarias para garantizar que la niña fuese debidamente atendida y recibiese algún tipo de compensación. Seguramente interpretaríamos esta respuesta como expresando una preocupación en la que los aspectos no-instrumentales cumplen un papel más importante que en la versión primera del caso de Carlos.

¿Cuál es, con todo, la naturaleza de este aspecto no-instrumental de la preocupación de Carlos? ¿Acaso no se reduce al hecho de que el bienestar de la niña es el objeto intencional de uno de los deseos de Carlos? Con el fin de motivar una respuesta negativa a esta última cuestión, empecemos preguntándonos por lo obvio: ¿Por qué se interesa Carlos por esta niña en particular? ¿Qué tiene de especial? Está claro que no es necesario que Carlos haya

encontrado nada extraordinario *en* esta niña para sentir un interés especial por ella: los rasgos intrínsecos de la niña en cuestión podrían ser mucho menos atractivos para Carlos que los de muchos otros niños de su ciudad o país. Por tanto, los rasgos intrínsecos de la niña difícilmente pueden ser la explicación de la preocupación especial de Carlos por ella. ¿Dónde debe buscarse, entonces, la respuesta? La relación existente entre Carlos y la niña parece el candidato más obvio; de hecho, Carlos mantiene una conexión bastante especial con la niña, pues Carlos puede ser la causa de que la niña haya sufrido un daño irreparable. Y este vínculo es el que incita a Carlos a responder, a atenderla: una respuesta que expresa una preocupación.

Hay un sentido importante en el que la respuesta de Carlos no es el resultado de una elección o decisión, sino que más bien le ha venido *impuesta* por su ubicación en el accidente. El hecho de que le haya sido impuesta no implica que Carlos no pueda en cierto sentido dejarla de lado, desatenderla. Lo que la idea de imposición transmite, en este caso, es que Carlos sólo podría haber renunciado a un determinada respuesta asumiendo un cierto tipo de coste. Parece que la renuncia de Carlos a proporcionar una respuesta adecuada dañaría la imagen que tiene de sí mismo, pues aparecería ante sí como un ser incapaz de vivir en concordancia con los valores con los que se identifica, y este es el tipo de coste que debería pagar. Ahora bien, la fijación de los valores con los que un sujeto se identifica irá de la mano de la determinación de situaciones en las que el sujeto descubrirá que ha fallado, que no ha estado a la altura adecuada. ¿En qué consiste esta experiencia de fracaso? Fracasarse, en este caso, tiene que ver con lo que el sujeto más valora, que parece diferir de lo que más desea. La incapacidad de satisfacer nuestros deseos más fuertes conduce a la frustración (y éste es uno de los sentidos en los que los deseos se nos imponen), mientras que el fracaso en el intento de vivir según lo que uno más valora viene acompañado de un sentido de degradación. La experiencia de degradación no se limita necesariamente a los casos en los que están implicadas otras personas. La incapacidad para estar a la altura de los proyectos en los que uno se implica y percibe como centrales para su propia vida, es ciertamente otra fuente de degradación. De manera semejante, esa experiencia puede darse como resultado de la incapacidad para asumir ciertos proyectos que se ven como importantes. En general, la degradación de la que aquí hablo tiene que ver con la percepción de la inadecuación de nuestra respuesta ante lo que uno ve como exigencias que la vida le plantea, incluso cuando nadie está directamente implicado en las mismas.

Puede entenderse, no obstante, que estas consideraciones poco significan como crítica del subjetivismo humeano, pues al introducir el vocablo 'degradación' no hacemos más que acuñar un término para designar el tipo de coste que Carlos experimentaría si renunciase a las exigencias que se le imponen por el hecho de haber atropellado a la niña. Los valores con los

que uno se identifica, así como la experiencia de estar degradándose, sólo los he determinado señalando a lo que uno pueda percibir en casos como el de Carlos y, en especial, en los dilemas morales. Sin embargo, alguien que sospeche que la diferencia entre este tipo de coste y la frustración de un deseo intenso pueda ser meramente aparente, no se verá de ningún modo incitado a reconocer en la experiencia de Carlos una motivación para actuar ajena a la noción humeana de deseo. Tal es, supongo, la situación en la que se encuentran los que sienten la inevitabilidad del subjetivismo humeano. La degradación tendrá que ver, se podría argüir, con algún tipo particularmente complejo de deseo, pero nada de lo dicho hasta ahora parece obligarnos a ampliar nuestra parca economía de lo mental. El siguiente paso consistirá, por tanto, en tratar de destacar algún rasgo de la experiencia de Carlos que nos haga entender por qué, en último término, la relación de Carlos con la exigencia que la niña le impone no es del mismo tipo que la relación que Carlos pueda mantener con sus deseos. En concreto, intentaré mostrar cómo la experiencia de Carlos involucra esencialmente ciertos elementos normativos, que están, *ex hypothesi*, ausentes en la noción humeana de deseo¹⁵.

Parece que forma parte de la experiencia de Carlos el que la exigencia que la situación le plantea no dependa de su particular psicología, que no sea una exigencia que se le presenta a él por su peculiar manera de ser, sino que se vive como una exigencia que se le impondría a *cualquiera* que se encontrase en esa situación. Se percibe, pues, como una experiencia que no descansa en *su* manera de ser, sino en un modo compartido de enfrentarse al mundo, en *nuestra* manera de ser. Ahora bien, una vez que se reconoce la necesidad de una armonía entre el yo y el nosotros, se abre la puerta a la posibilidad del error, del desajuste entre la percepción de Carlos y nuestra percepción de la situación y, en último término, entre la percepción de Carlos y lo que podría contar como una percepción apropiada de la situación. Los vínculos entre la percepción del individuo, nuestra percepción y la percepción correcta de una situación constituyen ciertamente una parte importante del tejido de cualquier noción normativa y, en definitiva, de la idea misma de racionalidad. Podría, por supuesto, objetarse que las consideraciones anteriores poco tienen que ver con la noción humeana de razón que, como sabemos, se limita establecer relaciones de ideas y cuestiones de hecho. No puedo más que coincidir con esta observación. Una manera, por tanto, de entender las reflexiones anteriores es como una invitación a revisar esa concepción de la razón, si bien este es, como ya dije, un tema fundamental que aquí no podemos abordar. Sólo me gustaría añadir algunas indicaciones al respecto; en concreto, en torno al alcance del nosotros que late en experiencias como la de Carlos.

La referencia implícita al nosotros, al cualquiera, es compatible con el reconocimiento, por parte de Carlos, de que no todas las personas percibirían esa exigencia en una situación similar e, incluso, con la idea de que en

alguno tipo de comunidad se fuese insensible ante las víctimas de ese clase de accidentes. La posibilidad de tal divergencia afecta de un modo bastante complejo al dominio del 'nuestro' y del 'cualquiera', pues Carlos no está simplemente asumiendo que la existencia de tal exigencia es una convención de la comunidad de la que se reconoce como miembro. Hay en su experiencia elementos que intentan desbordar los límites de la convención, de las reglas que rigen los destinos de una comunidad en particular. Así, se sobreentiende entre otras cosas que, a pesar de las variaciones en los contextos particulares, todas las comunidades humanas han de tener un lugar para ese tipo de demanda. Es más, parece que, como hemos visto antes, forma parte de nuestro concepto de cordura el que un ser humano, y por tanto cualquier comunidad humana, reconozca que ciertas situaciones requieren de él determinado tipo de respuesta. Las características particulares de estas situaciones y las exigencias específicas que puedan imponerle variarán según los individuos y las culturas. Las experiencias de integridad y degradación aparecen, pues, como un elemento constitutivo de lo que entendemos por una vida propiamente humana, al tiempo que resulta difícil entender cómo podríamos dar cuenta de tales experiencias en términos de la noción humeana de deseo, pues hay en ellas un elemento normativo que, por definición, está excluido del tratamiento newtoniano de los deseos. A la luz de estas consideraciones, parece que podemos admitir la existencia de un tipo de vínculo social cuyo cultivo adecuado afecta a la integridad del sujeto¹⁶, y que no se deja reducir fácilmente al hecho de que un vínculo social sea el objeto intencional de un cierto deseo. Propongo que las expresiones '*afecto*' y '*vínculo afectivo*' se reserven para designar tal tipo de lazo personal o social¹⁷. Examinemos ahora con cierto detalle hasta qué punto los afectos nos fuerzan a reconocer una noción de importancia que desborda los límites del modelo humeano, y según la cual tal modelo conlleva un tratamiento instrumental de todo vínculo social. Todo ello vendrá a complementar nuestro esfuerzo por mostrar las limitaciones de un análisis humeano de lo valioso y, en definitiva, por subrayar la necesidad de reconocer la fuerza motivacional de ciertos elementos de nuestra subjetividad que son ajenos a tal análisis.

III. IMPORTANCIA E INSTRUMENTALIDAD

Podríamos empezar con una experiencia que, a primera vista, no parece plantearle ningún problema especial al subjetivismo humeano. Supongamos que Pedro desea el bienestar de María, pero supongamos que, dadas las circunstancias (María está seriamente enferma, por ejemplo), la satisfacción de este deseo empieza a entrar en conflicto con otros deseos suyos.

Podríamos entonces preguntar qué tipo de elemento podría figurar en un proceso de deliberación acerca de si debe de preservar este deseo o, más bien, intentar eliminarlo. Pedro deberá ciertamente ponderar en este proceso la fuerza relativa de sus deseos, la energía necesaria para satisfacerlos así como el modo en que están conectados entre sí, la fiabilidad de los medios disponibles para satisfacer esos deseos, su capacidad para extinguir un deseo determinado, etcétera. Pero, según el subjetivismo axiológico, ¿podría incluir Pedro en su deliberación el hecho de que María se sentiría extremadamente desgraciada si Pedro eliminase su deseo y, por tanto, dejase de atenderla? La cuestión crucial en la deliberación de Pedro debería ser si una situación en la que su deseo por el bienestar de María ha desaparecido sería más o menos atractiva que la situación presente. En otras palabras, si Pedro concluyese que es preferible iniciar un proceso que conduzca a la extinción de su deseo por el bienestar de María porque, en las circunstancias, no resulta demasiado gratificante (al menos comparado con otros deseos que podría cultivar en el caso de renunciar a su deseo por el bienestar de María), entonces no habría ninguna razón, desde el punto de vista de el subjetivismo axiológico, por la que Pedro debiese renunciar a embarcarse en tal proyecto. Y, sin embargo, entenderíamos que, si Pedro decidiese abolir el deseo en cuestión, María se viese a sí misma como un mero instrumento en la vida de Pedro, como una herramienta que se abandona cuando ya no funciona.

Esta noción de instrumentalidad (y, correlativamente, de importancia) parece que va más allá de los límites de el subjetivismo humeano, y está estrechamente relacionada con la experiencia de un afecto. Uno podría, así, decir que la enfermedad de María le ha llevado a descubrir que Pedro no estaba vinculado a ella afectivamente, que no le importaba ella realmente, que ella le ha sido útil por un tiempo y que la abandona cuando las circunstancias la convierten en un incordio. Mas ¿en qué sentido la experiencia de un afecto nos ayuda realmente a aprehender la noción de instrumentalidad que María está empleando?

Un sujeto está vinculado afectivamente a otro sujeto *S* cuando el primero reconoce que *S* le plantea una exigencia. El criterio de este reconocimiento es que el sujeto tendría que asumir cierto tipo de coste si es incapaz de atender debidamente tal exigencia. Esto es así incluso cuando atender un vínculo afectivo *S* entra inevitablemente en conflicto con otros afectos. El sujeto puede ciertamente intentar liberarse de la percepción de tal coste y, por tanto, de tal afecto. El sujeto pretendería, así, ahorrarse tanto el esfuerzo de atender su afecto así como el coste que para su integridad tendría desatender esa exigencia. Intentar eliminar esa percepción es, en tal caso, una manera de no respetar tal exigencia, pues iniciar ese procedimiento de abolición es un movimiento ilegítimo desde el punto de vista de la exigencia en cuestión: la percepción de la exigencia conlleva la percepción de la ilegitimidad de tal

movimiento. Ello no equivale a decir que toda revisión de los afectos de uno sea ilegítima desde la perspectiva de tales afectos. Mi propuesta es más bien que los afectos imponen ciertas restricciones respecto a las condiciones en las que tal revisión puede llevarse a cabo legítimamente, mientras que este elemento normativo estaría ausente en el caso de una relación exclusivamente mediada por los deseos. Más concretamente, me gustaría afirmar que el destino efectivo de María formaría parte de cualquier deliberación que aspirase a legitimar la extinción del afecto de Pedro. Las circunstancias en las que podríamos ver el movimiento abolicionista de Pedro como legítimo (si bien inevitablemente acompañado de un sentido de pérdida) coincidirán con las situaciones en las que percibiríamos el reproche de María por haber sido abandonada como injustificado¹⁸.

Podemos, de hecho, captar alguno de los elementos normativos que están presentes en los afectos, si atendemos a los dos tipos de reproche que María podría expresar. En primer lugar, María podría sentirse instrumentalizada por Pedro en la medida en que este último no le era realmente afecto y su defensa del bienestar de María era relativo a sus deseos. Esta acusación de instrumentalidad tiene sentido sólo en contraposición con otro tipo de relación que se percibe como no-instrumental, a saber, la que es propia de los afectos¹⁹. En segundo lugar, supongamos que Pedro está de hecho vinculado afectivamente con María. El criterio de la existencia de tal afecto, más allá del hecho de que María forme parte del objeto de sus deseos, será ciertamente que Pedro debería asumir un cierto tipo de coste si desatendiese las exigencias que María le impone. Supongamos que, en las circunstancias que consideramos, Pedro no honra como debe su afecto por María; en tal caso, María estaría legitimada para sentirse desatendida, así como para revisar retrospectivamente la fuerza del afecto de Pedro o su imagen de él, pero no estaría autorizada a verse a sí misma como un mero instrumento en la vida de Pedro.

Con el fin de complementar esta caracterización de la noción de importancia (y de instrumentalidad) involucrada en los afectos, exploremos brevemente el papel que puedan jugar los vínculos afectivos en la deliberación acerca de aceptar o no la invitación de Robert Nozick²⁰ a conectarnos a la máquina de la plenitud. A primera vista, parece difícil resistirse a tal invitación si uno asume una teoría humeana de la motivación. ¿Por qué rechazar la oferta de conectarnos a una máquina que nos haría creer que vivimos la vida que deseamos vivir? ¿Qué diferencia habría desde el punto de vista del sujeto entre esa experiencia generada por una máquina y esa misma experiencia generada por la relación efectiva con personas y situaciones? ¿En qué sentido podría un humeano decir que algo se pierde al conectarnos a la máquina de Nozick? ¿Qué razones podría tener un humeano para preferir la satisfacción de sus deseos a la apariencia sistemática de su satisfacción? No estoy seguro

de que el subjetivista humeano deba renunciar, en todos los casos, a trazar tales distinciones. Puede que algunos deseos por la peculiaridad de su objeto intencional se resistan especialmente a un tratamiento virtual. De lo que estoy convencido es de que un subjetivista humeano no tendría razones para renunciar a conectarse a la máquina, pues, a la postre, los deseos cuya satisfacción aparente en nada se distingue de su satisfacción real tendrían necesariamente más peso en la vida de un ser humano que los escasos deseos en los que tal distinción pudiese introducirse sensatamente.

En cualquier caso, la cuestión que me interesa destacar es más modesta. Se trata simplemente de observar que el tipo de dificultad que se presenta en el caso de los deseos e inclinaciones, desaparece en el caso de los afectos. Así, es fácil entender que Pedro, a quien realmente le importa (y aquí estamos intentando deslindar el concepto de importancia que nos interesa) la suerte de María, se resista a aceptar la invitación de Nozick: no le basta con creer que María se encuentra bien o creer que está atendiéndola, necesita saber que se encuentra bien o, al menos, que está haciendo realmente por ella todo lo que puede o, al menos, todo lo que se requiere. De hecho, si antes describíamos en que sentido podría ser ilegítimo que Pedro iniciase un proceso para deshacerse de la percepción de que debe atender a María, ahora podemos entender la reticencia a conectarse a la máquina como una expresión particular de la percepción de tal ilegitimidad.

Las reticencias de Pedro, el elemento normativo que en ellas se reconoce, sugieren que la identidad de la experiencia de Pedro o de Carlos como experiencia ética están ancladas, de un modo más robusto que los deseos, a su relación efectiva con otros individuos y, en general, con su entorno. La naturaleza de su preocupación parece involucrar el cuidado del otro, y no puede contentarse con la mera apariencia de su cuidado. Todo ello viene a mostrar cómo hay cierto tipo de motivación que no puede contentarse con un cumplimiento virtual. Y esta es una manera interesante de ver por qué la noción humeana de deseo es incapaz de atrapar algunas de nuestras experiencias de lo importante y de lo que sea una relación instrumental.

IV. CONCLUSIONES

Vemos, pues, que los afectos ocupan en la vida de un ser humano un espacio que difiere del que cubren sus deseos e inclinaciones. Los vínculos afectivos son de tal naturaleza que permiten reconocer un sentido en el que cualquier otra forma de lazo social o personal aparece como instrumental. Incluso cuando Pedro desea el bienestar de María, hay un sentido, como hemos visto, en que María es un instrumento en la vida de Pedro, en mero resorte para rellenar su propia vida de valor. Podríamos decir que la vida del otro

adquiere importancia para uno a través de los afectos. Lo propio de esta noción de importancia no deja de ser un tanto escurridizo, hay una tendencia a limitarla a la visión de lo importante que se pueda derivar de la idea de deseo. He intentado esquivar esta lectura de varios modos.

Así, he subrayado el peculiar sentido en el que los afectos se nos imponen destacando los elementos normativos que están presentes en los mismos y que carecen de sentido en el ámbito de los deseos. Así, he señalado, en primer lugar, que, cuando Carlos considera que debe un cuidado y una atención a la niña atropellada, no entiende que esa deuda derive de algún rasgo peculiar de su psicología, sino que supone que cualquiera en su lugar sentiría esa misma necesidad. Es, sin duda, problemático determinar el sentido de ese cualquiera, lo que parece claro es que Carlos entiende que su lazo afectivo con la niña contiene esencialmente un elemento de generalidad (se le impone a él como se le impondría a cualquiera) del que los deseos carecen, al menos constitutivamente. En segundo lugar, hemos mostrado cómo los vínculos afectivos descartan como ilegítimos ciertos intentos de liberarse de los mismos, mientras que esa noción de legitimidad ni siquiera entra en juego en el ámbito de los afectos. Hemos visto, finalmente, cómo las afectos se resisten de un modo más robusto que los deseos a un cumplimiento virtual de los mismos. Parece, pues, que los vínculos afectivos se nos imponen no al modo de un deseo incontrolable, sino de un modo normativo, distinguiendo lo legítimo de lo ilegítimo, lo apropiado de lo inapropiado; exigiendo el cuidado efectivo de los mismos.

Este fenómeno ayuda a entender la peculiaridad del ámbito de lo ético. Parece claro que el tipo de exigencia que Carlos reconoce en relación con la niña atropellada es una exigencia ética; o que algunos de los reproches que María podría formularle a Pedro tendrían esa misma naturaleza. Ahora bien, hemos argüido que este tipo de experiencia es irreductible a los elementos psicológicos que se contemplan en el subjetivismo humeano. Hemos visto que es constitutivo de esas experiencias éticas un grado de intersubjetividad de la que los deseos carecen, y este hecho es relevante para la discusión en torno al carácter subjetivo de ciertos valores éticos, es decir, los valores que se expresan y constituyen en tales experiencias. Hemos insistido en que hay un sentido relevante en el que los deseos de una persona dependen de ella y, en cualquier caso, pueden variar de un individuo a otro. En cambio, las experiencias éticas de una persona no dependen (en un sentido ya analizado) de ella, ni siquiera de cómo es, de su peculiar estructura psicológica, sino de cómo somos. Ya vimos que la experiencia ética incluye una referencia inevitable a una experiencia compartida con otros sujetos, si bien no requiere una delimitación precisa de ese 'nosotros' o de ese 'cualquiera'. La noción de valor se ubica ciertamente en la experiencia que los seres humanos tienen de la valioso, pero nada nos obliga, según parece, a interpretar esa experiencia en

el seno de un modelo tan restrictivo como el que Hume nos propone. Más bien, deben entenderse nuestras reflexiones como una amenaza a esa concepción de lo subjetivo como un espacio newtoniano en el que pujan determinado tipo de fuerzas y donde la experiencia del valor emerge como la resultante de las fuerzas que el sujeto involucra en una actividad o situación.

Este análisis de los afectos revela, en consecuencia, la existencia de ciertos vínculos normativos, no meramente mecánicos, entre nuestras experiencias. Ello puede entenderse como una invitación a abandonar un supuesto crucial de la concepción humeana de la subjetividad, a saber: que la identidad de las experiencias que articulan la subjetividad de cada ser humano es independiente de su relación efectiva con otros individuos y, en general, con el mundo objetivo. La experiencia ética parece depender de nuestra capacidad de reconocer ciertas situaciones como solicitando un tipo de respuesta por parte de los sujetos implicados, imponiendo determinadas exigencias. Si el sujeto entendiese que la exigencia no es en algún grado compartida, reconocible como inexcusable por parte de a otros individuos, no la reconocería como una exigencia ética. Esto parece revelar el sentido más profundo en el que las experiencias éticas desbordarían los límites del subjetivismo humeano, pues nos obligaría a renunciar a la visión de la subjetividad como el imperio de cada cual, nítidamente deslindado de lo que acontece en el exterior. Resulta claro, sin embargo, que las reflexiones anteriores no nos conducen tan lejos, pues, por lo dicho hasta ahora, siempre se podría insistir en que lo que fija el contenido de la experiencia no es el hecho de que otros reconozcan efectivamente ciertas exigencias, sino el hecho de que uno crea que otros la reconocen; con lo cual parece que podríamos seguir percibiéndonos como emperadores de una isla privada. Estoy convencido de que este último movimiento internalista es incoherente, pero no encuentro la manera de expresar las razones de tal convencimiento de un modo que se a la vez breve y medianamente convincente. Contentémonos, pues, con concluir que no hay razones para hacer depender nuestra percepción de lo que puede merecer la pena en la vida de un ser humano de esa parca economía de los deseos a la que los análisis humeanos nos incitan.

*Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento
Universidad de Valencia
Avda. Blasco Ibáñez 28, E-46010 Valencia
E-mail: corbi@uv.es*

¹ Cfr. Nagel (1979), (1986), Williams (1978), (1981a), (1985) para la idea de una concepción absoluta del mundo, independientemente de nuestros deseos e inclinaciones, y Putnam (1992) para una crítica de tal idea.

² Pensemos, por ejemplo, en la tragedia griega [cfr. Steiner (1970)] o en el taoísmo.

³ Spinoza (1975), parte III, prefacio, p. 181. Conviene señalar, en todo caso, que el propósito de la observación de Spinoza difiere en un aspecto crucial del nuestro. Spinoza objeta a la idea de que un ser humano determine sus propias acciones, pues tal supuesto perturbaría el orden de la naturaleza; mientras que, en mi caso, me contento con subrayar el hecho de que se concibe la subjetividad como un imperio distinto del de la naturaleza; sin decidir si el ser humano gobierna tal imperio según su voluntad o, si por el contrario, los procesos subjetivos responden también a un orden de algún modo newtoniano. Esto último es, como veremos, lo que asume un teoría motivacional humeana.

⁴ Cfr. Block (1980), Lycan (1990), Rosenthal (1991), Heil y Mele (1993) para una visión general de este debate.

⁵ Cfr. Hume (1977).

⁶ Esta tensión puede expresarse de muchos modos. Según Mackie (1977), p. 38, si nos decidiésemos a incluir los valores entre las propiedades del mundo que existen independientemente de nuestra manera de ser, nos veríamos comprometidos con una maniobra doblemente misteriosa. Desde el punto de vista metafísico, deberíamos aceptar la existencia de un tipo de entidades que en nada se asemejan al resto de las propiedades del universo; y, desde un punto de vista epistémico, necesitaríamos postular una facultad especial (tal como la intuición) para acceder a ellas.

⁷ En Hume (1977) se encuentra la elaboración inicial de tal concepción del valor; mientras que Mackie (1977) constituye, a mi entender, una poderosa defensa del planteamiento humeano. MacIntyre (1981), caps. 1 y 2, analiza las raíces históricas de lo que él denomina ‘emotivismo’ y el modo en que éste impregna la concepción del espacio axiológico en las sociedades occidentales.

⁸ MacIntyre insiste en que, para el subjetivismo humeano, el mundo social queda “reducido a una plaza en la que los individuos intentan asegurarse lo que les resulta útil o agradable”, donde “cada persona trata a la otra básicamente como un medio para sus fines” [MacIntyre (1981), pp. 25 y 23, respectivamente]. Como veremos, no es fácil definir el sentido en el que estas afirmaciones pueden ser verdaderas. De hecho, entiendo que las motivación que MacIntyre ofrece en favor de estas tesis es bastante confusa.

⁹ Hay ciertamente tensiones entre la experiencia ética y la convicción naturalista que no consideré en este trabajo, pues no afectan específicamente a la experiencia ética, sino a la idea misma de contenido mental o de experiencia subjetiva. Cfr. Block (1980), Lycan (1990), Rosenthal (1991), Heil y Mele (1993) para una visión general de este tipo de tensiones.

¹⁰ Cfr. Williams (1973b), pp. 260-5.

¹¹ Cfr. Todorov (1995).

¹² Tal vez sea conveniente recordar que al utilizar el término ‘experiencia’ o la expresión ‘experiencia subjetiva’ no estoy comprometiéndome con una lectura cartesiana de los mismos, es decir, no estoy asumiendo una visión de lo mental como una

especie de teatro interior ni, por tanto, concibiendo el contenido de la experiencia como datos sensoriales a los que el sujeto tiene un acceso epistémicamente infalible.

¹³ Este caso representa una adaptación un tanto libre del conocido ejemplo de Williams (1981b), pp. 28-9, para un propósito parcialmente diferente.

¹⁴ Una preferencia por que la niña quedase lisiada aparecería como una clase de perversión que, a menos que mediase algún tipo de explicación, podría representar otra forma de locura.

¹⁵ En Taylor (1989), cap. 1, (1995); MacIntyre (1981), cap. 15; Williams (1973a), (1981a), (1981c), (1981d), (1985), cap 10, (1995); Weil (1994); y Winch (1987), se puede encontrar una elaboración más detallada de algunas de las ideas que inspiran las consideraciones que siguen, en torno a los elementos normativos que articulan ciertas experiencias.

¹⁶ En el caso de Carlos, tenemos la impresión de que su integridad se vería dañada si fuese incapaz de contribuir adecuadamente al bienestar de la niña. Hay también situaciones en las que la integridad del sujeto se resentiría por la incapacidad del sujeto para destruir o hacer daño a alguien. Tal es la naturaleza de las 'vendettas', donde uno no puede descansar hasta que el familiar asesinado es debidamente vengado. En tales casos, causar daño se entiende que es el único medio para reparar un daño previo y restaurar el orden quebrantado. Una noción similar de orden está presente en el caso de Carlos, si bien en este caso el daño se equilibra con atenciones. Por supuesto, el valor de supervivencia de la 'vendetta' es incuestionable pero, si mis consideraciones en esta sección son correctas, el valor de restaurar el orden no es meramente instrumental, pues el fracaso en su recuperación se vive como una degradación.

¹⁷ Es propio de los afectos que nos impongan exigencias, que nos soliciten cierto tipo de respuesta. Y puede que, como ocurre en el caso de Carlos, forme parte de esa exigencia el que la respuesta deba ser tal que la víctima (o sus parientes) puedan reconocerla como expresión de una preocupación genuina. Y, por supuesto, una respuesta de esta naturaleza ha de tener cierta significación para el sujeto en cuestión, no puede llevarse a cabo de un modo meramente instrumental. Las acciones que Carlos emprenda para facilitar el bienestar y desarrollo de la niña deberán tener un valor instrumental, pero, si se realizasen de un modo frío y distante, no satisfarían la exigencia que la situación impone.

Podríamos también emplear el término 'afecto' en un sentido más general, que tendría que ver no sólo con vínculos sociales, sino con todos los aspectos de la vida de un sujeto cuyo cuidado fuese relevante para su integridad o degradación. Así, podríamos decir razonablemente, en ciertas condiciones, que un artista es afecto a su trabajo, o que una artesana está vinculada afectivamente a su producción. En este texto, utilizaré el término 'afecto' sólo para referirme a vínculos en los que están directamente involucradas otras personas, dejando para el lector la posibilidad de extraer conexiones más generales.

¹⁸ De nuevo, hay espacio para un desajuste entre la percepción de María y una percepción apropiada de la situación.

¹⁹ Puede que esté claro ahora por qué una disposición benevolente, en la medida en que se conciba como un mero deseo de contribuir al bienestar de otras personas, todavía se acerca al otro de un modo instrumental y no aprehende la verdadera natura-

leza de los afectos. Sospecho, sin embargo, que la noción ordinaria de benevolencia difícilmente puede interpretarse en términos de mero deseo.

²⁰ Cfr. Nozick (1974).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLOCK, N. (ed.) (1980), *Readings in Philosophy of Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2 vols.
- HEIL, J. y MELE, A. (1993), *Mental Causation*, Oxford, Clarendon Press.
- HUME, D. (1977), *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Editora Nacional, 2 vols.
- LYCAN, W.G.(ed.) (1990), *Mind and Cognition*, Oxford, Balckwell.
- MACINTYRE, A. (1981), *After Virtue*, Notre Dame, Indiana, Univ. of Notre Dame Press (edición en castellano: Barcelona, Crítica, 1987).
- MACKIE, J.L. (1977), *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin.
- MURDOCH, I. (1992), *Metaphysics as a Guide to Morals*, Londres, Penguin Books.
- NAGEL, TH. (1979), 'Subjective and Objective', en NAGEL, TH. (1979), *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 24-38 (edición en castellano: México, F.C.E., 1979).
- (1986), *The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press. (edición en castellano: México, F.C.E., 1997)
- NOZICK, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books Inc. (edición en castellano: México, F.C.E., 1988).
- PUTNAM, H. (1992), *Renewing Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press (edición en castellano: Madrid, Cátedra, 1994)
- ROSENTHAL, D.M. (ed.) (1991), *The Nature of Mind*, Nueva York: Oxford University Press.
- SPINOZA, B. (1975), *Ética*, Madrid, Editora Nacional.
- STEINER, G. (1970), *La muerte de la tragedia*, Caracas, Monte Ávila Editores.
- TAYLOR, CH. (1989), *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press. (Edición en castellano: Barcelona, Península, 1996)
- (1995), 'A Most Peculiar Institution', en: ALTHAM, J.E.J. y HARRISON, R. (eds.), *World, Mind, and Ethics. Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TODOROV, T. (1995), *La vie commune*, París, Éditions de Seuil (edición en castellano: Madrid, Taurus, 1995).
- WEIL, S. (1994), *Gracia y gravedad*, Madrid, Trotta.
- WILLIAMS, B. (1973a), 'A Critique of Utilitarianism' en: SMART, J.J.C y WILLIAMS, B. (eds.), *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1973b), 'Egoism and Altruism', en: WILLIAMS, B. *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 250-65.
- (1978), *Descartes. The Project of a Pure Enquiry*, Londres, Penguin Books (Edición en castellano: Madrid, Cátedra, 1978).
- (1981a), 'The Truth in Relativism' en: WILLIAMS, B., *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 132-43 (edición en castellano: México, UNAM).

- (1981b), 'Moral Luck', en: WILLIAMS, B. *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, pp. 20-39 (edición en castellano: México, UNAM).
- (1981c), 'Persons, Character, and Morality', en: WILLIAMS, B., *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, pp. 1-19 (edición en castellano: México, UNAM).
- (1981d), 'Politics and Moral Character', en: WILLIAMS, B., *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, pp. 54-70 (edición en castellano: México, UNAM).
- (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- (1995), 'Replies', en: ALTHAM, J.E.J. y HARRISON, R. (eds.), *World, Mind, and Ethics. Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WINCH, P. (1987), 'Particularity and Morals' en: WINCH, P., *Trying to Make Sense*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 167-80.