



Praxis Filosófica  
ISSN: 0120-4688  
praxis@univalle.edu.co  
Universidad del Valle  
Colombia

Svensson, Manfred  
JOSEPH BUTLER Y EL CONTEXTO DE LA CONCIENCIA UNA LECTURA DE LOS FIFTEEN  
SERMONS PREACHED AT THE ROLLS CHAPEL  
Praxis Filosófica, núm. 29, julio-diciembre, 2009, pp. 61-84  
Universidad del Valle  
Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209020352004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**JOSEPH BUTLER Y EL CONTEXTO DE LA CONCIENCIA  
UNA LECTURA DE LOS *FIFTEEN SERMONS PREACHED  
AT THE ROLLS CHAPEL*<sup>\*†</sup>**

**Joseph Butler and the context of conscience  
A reading of the *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel***

***Manfred Svensson***

Universidad de los Andes, Santiago de Chile

***RESUMEN***

El artículo busca, a través de una exposición general de su obra de filosofía moral, presentar la concepción de la conciencia moral desarrollada por Joseph Butler. Se busca así presentar el pensamiento de este autor a la comunidad filosófica hispanoparlante, y responder a algunas críticas que ha recibido de parte de filósofos como Elizabeth Anscombe.

**Palabras clave:** Butler, conciencia, interés, autoengaño, amor propio.

***ABSTRACT***

Joseph Butler's conception of moral conscience is discussed through an overview of his work in moral philosophy. His thought is thus introduced to the Spanish-speaking philosophical community, and criticism coming from philosophers like Elizabeth Anscombe is answered.

**Keywords:** Butler, conscience, interest, self-deceit, self-love.

---

<sup>\*</sup> **Recibido** Julio de 2009; **aprobado** Octubre de 2009.

<sup>†</sup> El presente artículo fue preparado gracias al apoyo del Fondo de Ayuda a la Investigación de la Universidad de los Andes. Agradezco a Francisca Hernández y Patricio Domínguez, con quienes trabajo en la traducción de Butler al castellano.

## 1. Introducción

El obispo anglicano Joseph Butler (1692-1752) suele ser, en las discusiones del mundo anglosajón, el principal punto moderno de referencia al discutir sobre la conciencia moral<sup>1</sup>. El origen de tal popularidad se encuentra en sus *Fifteen Sermons*, una colección de sermones de filosofía moral publicados en 1726. Pero las ideas ahí presentadas por Butler han sido objeto de diverso tipo de críticas. En su famoso artículo “Filosofía Moral Moderna”, por ejemplo, Anscombe le imputa el cargo de hablar de la conciencia como una suerte de voz infalible inmediatamente perceptible, ignorando que “la conciencia puede sugerir a un hombre las cosas más viles”<sup>2</sup>. Otros autores, haciendo genealogía de lo que consideran el ocaso de la conciencia en la filosofía moderna, han visto en Butler el principal responsable de que la conciencia sea considerada como una facultad y no ya como un acto. Esto explicaría, según tales críticos, el desprestigio en que habría caído la conciencia tras el derrumbe general de una psicología de facultades, y además sería causa de que se haya opacado la relación de la conciencia con otras instancias decisivas la vida moral, como la razón práctica o las virtudes<sup>3</sup>.

62 El objeto del presente artículo es una apología de la posición de Butler. Una apología dirigida fundamentalmente a responder a las críticas que hemos enunciado, pero dirigida también a preparar de un modo general para la lectura de Butler e introducir su obra al mundo de habla castellana. Lo que se pretende, pues, probar, es que Butler defiende una concepción de la conciencia en que un papel prominente es desempeñado por el modo en que la conciencia se relaciona con distintas facultades y afecciones humanas, y que, en consecuencia, Butler es más bien excepcional –si bien de ningún modo único– entre los modernos en el carácter no inmediato que atribuye a la conciencia, en la desvinculación de la misma respecto de cualquier tipo de “entusiasmo”.

Este es el sentido primario en el que me refiero en el título a un “contexto de la conciencia”: que lejos de verla como una fuente independiente de conocimiento moral, como un oráculo separado de nuestra razón, virtudes y sentimientos, debemos más bien verla como inserta en ese entramado.

<sup>1</sup> Para la recepción de Butler en la filosofía moral inglesa de los dos siglos siguientes véase sobre todo Garnett, J. “Bishop Butler and the *Zeitgeist*: Butler and the Development of Christian Moral Philosophy in Victorian Britain”, en Christopher Cunliffe (ed.) *Joseph Butler's Moral and Religious Thought. Tercentenary Essays* Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 63-96.

<sup>2</sup> Anscombe, G.E.M. “Modern Moral Philosophy” en *Collected Papers III: Ethics, Politics and Religion* Blackwell, Oxford, 1981, p. 27.

<sup>3</sup> Esta objeción es sobre todo desarrollada por Langston, D. *Conscience and other Virtues* Penn State Press, University Park, 2001. En la p. 80 califica a Butler como “perhaps the person most responsible for the modern view that conscience is a faculty”.

Pero para mostrar eso hay un segundo sentido en que considero importante atender aquí al “contexto” de la misma, y es el hecho de que para una recta comprensión de Butler atribuyo un importante papel al modo en que están estructurados los quince sermones. Esto es, afirmo que hay mucho en los tres primeros sermones –los dedicados a la conciencia– que sólo se vuelve nítido a la luz del resto de la obra. Esto no parece ser una convicción ampliamente difundida, pues es una común práctica la de publicar por separado los sermones dedicados a la conciencia moral. Esto ha sido realizado por destacados intérpretes, pero, según espero mostrar, lleva a oscurecer el tipo de apelación a la conciencia que hay en Butler<sup>4</sup>.

La preocupación por leer la obra como un todo va de la mano de una especial atención al tipo de obra que es. Jonathan Lavery ha realizado una notable contribución al mostrar cómo la debida atención al carácter homilético de la obra, y a la consiguiente mezcla de retórica y filosofía en la misma, permite entender algunos de sus puntos centrales<sup>5</sup>. Esto, que él explota para analizar la comprensión de la doctrina del amor en Butler, es lo que aquí buscamos hacer para la conciencia. La discusión sobre la conciencia moral ocupa sólo los tres primeros de los *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*. Tales sermones desempeñan un papel principal en la obra, como puede verse por la predominante explicación de los mismos en el prólogo que Butler añadió a partir de 1729<sup>6</sup>. Una mirada a los sermones que siguen a éstos bien puede dar la impresión de desorden: un cuarto sermón sobre el dominio de la lengua, seguido de dos sobre la compasión, un séptimo sermón sobre el carácter de Balaam, otros sobre el resentimiento y el perdón, el décimo sobre el autoengaño, dos sobre el amor al prójimo, dos sobre el amor a Dios y un último sermón sobre la ignorancia del hombre<sup>7</sup>. A pesar de esta aparente falta de unidad, busco aquí sostener que estos sermones

63

<sup>4</sup> Tanto en 1835 como en 1848 la obra fue publicada, por distintos académicos ingleses, como *Three Sermons*. El caso más significativo es Joseph Butler. *Five sermons* Hackett, Indianapolis, 1983. El texto es editado por Stephen Darwall, y no parece casual que, dada esta aproximación, en las restantes publicaciones de Darwall lo predominante sea la preocupación por la autonomía de la conciencia, más que el modo en que ésta se relaciona con fenómenos como el autoengaño. Cfr., por ejemplo, Darwall, S. “Conscience as Self-Authorizing in Butler’s Ethics”, en Christopher Cunliffe (ed.) *Joseph Butler’s Moral and Religious Thought. Tercentenary Essays* Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 209-242.

<sup>5</sup> Lavery, J. “Reflection and Exhortation in Butler’s Sermons: Practical Deliberation, Psychological Health and the Philosophical Sermon” en *The European Legacy*, vol. 10, n. 4, 2005. pp. 329-348.

<sup>6</sup> De los 45 números del prefacio, los números 17-30 se dedican a estos tres primeros sermones.

<sup>7</sup> Cf. Lavery, *op. cit.* pp. 344-345 para una síntesis más completa de la estructura de los sermones.

pueden ser leídos como una unidad, y que los puntos de conexión entre ellos son mucho más considerables que lo que se suele notar.

El punto en el que menos plausible puede parecer esto es en el paso del tercer sermón al cuarto, ya que se pasa de una discusión teórica sobre la conciencia a un problema que no parece implicar a la misma (la cual, de hecho, no es mencionada en todo el sermón): el gobierno de la propia lengua. Pero hay una conexión notoria entre este sermón cuarto y el prefacio de toda la obra: la “habladuría” criticada al comenzar el cuarto sermón<sup>8</sup>, es una suerte de equivalente oral a los hábitos de lectura criticados al comienzo del prólogo. Éste está dirigido a “gente que se acostumbra a dejar pasar cosas a través de sus mentes, por decirlo así, en lugar de pensar en ellas”<sup>9</sup>. Así, los tres sermones sobre la conciencia están precedidos por un prefacio que critica cierto tipo de lectura y seguidos de un sermón cuarto que critica cierto modo de hablar. En ambos casos lo criticado es un dejar pasar sin juicio, en contraste con la tarea de la conciencia, que tanto en el prefacio como en los tres sermones dedicados a ella es entendida como un “pasar revista y prestar atención”<sup>10</sup>. Si en este punto, donde *prima facie* parecería poco probable, es posible mostrar que el orden de los textos parece obedecer a una cuidadosa edición, la pregunta por la unidad de la obra se puede responder positivamente, y además ser presentada como algo relevante para la comprensión de las diversas doctrinas discutidas en ella. Debe entonces ser tomada con cierta cautela la afirmación de Butler, al final del prefacio, respecto de que estos quince sermones habrían sido escogidos al azar, siendo ellos “en gran parte accidentales”. Butler concede ahí que se puede, no obstante, detectar en ellos la unidad que proviene de “los escritos de una misma persona cuando escribe con simpleza y seriedad”<sup>11</sup>. Tal unidad, me parece, sobresale aquí muy por sobre el carácter accidental que sostiene habría tenido la elección.

Entre los sermones restantes también se puede establecer conexiones similares, y volveremos sobre algunas de ellas a lo largo del presente artículo. Por lo pronto baste con tener presente lo siguiente: que una parte importante de los sermones se relaciona con rasgos de carácter (como compasión o resentimiento), otro tanto con el autoengaño (que es el tema explícito del sermón décimo, pero implícito del séptimo). En ambos casos la posibilidad

<sup>8</sup> Cf. sobre todo s. IV, 3. Los sermones son citados a continuación conforme a la edición Bernard, J.H (1900) reproducida en White, D. (ed.) *The Works of Bishop Butler* University of Rochester Press, Nueva York, 2006. Números romanos indican el sermón (s.) y números árabes indican párrafo del mismo o del prefacio (pr.). La *Dissertation upon the Nature of Virtue* es abreviada *Diss.*

<sup>9</sup> pr. 4.

<sup>10</sup> pr. 4.

<sup>11</sup> pr. 45.

de relaciones con la conciencia salta a la vista, y nuestro objeto aquí es explicitar dichas relaciones. Particular importancia tienen en ese sentido también las escasas notas al pie, ya que naturalmente no son parte original de los sermones, sino parte del texto publicado por Butler más tarde. Lo decisivo al respecto es que la parte más sustancial de las mismas son notas explícitamente antihobbesianas. Así, por ejemplo, el sermón primero contiene cinco notas, cuatro de las cuales son refutaciones de Hobbes. Con estos indicios en mente exploraremos a continuación la relación de la conciencia moral con cada uno de estos puntos.

## 2. Conciencia, atención y autoengaño

En el comienzo de su prefacio Butler irónicamente sugiere que sería necesario un nuevo estilo de redacción: escribir mencionando sólo premisas, dejando siempre al lector la tarea de sacar las conclusiones<sup>12</sup>. Esta propuesta resume bien la queja de las primeras páginas contra el hábito de dejar pasar cosas ante nosotros en lugar de “determinar si se trata de algo concluyente y sostenible”<sup>13</sup>. En efecto, los primeros seis números del prefacio abundan sobre este tema de diversos modos. Si se quiere formular positivamente lo que buscan, el término más apropiado parece ser *atención*. En efecto, la crítica es a quienes “se desembarazan felizmente incluso del tiempo de soledad, sin el esfuerzo de la atención”<sup>14</sup>, pues “el pasar revista y el prestar atención, y también el formarse un juicio, se vuelve fatiga”<sup>15</sup>. Así, las primeras páginas, aunque aún no hablan explícitamente sobre la conciencia moral (*conscience*), sí hablan sobre la conciencia en cuanto autoconciencia (*consciousness*, aunque el término no aparece aquí), y debieran así llamar nuestra atención sobre el modo en que esto está unido: conciencia moral atribuimos de modo especialmente enfático a personas conscientes también en el sentido de despiertas, atentas. Así, al presentar en el segundo sermón los lineamientos generales de su posición, Butler afirma que hay “razón para intentar hacer que los hombres se vean a sí mismos”<sup>16</sup>.

Esto puede también ser expresado de otro modo, esto es, como un llamado al conocimiento de sí mismo. El comienzo del último sermón resulta ilustrativo respecto del modo en que este tipo de tesis clásicas sobre el autoconocimiento entran en una obra de carácter homilético. El sermón, titulado “sobre la ignorancia del hombre”, comienza con una descripción de los escritos de Salomón, sobre quien se afirma que habría acabado concen-

<sup>12</sup> s. I, 2.

<sup>13</sup> s. I, 1.

<sup>14</sup> s. I, 3.

<sup>15</sup> s. I, 4.

<sup>16</sup> s. II, 1.

trándose en “la vida y la conducta” por “la poca satisfacción y las grandes dificultades que encontró en su investigación sobre la constitución general de la naturaleza”<sup>17</sup>. No resulta forzado, me parece, ver tal construcción de la biografía de Salomón como un equivalente en las letras sacras a la biografía socrática, siendo tal giro socrático del conocimiento del cosmos al autoconocimiento un tópico frecuente de la tradición<sup>18</sup>. En efecto, el mismo Butler parece dar pie a que lo clasifiquemos en tal tradición socrática, al establecer, en otro sermón, un vínculo expreso entre el llamado de Salomón a no confiar en el propio corazón (Prov. 28:26) con “aquel precepto <conócete a ti mismo> tan frecuentemente inculcado por los filósofos de antaño”<sup>19</sup>. Podemos así ver a Butler como un continuador consciente de una tradición de socratismo cristiano<sup>20</sup>. En Sócrates, desde luego, no hay una noción de conciencia, salvo que queramos entender de ese modo a su *daimon*<sup>21</sup>. Pero sí hay en él un precepto fundamental de llevar una vida examinada, y es sobre todo entre quienes reciben y elaboran tal precepto que se desarrolla la noción de conciencia que hemos recibido en Occidente.

Ahora bien, este conocimiento de sí mismo es abordado por Butler no tanto de modo directo (como, por ejemplo, en la forma de una invitación a la introspección), sino más frecuentemente por la vía negativa de una lucha contra el autoengaño. Como hemos visto, esto es objeto de los sermones séptimo y décimo. El séptimo gira en torno a la historia de Balaam, el irresoluto profeta que inicialmente rechaza maldecir a Israel, pero que tras ser debidamente tentado con riquezas, decide hacerlo (Núm. 22-23). El décimo, en tanto, parte del adulterio y asesinato cometidos por el rey David, un caso de maldad deliberada cometida por alguien reconocidamente bueno. La elección de estas historias parece fruto de una cuidadosa deliberación. Pues si bien todos los sermones de Butler se apoyan, naturalmente, en algún texto bíblico, en los casos restantes se trata siempre de un texto que expresa alguna doctrina. En cambio, estos dos discursos dedicados al autoengaño son los únicos en recurrir de modo sostenido a un *relato* bíblico en lugar de a una doctrina, como si la existencia del autoengaño resultara más cabalmente comprensible a partir de una narración. En efecto, uno de los fines principales de Butler en estos sermones parece ser el establecer que este

<sup>17</sup> s. XV, 1.

<sup>18</sup> Cfr., por ejemplo, Agustín, *de civitate Dei* VIII, 3, por citar un ejemplo de sobra conocido por Butler.

<sup>19</sup> s. X, 2.

<sup>20</sup> Uso la expresión en el sentido de Gilson, E. *The Spirit of Medieval Philosophy* Scribner's, Nueva York, 1940, pp. 209-229.

<sup>21</sup> Al respecto considero acertadas las advertencias de Fortin, E. “The Political Implications of St. Augustine’s Theory of Conscience” en *Augustinian Studies*, vol. 1, 1970, pp. 146-148.

fenómeno siquiera existe. Así, se encuentra con frecuencia, en relación al autoengaño, la afirmación de que “es manifiesto (*it is manifest*)”<sup>22</sup>, que es algo que puede ser visto “con claridad (*plainly*)”<sup>23</sup>. “Es imposible revelar o poner al descubierto los variados pliegues, dobleces y complejidades de un corazón deshonesto. Pero que existe algo de ese tipo (*that there is somewhat of that kind*) es manifiesto”<sup>24</sup>. Se trata pues, de sacar a la luz algo que todos sabemos que existe, y la narración aparece para ello como el método predilecto. Tal esfuerzo por sacar a la luz, por poner al descubierto aquello que en el conocimiento moral prefilosófico ya está presente, es algo de lo que Butler es metódicamente consciente respecto de toda la filosofía moral, la cual busca “*desplegar esta convicción interior y ponerla a descubierto de un modo más explícito*”<sup>25</sup>.

En cuanto a cómo el autoengaño es posible, Butler parece pensar en diversos grados, como puede verse a la luz del siguiente texto:

Ahora bien, cuando los hombres actúan contra la razón y contradicen un interés importante, pero que está a cierta distancia, para alcanzar uno que está más cercano pero es menos importante, entonces, si esto es toda la cuestión, todo lo que se puede decir es que las pasiones fuertes, algún tipo de fuerza bruta en ellas, predominan por sobre el principio de racionalidad. No obstante, si hay una visión clara, completa y nítida de la verdad de las cosas, entonces esto es hacerse la mayor violencia a sí mismo, actuando en la contradicción más palpable respecto de su misma naturaleza. Si en la humanidad hay algo así como engañarse a medias, cosa que seguramente existe, ya sea evitando la reflexión o, si es que reflexionan, a través de la ambigüedad religiosa, los subterfugios y minimizando las cosas, pues por estos medios la conciencia puede ser adornada y los hombres pueden seguir el curso de la maldad con menor perturbación<sup>26</sup>.

El primer tipo de autoengaño descrito por Butler parece, pues, simplemente ser el de una inadecuada relación entre los intereses de corto y largo plazo: los hombres son capaces de dejar un bien mayor o un interés más importante, por el hecho de que se encuentra alejado en el tiempo, prefiriendo ante eso un bien menor que esté cerca. Cuando ocurre esto –que en la tradición filosófica es una explicación estándar del error moral–, podemos decir que los hombres se equivocan; error que Butler califica como ocurrido “evitando la reflexión”. Pero para calificar algo propiamente de autoengaño, se requiere por supuesto que esto se haga con una “visión clara, completa y nítida”. El punto de Butler es que también eso nos es un fenómeno conocido. Esto es,

<sup>22</sup> s. VII, 12.

<sup>23</sup> s. VII, 10. Cfr. también s. X, 7. Hay palabras similares sobre la conciencia en s. I, 8.

<sup>24</sup> s. VII, 10.

<sup>25</sup> *pr.* 13 cursiva de Butler.

<sup>26</sup> s. VII, 10.



también “si reflexionan” los hombres pueden engañarse, y esto ocurre, por ejemplo, mediante estrategias de minimización o subterfugios. Bajo tales subterfugios podemos pensar tanto en el caso de quien busca verse a sí mismo como excepción, o buscando alguna indulgencia particular<sup>27</sup>, como el caso de quien realiza reiteradamente un arrepentimiento a la ligera en el que se promete un pronto cambio<sup>28</sup>.

En medio de esta explicación del autoengaño hemos visto la tesis de que, producto del mismo, “la conciencia puede ser adormecida”. La elección de tales palabras es importante, pues importantes concepciones de la conciencia se distinguen en cuanto a si consideran la conciencia moral como susceptible de error o no. Y Butler, como lo indican estas palabras, cree que el mal moral no debe ser explicado por apelación a una conciencia corrupta, de modo que sea la misma conciencia la que nos sugiere hacer algo vil: el error aquí no es explicado mediante una conciencia que positivamente mueve al error, sino mediante una conciencia que ha cesado de ejercer su función propia, una conciencia adormecida. De estar despierta, nos indicaría el curso recto de vida. En este sentido Butler simpatizaría seguramente con la afirmación kantiana de que “una conciencia moral *errónea* es un absurdo”<sup>29</sup>. En efecto, al terminar el décimo sermón Butler vuelve sobre la relación entre conciencia y autoengaño, afirmando que “esta profunda y serena fuente de engaño, subvierte el principio del bien completo, oscurece aquella luz, *aquella vela interna del Señor* (Prov. 20, 27), cuya función es dirigir nuestros pasos, y corrompe la conciencia, que es la guía de la vida”<sup>30</sup>. Naturalmente, identificada la conciencia como “guía de la vida” y como “vela interna del Señor”, no cabe concebirla como corrompida, sino como una luz que puede no ser vista porque dirigimos la mirada hacia otra dirección: no es la conciencia del rey David la que lo lleva a cometer adulterio y asesinar, sino que él es capaz de hacer eso precisamente en la medida en que reprime o adormece su conciencia<sup>31</sup>. En el caso de darse una “consideración cabal (*thorough*) y una resolución completa”, considera en cambio Butler, es simplemente imposible que hagamos el mal<sup>32</sup>. Tal afirmación puede parecer insólita, pero se la comprenderá en sus justas proporciones si se nota que ni en ella ni el resto de la obra hay nada que comprometa a Butler con la tesis de que de hecho seamos capaces de tal consideración cabalmente concienzuda ni

<sup>27</sup> s. VII, 12.

<sup>28</sup> Butler vincula ambos fenómenos en s. VII, 13.

<sup>29</sup> Kant, I. *La Metafísica de las Costumbres* AK VI, 401.

<sup>30</sup> s. X, 16.

<sup>31</sup> Este punto ha sido adecuadamente visto por Hebblethwaite, B. “Butler on Conscience and Virtue”, en Christopher Cunliffe (ed.) *Joseph Butler's Moral and Religious Thought. Tercentenary Essays* Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 200-201.

<sup>32</sup> s. VII, 13.

de tal resolución completa. Así se encuentra a salvo, me parece, tanto de la ingenuidad que le imputa Anscombe como de la acusación teológica de pelagianismo que fácilmente recae sobre tesis de apariencia tan optimista.

Ahora bien, una de las preguntas que a lo largo de la historia de la filosofía acostumbra acompañar a las referencias a la conciencia adormecida o cauterizada, es la cuestión de si acaso puede entonces haber culpa. Si el autoengaño es un tipo de ignorancia, ¿cómo tiene que ser explicado para que la responsabilidad por los actos se mantenga en pie? El sermón décimo presenta algunos argumentos en relación a tal pregunta, que pueden ser iluminados a partir del ejemplo que los acompaña. Butler nos habla ahí sobre personas financieramente arruinadas, que afirman no haber sabido que sus egresos sobrepasan de modo tan excesivo a sus ingresos. “Esta gente extraña”, afirma Butler, “nos cuenta como excusa, y lo dicen de veras, que no sabían que estaban tan endeudados”. Que puedan “de veras” estar engañados respecto de su situación financiera se explica porque “dejan de atender a sus asuntos precisamente a causa de un conocimiento general respecto de lo mal que están”<sup>33</sup>. El *desconocimiento* de lo mal que en particular se encuentran, se origina en el *conocimiento* general precisamente sobre ese mal. Así, resulta razonable afirmar que aquí hay una genuina ignorancia, pero a la vez que “nadie aceptará esto como una excusa”<sup>34</sup>. La tesis de Butler es que en la moral y la religión el autoengaño opera de modo similar: puede existir una genuina ceguera sobre nuestros problemas particulares, pero ésta es derivada de un conocimiento ya existente de lo mal que en general estamos. Es el horror por ese mal percibido de modo general el que nos lleva a evitar un conocimiento detallado. Así, Butler salva los dos fenómenos que le interesa salvar: que existe el autoengaño y que, sin embargo, el actuar contra la conciencia siempre puede ser calificado como un mal deliberado<sup>35</sup>. Visto así el modo en que la conciencia es opacada, podemos ahora dirigir la mirada a aquellos pasajes en que Butler positivamente habla sobre su existencia y su lugar en el entramado de facultades del hombre.

### 3. El hecho de la conciencia y su autoridad

Butler no deja lugar a dudas respecto de la filiación existente entre la conciencia y la razón<sup>36</sup>. Es decir, sean cuales sean las críticas que se haya de dirigir a Butler, ciertamente él no se encuentra entre aquellos autores

<sup>33</sup> s. X, 11.

<sup>34</sup> s. X, 11.

<sup>35</sup> *Cfr.*, por ejemplo, s. X, 1.

<sup>36</sup> En efecto, aunque en repetidas ocasiones habla de ella como una facultad, no parece haber lugar de su obra en que la facultad en cuestión sea algo distinto de la razón misma, si bien ejerciendo desde luego una función particular. Siendo esto así, la distancia que separa a Butler de las concepciones escolásticas no parece ser tan grande como lo pretende la tesis de Langston, D. *op. cit.*

que ven la conciencia como una suerte de oráculo o fuente privilegiada de conocimiento, como alguna voz inmediata de Dios o la naturaleza, sin mediación racional. Butler no podría decir, como Rousseau, que hay que seguir la voz de la conciencia *en lugar de* la luz de la razón<sup>37</sup>. En efecto, incluso más recurrente que la palabra conciencia de modo aislado, es en la obra de Butler la expresión “principio de *reflexión* o conciencia”<sup>38</sup>. Así, si se ha de imputar a Butler alguna tesis anómala, su error no parece estar en desligar la conciencia de la razón, sino más bien en un énfasis tal en el carácter reflexivo de la conciencia, que podría quedar eliminado de ella todo momento de inmediatez. Tal inmediatez parece ser un elemento constitutivo de la misma, que el lenguaje corriente reconoce al hablar de la conciencia como luz, destello o chispa. En tales expresiones la conciencia es vista como algo pasivo, una luz recibida; el énfasis de Butler parece en cambio recaer en el juicio moral como algo activamente buscado y sentenciado por la conciencia. Así, por ejemplo, le parece decisivo el comparar nuestras elecciones morales con lo que pensaríamos en “nuestras horas más serenas”<sup>39</sup>. Pero tampoco esto, si se considera con atención, es del todo ajeno a lo que se entiende en el lenguaje moral prefilosófico por conciencia, pues también ahí se califica de *concienzuda* a una persona por haber reflexionado detenidamente sobre algo. Y si bien este momento de distancia y reflexión puede parecer unilateralmente enfatizado por Butler, es justo indicar que el momento de inmediatez con que frecuentemente se vincula a la conciencia también es en ocasiones incorporado por él. Así, en particular a propósito del autoengaño de Balaam, deja caer afirmaciones como que en ciertos casos “la duda y la deliberación son en sí mismas deshonestas”<sup>40</sup>, que el primer pensamiento puede ser el mejor, y que hay por tanto situaciones que pueden exigir una reacción inmediata<sup>41</sup>. La conciencia, aunque sólo sea ocasionalmente, es un principio que *incluso* “*sin ser consultado*, sin que se busque su consejo, ejecuta magisterialmente su función”<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> Rousseau, J. *Reveries of the Solitary Walker*, Penguin, Londres, 1979, p. 68. De modo similar se expresa Rousseau en la quinta de las cartas a Sofía. También en Butler encontramos afirmaciones como que nuestra naturaleza es “la voz de Dios en nuestro interior” (s. VI, 7), pero a la luz de lo que sigue se podrá ver que tal afirmación es tan racionalmente mediada como cuando Tomás de Aquino, en *De Veritate* q.17, a. 3, afirma que la conciencia obliga “in vi praecepti divini”.

<sup>38</sup> Mi cursiva. La expresión se encuentra en *pr.* 14, 19, 24 y 25; s. I, 8; s. II, 13 y 15; s. III, 1 y 2.

<sup>39</sup> s. II, 17.

<sup>40</sup> s. VII, 14.

<sup>41</sup> s. VIII, 6.

<sup>42</sup> s. II, 8. Mi cursiva. Cfr. Akhtar, S. “Restoring Joseph Butler’s Conscience”, en *British Journal for the History of Philosophy* 14 (4), 2006, pp. 581-600 para un intento por explicar el conjunto de la posición de Butler desde estas afirmaciones.

¿Pero cuál es la relación de esta conciencia, de este principio de reflexión o conciencia, con el resto de las facultades humanas? Para atender a eso debemos introducirnos en la idea butleriana de una “constitución” o “sistema”. “Toda obra tanto de la naturaleza como del arte es un sistema”<sup>43</sup>, escribe Butler, queriendo con ello decir que sólo nos formamos una adecuada idea de algo cuando conocemos sus relaciones internas: La comprensión de un reloj no descansa sobre el conocimiento que se tenga sobre sus partes, sino por el conocimiento de la relación entre dichas partes. Esto mismo vale para el hombre: “Los apetitos, las pasiones, las afecciones y el principio de reflexión, considerados meramente como partes diversas de nuestra naturaleza interior, no nos dan en lo más mínimo una idea del sistema o constitución de esta naturaleza. Porque dicha constitución está formada por algo aún no tomado en cuenta, a saber, por las relaciones que estas distintas partes tienen una para con otra, la principal de las cuales es la autoridad de la reflexión o conciencia”<sup>44</sup>. Un primer paso para entender el hecho de la conciencia y la autoridad que Butler le asigna, será pues seguirlo en su descripción de estas distintas partes.

Por sobre los apetitos, como el apetito sexual o el hambre, se encuentran las afecciones y pasiones, términos que Butler usa de modo sinónimo, y del cual son frecuentes ejemplos la compasión o el resentimiento. Por sobre éstos se encuentra a su vez, como afirma en el texto citado, el principio de reflexión o conciencia, por el que los hombres “distinguen entre sus acciones, y las aprueban o reprueban”<sup>45</sup>. Pero entremedio de estas instancias –esto es, entre las afecciones y la conciencia– Butler nombra en diversos textos otros “principios internos”, a saber, el amor propio y la benevolencia. A éstos los busca distinguir de las afecciones o pasiones particulares como un principio *general* de búsqueda del propio bien y otro principio *general* de búsqueda del bien de otros<sup>46</sup>. Estos distintos principios del amor propio y la benevolencia son entendidos como complementarios, y la distinción entre ambos –como en general toda distinción de Butler entre una esfera privada y una pública– obedece a motivos puramente pedagógicos<sup>47</sup>. Más importante que la distinción entre estos dos principios generales de acción es para Butler la idea de que podamos distinguir a ambos de las afecciones particulares. Ilustra tal distinción, por ejemplo, por el caso de alguien que se odia a sí mismo y, sin embargo, se molesta por el dolor de una enferme-

71

JOSEPH BUTLER Y EL CONTEXTO DE LA CONCIENCIA...

<sup>43</sup> *pr.* 14.

<sup>44</sup> *pr.* 14.

<sup>45</sup> *s. I.* 8.

<sup>46</sup> *s. I.* 7.

<sup>47</sup> La razón puramente pedagógica de la distinción se encuentra en *s. I.* 4. Vuelve sobre esta distinción en otros lugares como *s. XI.* 11.

dad: lo primero es contrario al amor propio, lo segundo es conforme con una afección particular por el propio bienestar físico; ambas cosas pueden darse de modo simultáneo precisamente porque el principio general y la afección particular no son lo mismo<sup>48</sup>. Esta explicación de Butler de lo que es la constitución humana es importante en varios sentidos.

Lo que al respecto con mayor frecuencia suele ser resaltado es la autoridad de la conciencia en esta constitución. Ella “en cualquier caso tendrá cierta influencia”, pero lo que propiamente le corresponde es presidir y gobernar<sup>49</sup>; lo que en el sentido más elevado vuelve naturales nuestras acciones es su conformidad con la conciencia<sup>50</sup>; ella tiene así una autoridad “sagrada”<sup>51</sup>: “Si tuviera fuerza como tiene derecho, si tuviera poder como tiene manifiesta autoridad, gobernaría el mundo de modo absoluto”<sup>52</sup>. Ahora bien, aunque esto parecería hablar de una supremacía arrolladora de la conciencia también sobre el amor propio y la benevolencia, el primer paso de Butler consiste más bien en demostrar a partir de la autoridad de *dichos* principios, no a partir de la conciencia, que es posible hablar de ciertos principios de acción como incondicionalmente inviolables. Se trata de mostrar que hay ciertos motivos de acción cuya violación sólo implica dar el “no” a una parte del hombre, mientras que el contrariar los principios de acción superiores no constituye una violación de una *parte* superior del hombre, sino del hombre como un todo, como una constitución. El trasfondo es socrático en los sentidos que antes hemos apuntado, pero también es socrático-estoico en lo que respecta a los ejemplos, pues Butler afirma que le interesa mostrar en qué sentido la injusticia es más contraria a la naturaleza humana que la tortura:

Cuando los escritores antiguos dicen que las torturas y la muerte no son tan contrarios a la naturaleza humana como lo es la injusticia, con esto ciertamente no se refieren a que la aversión de la humanidad a lo primero sea menos fuerte y predominante que su aversión a lo segundo, sino que lo primero es contrario a nuestra naturaleza sólo considerada de un modo parcial, que considera sólo su parte más baja, aquello que tenemos en común con los brutos, mientras que lo segundo es contrario a nuestra naturaleza considerada en un sentido superior, como un sistema y constitución contrarios a la economía completa del hombre<sup>53</sup>.

La distinción entre un atentado al todo y un atentado a la parte —que a su vez es una distinción entre mal moral y mal físico— va pues de la mano de la distinción entre autoridad y poder. Bien puede predominar en un

<sup>48</sup> Nota a s. I, 7.

<sup>49</sup> s. II, 1.

<sup>50</sup> s. II, 9.

<sup>51</sup> s. II, 15.

<sup>52</sup> s. II, 14.

<sup>53</sup> s. III, 2.

hombre la fuerza que lo lleva, para satisfacer un deseo presente, a arrojarse a ruina segura. Tal ejemplo lo usa Butler para indicar que reconocemos *tipos* distintos de principios internos, no diferenciados sólo por grados: el amor propio, contra el cual se atenta en semejante acto destemplado, es de un tipo más autorizado, por decirlo así, que el apetito, aunque éste sea más fuerte<sup>54</sup>. Establecida esta distinción entre autoridad y fuerza, Butler habla de al menos dos de estos principios como supremos: “El razonable amor propio y la conciencia son los principios superiores o principales en la naturaleza del hombre, pues una acción puede ser conforme a su naturaleza aunque todos los otros principios sean violados, pero se vuelve inadecuada si éstos lo son”<sup>55</sup>. Lo que el amor propio y la conciencia tienen en común, es que el contradecirlos necesariamente implica atentar no contra una parte de nuestra naturaleza, sino contra ella como sistema o como un todo. Una acción que frustre otros motores de la actividad humana, en cambio, también puede ser mala, pero eso no será un mal moral, sino un mal físico, precisamente porque es mal de la parte y no del todo.

Ahora bien, todo esto vale según Butler de modo eminente para la conciencia. Lo principal de la idea de constitución es precisamente la sujeción de todo lo restante a esta instancia<sup>56</sup>. Así, cuando Butler comenta el clásico pasaje sobre la ley natural en Romanos 2:14, distingue dentro del pasaje entre la ley escrita en el corazón de los hombres, por una parte, y el testimonio de la conciencia, por otra parte. La ley natural inscrita en el corazón la interpreta como coincidente con los principios superiores distintos de la conciencia, esto es, con la inclinación natural a la benevolencia o el amor propio. El testimonio de la conciencia, “distingue entre los principios internos de su corazón”<sup>57</sup>, y es “por esta facultad, natural al hombre, que él es un agente moral, que es ley para sí mismo”<sup>58</sup>. No abordaré aquí la muy discutida cuestión respecto de cómo y cuán exitoso es el intento de Butler por mostrar esta supremacía de la conciencia<sup>59</sup>. Lo que me interesa

73

<sup>54</sup> s. II, 10-11.

<sup>55</sup> s. III, 9.

<sup>56</sup> *Cfr.* la nota a s. III, 2. Para la idea de que lo central en la constitución sea el sometimiento de todo a la conciencia véase también *pr.* 24.

<sup>57</sup> s. II, 8.

<sup>58</sup> s. II, 8.

<sup>59</sup> La principal objeción en este sentido proviene de Sturgeon, N. “Nature and Conscience in Butler’s Ethics”, en *Philosophical Review*, 85, 1976, pp. 316-356. El núcleo de su objeción es que la conciencia sólo juzga en base al carácter natural o antinatural de una acción, pero tal carácter ya está dado por la congruencia de la acción con cualquier otro de los principios rectores del hombre. Así, la conciencia no sería más que un registro transparente, pero en último término superfluo, de la naturalidad de nuestras acciones. La mayor parte de los autores que cito en el presente artículo escribe en respuesta a esta objeción.

es simplemente que así como el segundo nivel de la constitución, el de los principios generales de acción, se presenta como de algún modo autónomo respecto del primer nivel de los apetitos y afecciones particulares, así también la conciencia entra como un tercer nivel autónomo respecto del segundo nivel. Así, la benevolencia y el amor propio quedan reducidos a un segundo nivel, en cuanto acciones motivadas por ellos todavía pueden ser erradas, pero al mismo tiempo son vinculadas a la conciencia para dar dirección y sustancia a las acciones guiadas por una motivación pura de segundo nivel<sup>60</sup>, de modo análogo a como esos principios de segundo nivel, el amor propio y la benevolencia, integran y dan dirección a las diversas afecciones particulares. Son aquí dos los énfasis típicamente butlerianos: por una parte la autoridad suprema de la conciencia, pero por otra parte la importancia de tener a la vista una pluralidad de principios de acción, sin los cuales la conciencia quedaría simplemente sobrepasada por la multitud de apetitos particulares, incapaz de darles dirección<sup>61</sup>. Ahora bien, precisamente la pluralidad de instancias con autoridad exige que la conciencia contenga un momento de distancia, de reflexión serena, y que no debamos entenderla sólo como luz instantánea.

#### 4. Virtud intelectual, temple y benevolencia

Hemos hecho una gruesa descripción de la psicología de Butler, con el propósito de mostrar cómo la conciencia se encuentra ahí envuelta en un entramado en el cual es suma autoridad. Esto en contraste con concepciones donde funciona como oráculo o como un tipo de luz distinta de la razón, separada tanto de nuestra razón como de nuestra vida afectiva. En efecto, uno de los énfasis mayores de Butler, como hemos visto, es que sólo se entiende lo que es una determinada constitución –en este caso la naturaleza humana– cuando se entiende no sólo cuáles son las partes que la constituyen, sino cuáles son las relaciones entre éstas. Ahora bien, este modo de entender la conciencia puede ser presentado de modo más claro si dejamos los as-

<sup>60</sup> Esto es apropiadamente notado en Rorty, A. “Butler on Benevolence and Conscience” en *Philosophy*, vol. 53, n. 204, 1978, p 176-7.

<sup>61</sup> La importancia de reconocer una pluralidad de principios puede verse s. XII, 9: “Hay una variedad más grande de partes en lo que llamamos un carácter que rasgos en una cara, y la moralidad de aquella no está más determinada por una parte que la belleza o deformidad de ésta por un solo rasgo, cada una de estas cosas hay que juzgarla por todas sus partes o rasgos, no tomadas aisladamente, sino juntas”. Edward. J. “Butler, Fanaticism and Conscience”, en *Philosophy*, vol. 56, n. 218, 1981, pp.517-532 ha interpretado esta apelación a una pluralidad de principios como un elemento original de la filosofía moral de Butler, cuyo origen debe ser buscado en la oposición al “fanatismo” o “entusiasmo”. Creo, como se verá más adelante, que esta tendencia “antientusiasta” de Butler se encuentra mejor representada en otros aspectos de su pensamiento.

pectos estructurales de la psicología butleriana para detenernos en cómo su doctrina de la conciencia va acompañada de descripciones sobre el temple y las virtudes intelectuales requeridas para la vida buena.

La primera observación de Butler en este sentido se origina en una discusión sobre el método en la filosofía moral. En el prefacio Butler distingue entre un método que parte de la relación abstracta entre las cosas –piensa seguramente en racionalistas como Clarke–, y un método que parte de “cuestiones de hecho”. Butler, considerando posible llegar a la verdad de ambos modos, manifiesta su preferencia por el segundo método, aduciendo como argumento que éste se adapta mejor para “satisfacer a una mente ecuánime (*a fair mind*)”<sup>62</sup>. Este tipo de expresión, en que la mente es calificada moralmente, es recurrente a lo largo de los sermones, y es uno de los modos en que los diversos temas de los mismos pueden ser relacionados. Así, lo contrario de la ecuanimidad mental a la que hace alusión en su observación metodológica, es la “injusticia de la mente (*unfairness of mind*)”<sup>63</sup> consistente en el autoengaño, objeto de los sermones VII y X. La mayoría de los lugares en que nos topamos con expresiones de este tenor son igualmente significativos. Así, en el tercer sermón Butler observa la confianza que le merece la capacidad del hombre común para establecer lo que es justo y bueno en un caso concreto, al margen de las investigaciones de los filósofos; pero el tipo de hombre que tiene en mente es una vez más un “hombre ecuánime” (*any fair man*)<sup>64</sup>. Tales pasajes pueden con toda propiedad ser comparados con el modo en que Aristóteles vincula la pregunta por el bien con lo que haría un *spoudaios*<sup>65</sup>, y en general con la atención prestada por Aristóteles a los requisitos morales del conocimiento moral<sup>66</sup>. Para Butler tal referencia es tanto más natural dado el género de exposición en que se encuentra envuelto: el sermón filosófico no se dedica a una tarea de fundamentación, sino a la motivación y ordenación del conocimiento moral de un público que ya es “ecuánime”, cuya racionalidad ya está integrada en la vida moral<sup>67</sup>.

En este sentido, me parece, deben ser interpretadas las recurrentes descripciones que hace Butler de ciertas mentes como “muy viciosas”<sup>68</sup>, sus quejas por ciertos tipos de “debilidad mental”<sup>69</sup> o por la “deshonestidad interna” que es contraria a la simplicidad del ser como niños<sup>70</sup>. La vida

<sup>62</sup> *pr.* 12.

<sup>63</sup> *pr.* 31.

<sup>64</sup> *s.* III, 4.

<sup>65</sup> Aristóteles, *EN* III 6, 1113a 29-34.

<sup>66</sup> *EN* I 1, 1095a 2-4.

<sup>67</sup> *Cfr.* Lavery, J. *op. cit.*, p. 333.

<sup>68</sup> *s.* IV, 5.

<sup>69</sup> *s.* V, 7.

<sup>70</sup> *s.* VII, 15.



moral y el conocimiento moral se encuentran en una relación de recíproca dependencia, y así resulta natural que los sermones contengan una mención bastante frecuente de vicios y virtudes intelectuales. Así, si bien hemos comenzado por afirmar de un modo muy general la identificación entre racionalidad (“principio de reflexión”) y conciencia en Butler, tal vez sea más preciso señalar que una aproximación butleriana a la conciencia implicará una cuidadosa atención al modo en que la misma depende del cultivo de ciertas virtudes intelectuales. La discusión sobre la conciencia moral, de hecho, es uno de los campos en los que el renacimiento contemporáneo de la preocupación por las virtudes intelectuales todavía no ha rendido el fruto que podría<sup>71</sup>.

Las calificaciones morales de la mente a las que hemos hecho alusión son complementadas en los sermones por una constante preocupación por las afecciones. Algunos de estos sermones tienen el objeto específico de producir en nosotros el temple adecuado (*the right temper of mind*)<sup>72</sup>, y basta una mirada al índice –dos sermones sobre la compasión, por ejemplo– para comprender la centralidad que Butler atribuye a esto. El sermón VI –segundo sermón sobre la compasión– es en este sentido el más revelador. Pues aunque la conciencia no es nombrada en él más que una vez, está completamente estructurado con miras a producir un temple tal, que los intereses de los demás puedan recibir audiencia justa ante nuestra conciencia<sup>73</sup>.

Esta mención de una *audiencia* justa es algo que debe merecer particular atención. La literatura secundaria sobre Butler hasta aquí ha ignorado la presencia de terminología jurídica en su obra, pero precisamente la conciencia es un tópico que desde su nacimiento ha ido de la mano de terminología legal<sup>74</sup>. Una de las imágenes predilectas de la historia de la reflexión filosófica sobre la conciencia es, en efecto, la imagen del tribunal, vigente al menos hasta Kant<sup>75</sup>. Lo que aquí me interesa notar, es que, si bien tal imagen no es recogida jamás por Butler de modo expreso, en cierto sentido se encuentra fragmentariamente esparcida por los sermones. Pues así como Butler habla sobre la audiencia de la conciencia y sobre “aquel principio interno, que es la guía de la vida, el juez de lo bueno o lo malo”<sup>76</sup>, también los otros papeles del tribunal se encuentran presentes, siendo llamativo el hecho de que en dos

<sup>71</sup> El tipo de análisis de las virtudes intelectuales que creo puede resultar fructífero para el estudio de la conciencia moral se encuentra bien representado por Roberts, R. y Wood, J. *Intellectual Virtues. An Essay in Regulative Epistemology* Oxford University Press, Oxford, 2007.

<sup>72</sup> s. IX, 3.

<sup>73</sup> En s. VI, 12 esta finalidad se vuelve expresa.

<sup>74</sup> Piénsese, por ejemplo, en el *conscientia mille testes* de Quintiliano, *inst.* V, 11.

<sup>75</sup> Kant, I. *La Metafísica de las Costumbres* AK VI, 438.

<sup>76</sup> Nota a s. XII, 31. Mi cursiva

ocasiones aparezca la figura del abogado, una vez en relación al principio general de benevolencia<sup>77</sup>, y una segunda vez en relación a la afección particular de la compasión<sup>78</sup>. La figura del abogado aparece precisamente por la debilidad de nuestra razón, por la posibilidad de que en base a consideraciones puramente racionales haya mucho de importancia que no reciba la audiencia que merece. “La compasión es un abogado dentro de nosotros [en representación de los necesitados], para que los infelices obtengan una entrada y un acceso, para que su caso sea atendido”<sup>79</sup>. Tal terminología es usada por Butler una vez más cuando defiende la primacía del deber de aliviar la miseria de otros por sobre el deber de promover positivamente la felicidad de los mismos: “lo negativo” tiene en la compasión precisamente “un guardia ulterior” que lo positivo no tiene<sup>80</sup>. Así, la imagen del tribunal, aunque en Butler sólo se dé de un modo fragmentario, es un modo más en que parece poder garantizarse tanto la supremacía de la conciencia como la necesidad de verla integrada con las restantes instancias decisivas de la vida moral.

Los sermones VIII y IX –sobre el resentimiento y sobre el perdón de los pecados- bien pueden ser leídos en este mismo espíritu. Significativamente, estos dos sermones son los únicos lugares de la obra donde se habla de la mente como *poseída* por algo. Así, hablando sobre la negativa a ser corregidos, Butler nos dice que ésta no es explicable por el solo orgullo –aunque haya una importante dosis del mismo-, sino porque “el resentimiento ha tomado *posesión* del temple y de la mente”<sup>81</sup>. Del mismo modo, afirma que el no perdonar las ofensas en contra nuestra es un pecado explicable del mismo modo que otros, pero que el *defender* tal negativa a perdonar sólo puede ser explicado por una “parcialidad para consigo mismo que ha llegado a tomar *posesión* del mismísimo entendimiento”<sup>82</sup>. Esta idea de la mente como poseída no es la única imagen utilizada para describir situaciones en que se hace imposible la “audiencia justa”. También hay algunas referencias a un “espíritu contraído”, que Butler incluso identifica como el vicio más propio de su época<sup>83</sup>. Algunos de los temas centrales de su obra, como el autoengaño y el interés, son tratados precisamente en términos de los problemas propios de un tal espíritu contraído<sup>84</sup>. La discusión con Hobbes nos mostrará en qué sentido esto es fundamental para todo el proyecto de Butler.

<sup>77</sup> s. XII, 7.

<sup>78</sup> s. VI, 1.

<sup>79</sup> s. VI, 6.

<sup>80</sup> s. VI, 2.

<sup>81</sup> s. VIII, 12. Mi cursiva.

<sup>82</sup> s. IX, 17. Mi cursiva.

<sup>83</sup> s. XI, 1.

<sup>84</sup> Cfr. s. X, 10 para la relación entre este espíritu contraído y el autoengaño; también s. XI, 1 para el modo en que tal contracción impide el goce al hacer imposible la desenvoltura que es requisito para el mismo.

### 5. Egoísmo universal e interés por el propio bien

En su tercer sermón Butler anticipa una objeción a todo lo que está escribiendo. Según ésta, las restricciones que encontramos en nuestro interior, y que nos impiden realizar ciertos actos, no serían más que “una vergüenza que nos impide transitar el más corto camino hacia nuestro propio bien”<sup>85</sup>. ¿Por qué no habríamos entonces de suprimir y trasgredir tal vergüenza? Si una objeción de esta naturaleza puede de algún modo sorprendernos, será por parecernos un reduccionismo psicológico que tendemos a concebir como propio de nuestro propio tiempo. Pero naturalmente esto ya había sido concebido en estos términos por Hobbes, y gran parte de la popularidad de Butler en su momento se relacionaba precisamente con su condición de crítico de tal reduccionismo, especialmente en su variante de egoísmo universal como tesis explicativa de los actos humanos. En efecto, Butler no sólo critica este tipo de tesis, sino que es consciente de la centralidad que tal crítica tiene para su proyecto de filosofía moral. Así, en una nota al pie al comienzo del quinto sermón –un sermón destinado a refutar la reducción de la compasión a una forma del temor– afirma que “conviene que tal clase de explicaciones de la naturaleza humana sean mostradas como lo que realmente son, porque sobre ellas se erige un esquema general que socava todo el fundamento de la justicia común y la honestidad”<sup>86</sup>. No es pues sólo el rechazo de las falencias teóricas de las tesis contrarias lo que mueve a Butler, sino el efecto que tales tesis tienen sobre el hombre común y corriente.

En efecto, como ya hemos notado, las notas al pie que Butler añade a los sermones se concentran particularmente sobre este punto. Éstas adoptan un tono algo más especulativo que el del cuerpo de los sermones, e indican a la vez el tipo de doctrina que Butler considera como tesis más marcadamente rival de la que él mismo está proponiendo. Sus argumentos antihobbesianos son bastante variados, pero la mayor parte consiste en dirigir la mirada hacia algún tipo de experiencia que no resulte plausible reducir a un interés egoísta por el propio bien. Así, por ejemplo, puede parecer plausible que se explique la generosidad reduciéndola a una oportunidad para hacer gala de la propia superioridad; pero, observa Butler, muchas veces deseamos a otros cierto bien que nosotros mismos somos incapaces de darles. Que nos alegremos si lo reciben de un tercero no resulta explicable por el patrón psicológico estándar de Hobbes, sino que parece ser un ejemplo de que efectivamente puede haber una genuina alegría por el bien de otro<sup>87</sup>.

<sup>85</sup> s. III, 6.

<sup>86</sup> Nota a s. V, 1.

<sup>87</sup> Nota a s. I, 6. Para un ejemplo significativo del tipo de psicología con la que está polemizando Butler puede verse Hobbes, *Leviatán* I, 6.

El motivo para detenerse en esto se encuentra anunciado ya en el prólogo. Se trata, por decirlo así, de salvar los fenómenos: mostrar que “cada cosa es lo que es, y no otra cosa”<sup>88</sup>. Pero ¿por qué habría de verse afectada la moralidad del hombre común y corriente por el hecho de que una psicología sea menos o más diferenciada? Lo podemos ver a partir de uno de los otros temas a los que hemos aludido, pues uno de los lugares en que Butler se detiene sobre los efectos de la mentalidad hobbesiana, o de la filosofía de la sospecha, es en la discusión sobre el autoengaño. La situación que Butler tiene en mente es la de alguien que se engaña *parcialmente* a sí mismo, de modo que no sólo acostumbra juzgar rectamente sobre otros, sino incluso en cosas relacionadas con su propia vida acostumbra juzgar con rectitud, salvo cuando se trata de cosas relacionadas con su vicio favorito, como puede ser la ambición. Así existe de su parte honestidad, pero parcial. Ahora bien, ahí donde el reduccionismo psicológico ha hecho perder la finura, cuando el hacer distinciones es denunciado como sofistería, lo natural será que se tienda a juzgar a un hombre tal como “completamente hipócrita y falso”. El observador superficial, afirma Butler, no encuentra otra manera de “reconciliar las distintas partes”<sup>89</sup>. Ahora bien, lo que aquí interesa a Butler es que el resultado de tales críticas no suele ser que resulte corregido el afectado, sino que es confirmado en su autoengaño. Pues sabe que “la censura no es verdadera como un todo, y así da por sentado que tampoco lo es en parte”<sup>90</sup>. Aquí tenemos un caso paradigmático de por qué para Butler el egoísmo universal no sólo es falso como tesis explicativa, sino además derechamente corruptor. Y es eso, a su vez, lo que explica su constante interés por mantener una psicología lo suficientemente diferenciada y abierta a una pluralidad de principios no reducibles unos a otros. Como afirma en este punto, “existe algo así como una honestidad parcial, hasta cierto punto”, y “tal como es verdad que esto existe, es absolutamente necesario notar que es así”<sup>91</sup>.

Pero la crítica del egoísmo universal también es relevante con miras a establecer que hay un sentido legítimo en que toda acción es interesada. Se trata, pues, de mostrar el sentido inocuo en que todo es interesado. “La búsqueda de cosas externas [...] no es interesada sino en la medida en que toda acción de una criatura por naturaleza tiene que serlo”<sup>92</sup>. También el amor a Dios, escribe, es interesado en el mismo sentido en que lo es cualquier afección<sup>93</sup>. Si se usa el término interés en ese nivel, no se dice todavía nada

<sup>88</sup> *pr.* 39

<sup>89</sup> *s.* X, 5.

<sup>90</sup> *s.* X, 5.

<sup>91</sup> *s.* X, 5.

<sup>92</sup> *pr.* 35

<sup>93</sup> *s.* XIII, 13.

sobre la moralidad de los actos<sup>94</sup>. Si en cambio se quiere decir algo sobre la moralidad de los mismos, hay que ser cautelosos con el uso de la palabra interés. Existe el rasgo de carácter que comúnmente llamamos egoísmo, pero también existe el cuidado socrático-platónico del alma propia. Butler ya en el prefacio se queja por quienes acostumbran llamar “interesadas” a acciones que están contra el más manifiestamente conocido interés del hombre, su propio bien a largo plazo<sup>95</sup>. Es ridícula, sostiene, la práctica de calificar como motivada por el “amor propio” a una acción que, por la mera satisfacción presente, conduce a la ruina al agente<sup>96</sup>. Si no se quiere dejar de lado términos como “interés” o “egoísmo”, propone Butler, habrá que distinguir en base a epítetos los tipos de interés en cuestión. Llama así “sereno o arraigado egoísmo (*cool or settled selfishness*)” a la búsqueda del propio bien, “egoísmo apasionado o sensual”, en tanto, al interés por cosas exteriores también cuando se oponen al propio bien<sup>97</sup>. Quien a sabiendas se arroja a la ruina motivado por la satisfacción de una afección particular, está actuando “interesadamente”, pero sólo en el sentido secundario del “egoísmo apasionado”.

El “egoísmo sereno” no es pues el de un frío cálculo, como confusamente lo sugiere la expresión escogida por Butler. Lo que se busca afirmar es que propiamente interesada sólo resulta sensato llamar a una acción que busque el bien completo del hombre; pero el amor propio del que nace tal interés no designa un principio de acción contrario a la benevolencia, o al menos no más contrario que cualquier afección particular. Lo que hace la conciencia cuando dirime entre los distintos principios generales de acción y las diversas afecciones particulares, no es pues dirimir a secas contra la acción “interesada” y a favor de la benevolencia. “Lo que hay que lamentar no es que los hombres tengan en tan alta estima su propio bien o interés en el mundo presente, *pues no lo tienen suficientemente*, sino que más bien hay que lamentar la poca estima que tienen por el bien de otros”<sup>98</sup>. La conciencia no es despertada en la medida en que reduzcamos la búsqueda del propio bien para así dirigirnos al bien de los demás, sino siempre implicando “una afección a nosotros mismos, una deferencia a nuestro bien privado”<sup>99</sup>. Tal preocupación por el propio bien es naturalmente relacionable con la necesidad de atención que vimos al comenzar. Butler describe positivamente como “interesados”

<sup>94</sup> pr. 39. “La bondad o maldad de las acciones no proviene de que el epíteto de interesadas o desinteresadas les sea aplicable”.

<sup>95</sup> pr. 35.

<sup>96</sup> Nota a s. I, 7.

<sup>97</sup> pr. 35. Cft. también pr. 39.

<sup>98</sup> pr. 40. Mi cursiva. En s. I, 15 denuncia la negligencia respecto del propio bien como raíz más frecuente del mal que la búsqueda egoísta del mismo.

<sup>99</sup> s. XI, 11.

y “amantes de sí mismos” a quienes cultivan “una atención (*regard*) hacia nuestro propio interés, felicidad y bien privado”<sup>100</sup>. Una vez más podemos notar que Butler se mueve dentro de algo que puede ser calificado como una ética de la primera persona, si bien ha incluido ocasionalmente giros hacia una ética de tipo protokantiano, como hemos visto en los énfasis puestos en la autoridad e imparcialidad de la conciencia.

## 6. Ignorancia, conciencia y nuestro estado en este mundo

El último punto al que haremos referencia es la ignorancia del hombre, que es además el título del último sermón. Puede ser adecuado comenzar atendiendo a la relación con el sermón precedente (XIV), sobre el amor a Dios. Pues aquello a lo cual se dirige dicho sermón en su comienzo es a enfatizar el temple de mente que se sigue del amor, la esperanza y el temor de Dios. Y aquello en lo cual Butler lo resume es la resignación a la voluntad divina. Ahora bien, esta resignación es descrita como “el temple general que pertenece a *este estado*”<sup>101</sup>. A lo que se dedica el sermón XV es en gran medida a especificar cuál es ese estado al que ahí hacía alusión. Con tal estado se refiere por supuesto a nuestra condición general en este mundo. Pero Butler destaca en éste no tanto la miseria, sino el hecho de que es una condición o estado de “aprendizaje (*discipline*) y desarrollo”<sup>102</sup>. Una vez más conviene dirigir la mirada a la estructura de la obra. Butler comenzó por enfatizar la centralidad del juicio en el prólogo, dedicó tres sermones a la conciencia y el conocimiento moral, para luego entrar al análisis de diversas afecciones y del amor a Dios y al prójimo. Acaba ahora con un sermón sobre la ignorancia: habiendo comenzado con el énfasis puesto en que sí tenemos conocimiento moral, ahora termina dirigiendo la mirada al tipo de conocimiento del que carecemos.

El énfasis puesto en nuestra ignorancia es algo que Butler despliega no sólo en relación a la filosofía moral, sino también en sus argumentaciones a favor del teísmo cristiano<sup>103</sup>. Lo relevante es aquí el tipo de indicación que Butler hace respecto de cómo comportarse en medio de tal estado de ignorancia. Lo sugerido es “una disposición a recoger cualquier evidencia que sea real y reposar satisfechos en ella”<sup>104</sup>. Butler es un autor sensible respecto del valor acumulativo de los argumentos. Y tal como usa de esto

<sup>100</sup> s. XI, 8.

<sup>101</sup> s. XIV, 2. *Mi cursiva*.

<sup>102</sup> s. XV, 9.

<sup>103</sup> Desde ambas perspectivas lo aborda Penelhum, T. “Butler and Human Ignorance”, en Christopher Cunliffe (ed.) *Joseph Butler's Moral and Religious Thought. Tercentenary Essays* Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 117-140.

<sup>104</sup> s. XV, 14.

en la argumentación religiosa, asimismo es importante notar su importancia en el campo moral: lo que funda la autoridad de la conciencia no es la certeza ni la fuerza arrolladora de la evidencia, sino una evidencia suficiente para nuestro actual estado. Aquello que Butler tiene en mente lo ilustra con observaciones del mundo natural: si un hombre estuviera haciendo un viaje nocturno, seguiría la estrella que lo guía, por tenue que sea la luz de la misma. Tal hombre podría naturalmente preferir que fuera de día, tal como nosotros preferiríamos ver a plena luz lo que hay alrededor nuestro, o lo que se va a seguir de nuestros actos. “¡Pero cuán ridículo sería que, por no ser el sol mismo, rechace con burla y desprecio la guía y dirección que le puede dar aquella luz menor!”<sup>105</sup> Tanto en la argumentación religiosa como la moral debemos considerar esta “luz menor” como algo suficiente para actuar.

Es sobre estas dos áreas –religión y moral- que Butler afirma que “deben ser un tanto sencillas y fáciles de entender”, que “deben apelar a lo que llamamos el simple sentido común”<sup>106</sup>. El sentido específico de esto sólo se nos aclarará en la medida en que entendamos con qué está contrastando Butler dicha simpleza. Pues desde luego se puede pensar en la certeza de las ciencias naturales como una de las alternativas, e indudablemente uno de los puntos de Butler es contrastar esas ciencias teóricas con la religión y la moral como disciplinas prácticas, que requieren de un tipo de exactitud distinta. Pero más relevante que el contraste con la ciencia natural me parece que son otros dos posibles adversarios, a los que aquí podemos llamar fanatismo y consecuencialismo. Fanatismo, por supuesto, está bastante más lejos que consecuencialismo de ser un término técnico en la filosofía de hoy. Butler y sus contemporáneos habrían hablado no de “fanatismo”, sino de “entusiasmo”. En efecto, el sermón XV advierte contra “las extravagancias del entusiasmo y la superstición” como uno de los modos indebidos de complicar la religión y la moral<sup>107</sup>. Pero tal como sus restantes contemporáneos, Butler se refiere al entusiasmo y la superstición no tanto para referir a magia o brujería, sino más bien para el estar “embruados” por nuestras propias ideas, o para la idea de que debiéramos actuar guiados por alguna luz del todo abrumadora. Retomando el ejemplo anterior, el “entusiasta” ve la conciencia como iluminación, pero cree además que es como la luz del sol, no como la de la luna.

Por lo que se refiere al segundo punto, el consecuencialismo, ya hemos visto que según Butler nuestro deber no es tanto el promover positivamente el bien de otros como el aliviarlos en el mal, y afirma que la compasión nos ha sido implantada en ese sentido como “una ulterior y adicional seguridad

<sup>105</sup> s. XV, 14.

<sup>106</sup> s. XV, 15.

<sup>107</sup> s. XV, 15.

y guardia” para atender al mal de otros<sup>108</sup>. Para hacer plausible esto, argumenta desde el hecho de que tendemos más espontáneamente a calificar de humano al que alivia el dolor de otro que al que procura su bien. Pero también argumenta desde el hecho de que en la promoción del bien habría un mayor riesgo de error que en el alivio del mal<sup>109</sup>, precisamente porque no podemos conocer las consecuencias de nuestras acciones. Pero esta supremacía de la conciencia por sobre la benevolencia, supremacía que se funda en nuestra ignorancia, no se encuentra tan enfáticamente afirmada en los *Fifteen Sermons* como en la *Dissertation upon the Nature of Virtue*<sup>110</sup>, lo cual excede el objeto del presente artículo.

## 7. Conclusiones

Hemos acabado mediante una observación anticonsecuencialista. No está demás en tal contexto notar que es ésa la tradición de filosofía moral en la que, efectivamente, se busca en vano algo semejante a una conciencia moral. Por el contrario, la reflexión sobre la conciencia moral se encuentra tanto ahí donde hay una transformación cristiana de la filosofía clásica, como en la filosofía moral kantiana. Significativamente, Butler es un autor en muchos sentidos enraizado en la primera de estas tradiciones, pero presentado también muchas veces como un precursor de la segunda posición<sup>111</sup>.

El énfasis más común en las discusiones sobre la obra de Butler se encuentra en la autoridad de la conciencia, dividiéndose los comentaristas en cuanto al modo en que consideran que Butler ha logrado fundamentar tal autoridad. Aquí hemos intentado algo distinto: tal suprema autoridad sin duda existe, pero lo que nos ha interesado es sacar a la luz cuáles son las condiciones generales de un sistema de filosofía moral, y de una obra de filosofía moral, bajo las que llega a hacerse justicia a tal preeminencia de la conciencia. Creo indudable que Butler es un autor que intenta presentar la conciencia de modo tal, que al hablar sobre la supremacía de la misma, presta atención al entramado de razones y afecciones en que se encuentra inserta, así como a los obstáculos (autoengaño) y reducciones por los que se intenta anularla.

¿Lo hace de un modo que haga justicia a todos los aspectos importantes que el lenguaje moral prefilosófico reconoce en la conciencia? La feliz unión

<sup>108</sup> s. VI, 2.

<sup>109</sup> s. VI, 8.

<sup>110</sup> *Diss.* 10.

<sup>111</sup> Para su condición de precursor de posiciones kantianas cfr. Darwall, *op.cit.* El más reciente análisis de Butler como representante de una posición grosso modo aristotélica se encuentra en Irwin, T. *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study, volume II* Oxford University Press, Oxford, 2008, pp. 476-557.



que muchos idiomas tienen entre conciencia en cuanto conciencia moral y conciencia en cuanto estar despierto, creo que está bien preservada en Butler, cuyo idioma –que usa a estos efectos dos palabras distintas (*conscience/consciousness*)– no lo orientaba en dicha dirección. Así lo indica el hecho de que en el conjunto de sermones sobre la conciencia moral abundan los llamados a estar despierto, vigilante, en guardia. Pero la conciencia no es cualquier estar en guardia, sino un estar en guardia que en cierto sentido implica la máxima distancia respecto del propio yo, para evaluarlo desde un punto de vista imparcial, y a la vez la máxima cercanía, en cuanto identificamos a la conciencia no sólo como juez imparcial, sino como lo más íntimo del ser humano. Tal vez el hecho de que Butler parezca estar a medio camino entre una ética de la primera persona y una ética de la tercera persona juegue en este punto a su favor. Su referencia a lo que haríamos en una (*cool hour*), y el hecho de que de todos los términos para referirse a la actividad intelectual haya optado por *reflexión*, pueden dar la impresión de que sólo acentúa el momento de distancia; pero debemos recordar que en Butler no hay sólo reflexión serena, sino también un sereno amor propio (*cool self-love*), un interés sereno, que da cuenta adecuadamente del segundo momento, el de la íntima apropiación de lo que se ha juzgado con miras al cuidado del alma. Por mucha crítica de detalle de la que pueda ser objeto la obra de Butler, creo que hay buenos motivos para no considerar obsoletas sus reflexiones sobre la conciencia.