



Naturalismo y racionalidad práctica en la teoría de la acción de Hume

Gustavo Ortiz Millán

Las teorías filosóficas contemporáneas sobre la racionalidad práctica, así como las explicaciones de la conducta en las ciencias sociales, se definen en buena medida por la posición que toman con respecto a la teoría de la acción de David Hume. Más que con la teoría de ningún otro filósofo, la de Hume marca un punto de referencia con respecto al cual hay que tomar posición en cualquier discusión sobre estos temas. Un par de ejemplos nos pueden dar una idea: 1) hoy en día la discusión en ética, y particularmente en psicología moral, acerca de la naturaleza de la motivación y de las razones para la acción se puede dividir en dos grandes bandos: los humeanos, que sostienen que la explicación de una acción tiene que hacer referencia necesariamente a creencias y deseos, y los no humeanos, antihumeanos o racionalistas, que en términos generales niegan que tal explicación tenga que hacer referencia necesariamente a deseos; en ocasiones basta con la referencia a las creencias. Dado que Hume caracterizó mejor que nadie antes los rasgos de este modelo para explicar la acción, se le llama al modelo “humeano”, aunque pensadores anteriores a él, como Aristóteles o Hobbes, de algún modo también lo hayan sostenido; y muchos otros después también lo han defendido, como Elizabeth Anscombe, Donald Davidson, Bernard Williams, no cognoscitivistas en ética, muchos funcionalistas en filosofía de la mente, así como la mayoría de los teóricos de la decisión racional (Jon Elster o Richard Jeffrey pueden ser buenos ejemplos) o de la teoría de juegos. Dado que hoy en día se considera a la teoría humeana como la teoría estándar en la explicación de acciones, para muchos ésta es la teoría a vencer, y por ello se llama a la posición contraria “antihumeana”. Entre los antihumeanos, o racionalistas, encontramos a Kant y a los kantianos, con su afirmación de que la razón pura es práctica, pero también a muchos cognoscitivistas motivacionales que piensan que no siempre es necesaria la referencia a los deseos en la explicación de la acción, como Thomas Nagel, John McDowell y otros realistas morales influidos por ellos (de hecho, no es casual que el debate con-

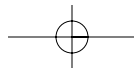


Filosofía de la acción

temporáneo realismo/antirrealismo en ética también encuentre buena parte de sus orígenes en Hume). 2) Un segundo ejemplo: Hume es uno de los primeros filósofos que explícitamente defienden una posición naturalista y causal de la acción (y de la naturaleza humana en general): con él claramente se vuelven a dividir las aguas entre aquellos que favorecen la idea de que los seres humanos somos parte de la naturaleza y nos podemos explicar básicamente con los mismos principios que rigen el orden natural –los principios de los que nos habla la ciencia–, y aquellos antinaturalistas que piensan que los seres humanos no podemos explicarnos en esos términos, sino que hay que apelar, por ejemplo, a un orden trascendental o a algún rasgo irreducible a fenómenos físicos o naturales. Para los primeros, por ejemplo, existe un continuo entre naturaleza y cultura, entre cuerpo y mente, para los segundos en cambio, hay una clara línea divisoria entre estos dos. Hume tiene un papel de honor dentro de la historia de esta discusión, y sus esfuerzos en favor del naturalismo sólo han tenido repercusión recientemente en la epistemología naturalizada o en la psicología evolucionista. En resumidas cuentas, Hume sigue hoy más vivo que nunca.

Estos dos ejemplos no han sido casuales: en este ensayo, mi discusión girará en torno a dos aspectos de la teoría de Hume, su naturalismo y su teoría de lo que hoy en día llamamos racionalidad práctica –a pesar de que él nunca usó estos términos, y en particular el último, “racionalidad práctica”, suena incluso contrario a la filosofía de Hume–. En la primera sección, expondré en términos generales el proyecto naturalista dentro del que se enmarca su teoría de la acción, así como su apelación a una teoría causal de la acción; creo que si no entendemos el marco general dentro del que se inscribe todo el proyecto humeano, será muy difícil entender muchas de las tesis que sostiene y de las conclusiones a las que llega. Desafortunadamente, debido a limitaciones de espacio, no he podido desarrollar las objeciones a una teoría naturalista de la acción y de la motivación como la de Hume. En la segunda sección examino aspectos de la teoría humeana de la motivación, de las pasiones, de la acción y de la racionalidad práctica en general. Advierto desde el principio que aunque muchos de estos temas colindan con aspectos de la filosofía moral de Hume, he preferido dejarlos de lado, a menos que haya sido necesario referirme a ellos para una mejor comprensión de la teoría de la acción de Hume. En la tercera sección analizaré la polémica entre humeanos y racionalistas y presentaré críticamente algunas de las objeciones que los racionalistas han formulado contra la teoría humeana. La discusión contemporánea sobre estos temas es amplísima, sin embargo, me centro en dos muy influyente críticas a la teoría humeana hechas por Thomas Nagel y por Christine Korsgaard. Termino con los argumentos que en favor de la teoría humeana de la motivación ha presentado Michael Smith.

No pretendo que este artículo sea una exposición puntual de todos los aspectos de la teoría de la acción de Hume; intencionalmente he dejado de lado algunos temas (particularmente el de la libertad de la voluntad) y otros tal vez no los he examinado con toda la atención que seguramente merecían. La filosofía de la acción y la psicología moral de Hume es muy rica y es difícil hacerle justicia en estas pocas páginas. De cualquier modo, las notas y la bibliografía refieren a textos que podrán ser de utilidad.

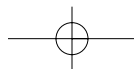


Naturalismo y racionalidad práctica en la teoría de Hume

El proyecto naturalista de Hume

Durante mucho tiempo se vio a Hume como a un filósofo meramente negativo: un escéptico que llevó a sus últimas consecuencias las tesis centrales del empirismo de Locke y Berkeley –y cuya grandeza residía en haber sido el preámbulo a la filosofía de Kant–. Si bien es cierto que Hume permite esta lectura, quedarse sólo con ella nos daría una visión muy sesgada de su filosofía. Sin la lectura positiva es difícil entender el proyecto de Hume; y cuesta trabajo ver por qué los intérpretes y críticos de Hume durante los siglos XVIII y XIX no intentaron hacer esta otra lectura, en clave naturalista, que inicia Norman Kemp Smith a principios del siglo XX y que continúan más recientemente filósofos como Barry Stroud o H.O. Mounce. El título y el subtítulo mismos de la más grande obra de Hume dan la pauta para hacer esta lectura: *Tratado de la naturaleza humana. Un intento por introducir el método experimental de razonamiento en temas morales*. Esto nos da una indicación bastante clara de lo que hemos de encontrar en el libro, y también del proyecto humeano en general. Hume nos propone un estudio de la naturaleza humana, tomando el término “naturaleza” en su sentido más estricto: los seres humanos somos parte de la naturaleza y podemos explicarnos en términos muy similares a como se explica el resto de la naturaleza. Los seres humanos no constituimos un *regnum inter regno* dentro de la naturaleza, sino que somos parte de ésta y, por ello, nos podemos explicar básicamente en los mismos términos en que explicamos otros fenómenos naturales. Las leyes de la gravitación se aplican a nosotros igual que se aplican a otros objetos en el mundo, y muy probablemente Hume nos hubiera dicho que los principios de la evolución se aplican a los seres humanos del mismo modo en que se aplican a otros seres vivos. De hecho, somos parte de la naturaleza tanto como lo son los animales, a quienes Hume dedica muchas de las secciones finales de las distintas partes del *Tratado*, haciéndonos ver que nos parecemos más a los animales de lo que ningún otro filósofo anteriormente había reconocido.

Como objetos naturales que somos, también constituimos parte del objeto de estudio de lo que en el siglo XVII se llamaba “filosofía natural”, y que hoy en día llamaríamos ciencias naturales, y que se oponía a la llamada “filosofía moral”. “Filosofía moral” debe entenderse en un sentido amplio, que incluye no sólo cuestiones éticas, sino todo el estudio de los seres humanos; a esto más tarde se le llamó “ciencias humanas” o “humanidades”. Para Hume, en el estudio de los seres humanos se pueden aplicar los mismos métodos que se utilizan en las ciencias naturales, como la física, la química y la biología; él intenta introducir el método experimental de razonamiento en el estudio de los seres humanos para hacer lo que él llamaba la “ciencia del hombre”. Ciertamente Hume no fue el primero en emprender tal empresa: el exitoso desarrollo de las ciencias naturales a partir del Renacimiento llevó a muchos filósofos a introducir principios científicos en el estudio de los seres humanos y de cuestiones sociales. Hobbes, por ejemplo, llegó a la convicción de que había que aplicar el método de las ciencias naturales, que habían progresado hasta el punto de transformar radicalmente nuestra concepción del universo, a las cuestiones sociales y políticas. Por ello pensó su teoría política bajo el modelo de la

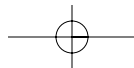


Filosofía de la acción

geometría. Y el mismo modelo también le sirvió a Spinoza para aplicar los principios de las ciencias naturales al estudio de las pasiones y las motivaciones humanas, que según él, se podían entender como las líneas y los ángulos de la geometría. Estos filósofos comparten con Hume no sólo la confianza en los métodos experimentales de la ciencia natural, sino también la convicción de que los seres humanos somos parte del reino natural y nos podemos explicar en los mismos términos que otras cosas en la naturaleza. Todos ellos, pues, son naturalistas, pero no solamente porque su objeto de estudio sea la naturaleza humana, que es algo que ya varios filósofos desde la Antigüedad habían hecho, sino por el método que emplean para estudiar a los seres humanos. Más específicamente, por naturalismo podemos entender el punto de vista de que, en un sentido importante, todo lo que hay es el mundo estudiado por las ciencias naturales. A este naturalismo sustantivo u ontológico, Hume le añade también un naturalismo metodológico: la filosofía debe proceder siguiendo los métodos ejemplificados por las ciencias naturales, y no por métodos apriorísticos o no empíricos.

Es conocida la afirmación de que Hume se proponía hacer en el ámbito de las ciencias humanas lo que ya Newton había hecho en el ámbito de la filosofía natural. La teoría newtoniana proporciona una explicación general de por qué las cosas en el mundo físico ocurren como ocurren; explica muchos y muy complicados sucesos con relativamente pocos principios generales. De manera similar, Hume quiere una teoría general de la naturaleza humana que explique por qué los seres humanos actúan, perciben, sienten, se emocionan y razonan como lo hacen. Su labor consiste en dar ese marco general dentro del cual se puedan explicar todos los aspectos de la naturaleza humana. Estos principios generales deben obtenerse por medio del “método experimental de razonamiento”, que consiste en sacar aquellas conclusiones que estén apoyadas en la experiencia, “mediante experimentos cuidadosos y exactos, así como por la observación de los efectos particulares que resulten de sus distintas circunstancias y situaciones”, según dice en la Introducción al *Tratado* (Intro. 8).¹ Hume quiere basar su ciencia del hombre en la experiencia empírica e, igual que Newton, se niega a basar esta ciencia en hipótesis y conjeturas que luego fueran tomadas por verdades ciertas. Y aunque tal vez no sea posible realizar experimentos en el campo de lo humano del mismo modo que en el del resto de la naturaleza, Hume piensa que por lo menos podemos observarnos a nosotros mismos y a los demás: “Debemos recoger nuestros experimentos en esta ciencia a partir de una observación cuidadosa de la vida humana, tomándolos tal como aparecen en el curso normal de la vida diaria y según el trato mutuo de los hombre en sociedad, en sus ocupaciones y placeres” (*T.* intro. 10).

Hume sigue a Newton no sólo en el método, sino también en la forma en que sigue el modelo atomista y mecanicista newtoniano y lo aplica al análisis de la mente humana. Según este modelo, los estados mentales, como las pasiones o las creencias, funcionan de modo independiente dentro del mecanismo mental –ya tendremos oportunidad de ver esto en la siguiente sección–. Hume también es newtoniano al proponer relativamente pocos principios generales que tendrán un amplio poder explicativo. Uno de estos principios generales es el principio de la causalidad, que es uno de los más íntimamen-



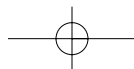
Naturalismo y racionalidad práctica en la teoría de Hume

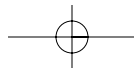
te ligados a la explicación científica. Si los seres humanos son parte del reino de la naturaleza, entonces también tienen que explicarse como parte del orden causal. Tiene que ser posible dar una explicación causal del pensamiento y de la acción humanos. Aquí es donde el naturalismo humeano se enfrenta a la tradición filosófica acerca de los seres humanos y su conducta.

La tradición filosófica anterior a Hume había negado que el pensamiento racional y el comportamiento humanos estuvieran sujetos al orden causal natural. El “espíritu” no podía estar sujeto a este orden ni era posible formular una ciencia sobre él. Una explicación de estos fenómenos en términos causales, también se pensaba (y se sigue pensando), es incompatible con la libertad y la responsabilidad que cotidianamente atribuimos a los seres humanos. Asimismo, tal explicación negaba la distinción entre éstos y el resto de los animales. La razón humana, si es efectivamente libre, no puede ser meramente parte del orden causal de la naturaleza, que es también el reino del determinismo. Es necesario que la razón humana esté más allá del orden causal natural y, por ende, más allá del alcance de la ciencia y su determinismo. Por ejemplo, Descartes, a pesar de todo su cientificismo, había propuesto una teoría de un sujeto racional separado en cuerpo y mente; el primero pertenecía al orden causal natural, la segunda no. Parecía necesario efectuar un movimiento teórico como éste para salvaguardar la libertad de la voluntad –incluso después de Hume, Kant y muchos otros harán un movimiento similar–. Para Hume, este “racionalismo” entra en conflicto con su proyecto naturalista. Los “sistemas y las hipótesis” de los más prominentes racionalistas, dice Hume, “han pervertido nuestro entendimiento natural cuando vemos que una teoría tan simple y tan obvia ha escapado durante tanto tiempo a los más elaborados escrutinios” (*E2* 9.1, p. 217).

La filosofía de Hume parte del supuesto de que todos los aspectos de la vida humana son explicables de modo naturalista. La mente y la razón no son la excepción, por eso Hume rechaza la imagen de un sujeto racional dividido. Pero Hume no se contenta sólo con criticar y desacreditar la concepción “racionalista” que ve a la mente y a la razón como separadas del orden causal natural, sino que va más allá e invierte la relación que la razón tradicionalmente había tenido con respecto a las pasiones y a nuestra naturaleza sujeta al orden causal. Como afirma Stroud, Hume “no solamente propone una teoría positiva que hace poco caso del papel de la razón; trata independientemente de mostrar que la razón no tiene en la vida humana, y que de hecho no puede tener, el papel que tradicionalmente se le ha concedido. Ésta es la parte de su programa que condujo a la interpretación que ve en él a un puro escéptico” (1995: 28). Pero la labor de Hume no es simplemente menoscabar las pretensiones que la razón tenía en las teorías racionalistas, es decir, su labor no es puramente escéptica, sino que la parte positiva de su programa consiste en buscar los “fundamentos de la razón” en la naturaleza humana. A ella se debe la inversión.

En su afán por naturalizar todo lo concerniente a lo humano, Hume naturaliza también a la razón. Dado que los seres humanos somos criaturas de instintos y sentimientos, la razón no puede estar en discordancia con ellos. Es más, se puede decir que la razón de algún modo surge de ellos.² Hume sostiene, por ejemplo, que no puede mostrarse





Filosofía de la acción

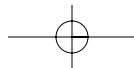
que ninguna de nuestras creencias o acciones sea racional en el sentido de la teoría tradicional racionalista. Ninguna de ellas puede justificarse *sólo* a través de la razón: el que creamos, juzguemos y actuemos también tiene que ver con el hecho de que la naturaleza nos ha determinado a hacerlo. “La naturaleza, por medio de una absoluta e incontrolable necesidad, nos ha determinado a realizar juicios exactamente igual que a respirar y a sentir”, dice Hume (*T.* 1.4.1.7). Para él, no adquirimos nuestras creencias de modo meramente racional, como sostenían los racionalistas, sino que la naturaleza nos ha determinado a creer y juzgar y, en última instancia, nos ha determinado a ser racionales. No sólo la manera en que se dan nuestras actitudes cognoscitivas, sino también el contenido de éstas está determinado por nuestra naturaleza, no por la razón; como afirma Terence Penelhum: “Hume ve nuestra naturaleza como creativa: al generar nuestras creencias fundamentales, les otorga significado a nuestras percepciones, pero es el instinto y no la razón la que lo hace” (1993: 124).

Un ejemplo de este modo naturalista de explicar la racionalidad lo constituye el razonamiento causal. Algunos filósofos racionalistas habían formulado teorías de la causalidad según las cuales en el razonamiento causal las relaciones causa-efecto eran descubiertas por la razón. Hume se muestra escéptico de estas teorías: causas y efectos son descubiertos, no por la razón, sino a través de la experiencia, nos dice. Desde un punto de vista racional, no hay nada en el concepto de una causa que nos permita inferir su efecto; causas y efectos son hechos o sucesos sin relación lógica entre sí; más bien los relacionamos a través de la experiencia; y es el hábito el que nos permite afirmar relaciones de conexión necesaria entre causas y efectos, no la razón.

El escepticismo ante el papel predominante de la razón constituye la fase negativa de la filosofía de Hume: el modelo explicativo de la naturaleza humana que hace a la razón prominente y dominante en el pensamiento y en la acción no es defendible y debe dar paso a un modelo naturalista. Según este modelo, la razón también tiene su origen en la naturaleza humana, pero sus pretensiones son más modestas. Tal vez podemos aquí ver a Hume como un precursor de las teorías que tratan de naturalizar la racionalidad y de ponerle límites.

No solamente trata Hume de naturalizar a la racionalidad teórica, es decir, aquella que tiene que ver con el origen y la justificación de nuestras creencias, sino también a la racionalidad práctica, aquella que tiene que ver con la capacidad humana de resolver las preguntas sobre lo que uno debe hacer, de cómo hay que actuar. Tradicionalmente, la racionalidad práctica se había explicado en términos de una voluntad entendida como el principio racional de la acción o, según Aristóteles, como “la apetencia que obra de conformidad con lo racional” (1982: 433a). Hume negó toda influencia de la razón sobre la voluntad así entendida: “Por voluntad no entiendo otra cosa que la impresión interna, sentida y consciente, que surge cuando producimos a sabiendas un nuevo movimiento de nuestro cuerpo o una nueva percepción de nuestra mente” (*T.* 2.3.1.2). La razón deja de tener aquí el papel central que había tenido tradicionalmente: no sólo no comanda a la voluntad, sino que se supedita a ella y a las pasiones: no es posible que nuestra racionalidad vaya en contra de nuestra propia naturaleza, de nuestros instintos y pasiones,



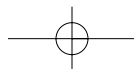


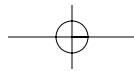
Naturalismo y racionalidad práctica en la teoría de Hume

sino que debe estar siempre en concordancia con ellos. Para Hume, son las pasiones, no la razón, “los motivos que influyen en la voluntad”, según reza el título de una sección del *Tratado*, en donde encontramos el famoso *dictum* humeano: “La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas” (T. 2.3.3.4). Esta perspectiva constituye una inversión radical de la dicotomía razón/pasión, no sólo en la concepción de la racionalidad práctica, sino en la explicación de la acción: la razón no guía nuestras pasiones y nuestra voluntad en general, sino que las sirve. La racionalidad tiene un carácter básicamente instrumental: no determina los fines de la acción, que son determinados por las pasiones, sino que simplemente determina los medios para satisfacerlas. Volveré a este concepto de racionalidad práctica más adelante.

Sólo quiero mencionar ahora otro aspecto del giro naturalista humeano: su teoría causal de la acción. No solamente la mente está sujeta al principio naturalista de causalidad, sino también las acciones. Los seres humanos y sus acciones son parte del mundo natural, por lo tanto, obedecen a los mismos principios que lo rigen y es necesario ponerlos en el entramado de relaciones propias del mundo natural: las relaciones causales. Muchos, antes y después de Hume, han rechazado teorías causales de la acción por distintos motivos, pero en particular sobre la base de que estas teorías ponen en entredicho las ideas de libertad de la voluntad y de responsabilidad moral, dado que implican no sólo determinismo, sino también la idea de que la acción está sujeta a regularidades y leyes. Ante estas objeciones, Hume sostiene una teoría compatibilista de la libertad, según la cual el hecho de que las acciones humanas estén siempre determinadas causalmente es compatible con la libertad de la voluntad y con la responsabilidad moral.³ Otra razón por la que los filósofos de la acción antes de Hume rechazaban la teoría causal de la acción era que de algún modo ésta implica la idea de regularidad. Hume no tiene reparos en sostener que las acciones de los seres humanos obedecen a ciertas regularidades, en afirmar, por ejemplo, que determinadas pasiones regularmente causan determinados tipos de acciones. Los seres humanos, al compartir la misma naturaleza, compartimos un conjunto básico de pasiones, y la conducta que de ellas resulta exhibe un buen grado de uniformidad. Es más, para poder explicar y en alguna medida predecir las acciones de la gente tenemos que suponer cierto grado de regularidad; también tenemos que presuponerla para orientar nuestras relaciones con otras personas. “Incluso los caracteres peculiares de un individuo ejercen una influencia uniforme; de lo contrario, nuestro trato con las personas y nuestra observación de su conducta jamás nos enseñaría sus inclinaciones ni nos serviría para orientar nuestra conducta con respecto a ellas” (EI 8.1.11, p. 66). La conducta humana, basada en una naturaleza común, muestra uniformidad, incluso a través de naciones y épocas.

Es universalmente admitido que hay una gran uniformidad en las acciones de los hombres de todas las naciones y épocas, y que la naturaleza humana permanece la misma en lo que respecta a sus principios y operaciones. Los mismos motivos han producido siempre las mismas acciones; los mismos acontecimientos se siguen de las mis-





Filosofía de la acción

mas causas. La ambición, la avaricia, el amor propio, la vanidad, la amistad, la generosidad, el espíritu cívico: estas pasiones, mezcladas en diferentes combinaciones y repartidas por la sociedad, han sido desde el principio del mundo, y siguen siendo, la fuente de toda acción y empresa que haya podido observarse en la humanidad. (*EI* 8.1.7, p. 65)⁴

Hume sostiene así una idea que es central a las teorías naturalistas hasta el día de hoy: que la naturaleza humana es la misma sin importar culturas o épocas, que hay una base natural que subyace a diferencias culturales; y que las causas de nuestras acciones han sido siempre similares. Para Hume estas causas son las pasiones, que también están sujetas a los mismos principios y regularidades que el resto de la naturaleza; según afirma en el párrafo con que concluye su *Disertación sobre las pasiones*: “...en la producción y conducta de las pasiones, hay un cierto mecanismo regular, que es susceptible de una disquisición exacta, igual que las leyes de la dinámica, óptica, hidrostática o de cualquier parte de la filosofía natural” (*P.*, 153).

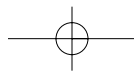
Éste es, a grandes rasgos, el trasfondo naturalista sobre el que Hume formula su teoría de la acción y de la razón práctica. Es necesario ahora ver sus partes específicas y sus detalles, es ahí donde encontraremos buena parte de la riqueza filosófica de la teoría de Hume. Quiero analizar a continuación algunos aspectos centrales de su teoría de la racionalidad práctica –teniendo en cuenta, de nuevo, que Hume no emplea este término para referirse a los procesos mentales que dan lugar a la acción–.

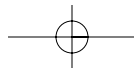
Acción y racionalidad práctica

Hume invierte la dicotomía con la que las teorías anteriores habían caracterizado a la racionalidad práctica, y hace a la razón depender de las pasiones; pero aunque invierte la dicotomía tradicional, sigue manteniendo la división tajante que ya antes muchos filósofos habían hecho entre estas dos, pero da sus propias razones para mantener la división entre estas dos facultades de la mente.

Siguiendo el modelo newtoniano, Hume concibe a los estados mentales, como las pasiones, los deseos o las creencias, como átomos o corpúsculos que interactúan dentro del complejo mecanismo de la mente –y en vez de un principio de gravitación, postula un principio de asociación–. Estos estados mentales se agrupan en dos grandes departamentos o “provincias” en que podemos dividir a la mente: la razón y las pasiones, cuyas naturalezas son radicalmente distintas. Empecemos analizando la forma en que Hume caracteriza a las pasiones, primero, para ver luego su caracterización de la razón y de cómo interactúan estas dos provincias.

En la teoría humeana, las pasiones son las verdaderas causas de acciones y son aquello que mueve la voluntad. Las pasiones son “impresiones secundarias” que proceden de alguna impresión original, como “las impresiones de los sentidos, y todos los dolores y placeres corporales” (*T.* 2.1.1.1). Más adelante en el *Tratado* Hume nos dice que una





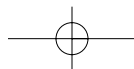
Naturalismo y racionalidad práctica en la teoría de Hume

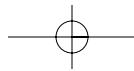
pasión es “una violenta y sensible emoción de la mente, producida cuando se presenta un bien o un mal, o cualquier objeto que por la constitución original de nuestras facultades sea apropiado para excitar un apetito” (T. 2.3.8.13). Una pasión, pues, consiste en una excitación de nuestra mente causada por impresiones sensoriales de dolor y placer, que son las que, a fin de cuentas, nos van a mover a actuar. En otras palabras, Hume se compromete con una posición fuertemente fenomenológica de las pasiones. Posteriormente, Hume nos ofrece distintas clasificaciones de las pasiones: por ejemplo, distingue, según su fuerza o intensidad, entre pasiones serenas (como el sentimiento de belleza) y violentas (amor, odio, tristeza, alegría, etc.); también distingue pasiones directas e indirectas, según sean originadas mediata o inmediatamente por el bien o el mal, por el dolor o el placer (miedo, aversión, esperanza, etc.). Pero más allá de clasificaciones, hay que subrayar que las pasiones, sean del tipo que sean, son impresiones que se caracterizan por la influencia que ejercen sobre la voluntad, ellas la mueven, y en última instancia, son las causas que mueven a la acción. Las pasiones son propensiones o aversiones naturales, fuerzas causales que nos empujan a actuar.

Son las pasiones, no la razón, las que nos motivan. En el *Tratado*, Hume explícitamente se opone a las filosofías, antiguas y modernas, que afirman la primacía de la razón sobre la pasión al influir la voluntad para la acción.

La eternidad, invariabilidad y origen divino de la primera [la razón] han sido presentadas para hacerla más ventajosa, mientras que se ha insistido fuertemente en la ceguera, inconstancia y falsedad de la segunda [la pasión]. A fin de mostrar la falacia de toda esta filosofía, intentaré probar, *primero*: que la razón no puede ser nunca motivo de una acción de la voluntad; *segundo*: que la razón no puede oponerse nunca a la pasión en lo concerniente a la dirección de la voluntad. (T. 2.3.3.1)

Contra lo que afirmaban los filósofos anteriores, Hume niega no sólo el origen divino de la razón (argumentando en favor de su origen natural), sino también que la razón provea *por sí sola* la motivación de ninguna acción voluntaria. Pero Hume da un paso más allá y nos dice que la razón no puede oponerse a la pasión, que es quien provee la fuerza motivadora; su función es meramente servir a la pasión. He subrayado el “por sí sola” porque esto es lo que caracteriza a la teoría humeana de la motivación, y porque es importante entender las intenciones de Hume al respecto: la idea no es que la razón no tenga ningún papel en la motivación de la acción, sino que por sí misma no es capaz de motivar ninguna acción, es decir, sin la intervención de las pasiones. La motivación de una acción siempre necesita de ambos componentes: pasión y razón. No basta con la mera razón, como sostuvieron muchos racionalistas antes y después de Hume –Kant, entre los más notables, pero también muchos racionalistas contemporáneos–. Esta tesis no es exclusiva de Hume, ya Aristóteles la había formulado al afirmar que “nunca se considera que el intelecto produzca movimiento sin el deseo” (1982: 433a). Sin embargo, lo que caracteriza a Hume es la afirmación de la primacía de la pasión sobre la razón, del deseo sobre el intelecto. Estas dos tesis constituyen la teoría humeana de la motivación.





Filosofía de la acción

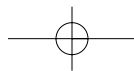
Pero, ¿cuáles son las pruebas que presenta Hume para apoyar la idea de que la razón no puede nunca ser motivo de una acción de la voluntad? Es necesario aquí ver la concepción humeana de la razón.

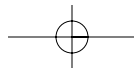
Para Hume, mientras que las pasiones son “existencias originales”, como lo puede ser cualquier objeto en la naturaleza, o mejor, “modificaciones de existencia”, la razón tiene una “cualidad representacional”, es decir, es una copia de hechos en el mundo, de existencias originales. En la medida en que la razón represente estos hechos será verdadera, y si no los representa será falsa. Hume tiene una concepción representacionista de la razón y de la verdad en la que éstas aparecen, usando la frase de Rorty, como espejos de la naturaleza. Pero la verdad no solamente consiste en que la razón se corresponda con hechos reales, sino también en un acuerdo con “relaciones reales de ideas” (como es el razonamiento abstracto matemático o demostrativo). La razón tiene en Hume una función meramente cognoscitiva: el descubrimiento de la verdad, que puede consistir en un acuerdo de ideas, que representa un tipo de razonamiento apriorístico como el de la lógica o la matemática, o en descubrir cómo es el mundo y ajustarse a él, esto último entendido en un sentido puramente representacionista, en el cual la función de la razón es la de representar adecuadamente a la realidad. En palabras de Hume:

La razón consiste en el descubrimiento de la verdad o la falsedad. La verdad o la falsedad consisten a su vez en un acuerdo o desacuerdo con relaciones *reales* de ideas, o con la existencia y los hechos *reales*. Por consiguiente, todo lo que no sea susceptible de tal acuerdo o desacuerdo es incapaz de ser verdadero o falso, y en ningún caso puede ser objeto de nuestra razón. Ahora bien, es evidente que nuestras pasiones, voliciones y acciones son incapaces de tal acuerdo o desacuerdo, en cuanto que son hechos y realidades originales completos en sí mismos, sin implicar referencia alguna a otras pasiones, voliciones y acciones. Es imposible, por consiguiente, que puedan ser considerados verdaderos o falsos, contrarios o conformes a la razón. (T. 3.1.1.9)

La naturaleza de las pasiones es muy diferente. Las pasiones no tienen una “cualidad representacional”, no son copias del mundo ni se rigen por criterios de verdad o falsedad. Los deseos, el orgullo, el odio o los apetitos no son –en sentido estricto– verdaderos o falsos; a diferencia de las creencias, no tienen valores de verdad, y por lo mismo, no tienen una función cognoscitiva. Las pasiones son “existencias originales” que no tienen ninguna “cualidad representativa”.

Una pasión es una existencia original o, si se quiere, una modificación de existencia, y no contiene ninguna cualidad representativa que la haga copia de otra existencia o modificación. Cuando estoy encolerizado, yo poseo realmente la pasión, y en esa emoción no tengo una mayor referencia a algún otro objeto que cuando estoy sediento, enfermo o tengo más de cinco pies de alto. Es imposible, por tanto, que a esta pasión se puedan oponer la verdad y la razón, o que sea contradictoria con ellas, pues esta contradicción consiste en el desacuerdo de ideas, consideradas como copias, con los objetos que representan. (T. 2.3.3.5)





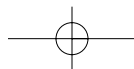
Naturalismo y racionalidad práctica en la teoría de Hume

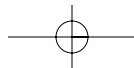
Las pasiones y la razón son dos provincias de la mente de naturalezas y funciones completamente distintas: mientras la primera tiene una cualidad motivacional –es una modificación de existencia–, la segunda tiene una representativa y cognoscitiva. Mientras que la pasión nos mueve a la acción, la razón toma prestada su fuerza motivadora de la pasión, porque por sí misma es motivacionalmente inerte, dada su naturaleza representativa y no dinámica. Para producir una acción de la voluntad –una acción intencional–, la razón debe ir asociada con una pasión: su función en la motivación es la de guiar y proveer la información necesaria para satisfacer a la pasión. Las acciones son modificaciones de existencia, por ello mismo revelan la presencia de pasiones.

Hume es escéptico acerca del papel motivacional de la razón: no hay nada en la naturaleza de la razón que pueda hacer que tenga la fuerza motivadora que la pasión tiene; la razón no puede generar ningún tipo de pasiones o motivos ni puede oponerse a ellos. Las relaciones abstractas de ideas, como las de la lógica o las matemáticas, no dan lugar a ningún motivo, no producen conclusiones acerca de la acción. Lo mismo sucede con las relaciones con hechos reales, a menos que exista un motivo previo en ese caso, es decir, si “esperamos de algún objeto dolor o placer”. El mero descubrimiento racional entre relaciones de ideas u objetos no provoca, por sí mismo, ninguna acción de la voluntad.

Por otro lado, las pasiones necesitan de la presencia de la información provista por la razón para verse satisfechas. Por sí solas tampoco motivan acciones de la voluntad. En otras palabras, la motivación tiene su fuente en la presencia de ambos componentes: de una pasión y de la razón instrumental. Si no hubiera pasiones que servir, nunca nos veríamos movidos a hacer nada, porque la razón por sí misma no tiene ningún poder motivador. La razón tiene sólo un papel instrumental en la motivación; no tiene ningún papel en la determinación de los objetos de nuestras pasiones. La racionalidad práctica, según la teoría humeana, es racionalidad instrumental.⁵

Dado que razón y pasión se mueven en niveles distintos, la razón no puede influir en la pasión al determinar sus fines. La pasión está aislada de la razón, esta última no tiene ninguna influencia sobre la pasión, es por ello que no podemos hablar de la pasión en términos de irracionalidad. Las pasiones están más allá del alcance de la racionalidad. Sin embargo, Hume admite dos casos en los que podemos decir que las pasiones son irracionales, y es sólo si éstas están acompañadas por juicios. Uno de ellos es cuando una pasión “está basada en la suposición de la existencia de objetos que en realidad no existen”: por ejemplo, te enoja que tu vecino esté contando chismes de ti, pero en realidad está hablando de otra persona. La pasión estaba basada en una creencia falsa, y eso es lo que la hace irracional. En segundo lugar, cuando “los medios son insuficientes para el fin previsto y nos engañamos nosotros mismos en nuestro juicio de causas y efectos” (*T.* 2.3.3.6). En realidad, basamos nuestra acción sobre una creencia falsa acerca de relaciones causales. Tal vez en estos dos casos sea un tanto excesivo hablar de irracionalidad, dado que, en el primer caso, conclusiones que sacamos de premisas equivocadas no son irracionales. En el segundo, la pasión sería irracional si supiéramos la verdad acerca de las relaciones causales relevantes y aun así escogiéramos medios insuficientes (*cf.* Korsgaard, 1986: 11-12). Ninguno de éstos es un caso de verdadera irracionalidad. Aquí





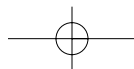
Filosofía de la acción

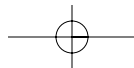
habría que reformular completamente la doctrina humeana si queremos hablar de pasiones racionalmente adecuadas o inadecuadas.

Si traducimos los términos que usa Hume a una terminología contemporánea, en lugar de hablar de pasiones, hablaríamos de estados conativos, cuyos ejemplares principales son los deseos, y en lugar de hablar de razón, hablaríamos de estados cognoscitivos, cuyos exponentes principales son las creencias.⁶ (De hecho, hoy en día muchos se refieren a la teoría humeana como el “modelo de deseos y creencias” [*belief-desire model*], dado que es un modelo que afirma la necesidad de atribuir necesariamente ambos estados para la explicación de acciones intencionales.) En estos términos, podríamos resumir la tesis humeana diciendo que cualquier descripción completa de la motivación tiene que hacer referencia a creencias y deseos, pero reconociendo que la fuerza motivadora básica proviene siempre de los deseos. Las razones motivadoras para la acción son siempre dependientes de los deseos: los deseos no dependen de otras consideraciones racionales, no son conclusiones de ningún proceso de razonamiento práctico, sino siempre su punto de partida.

La teoría humeana descansa en una concepción esencialmente empirista de la motivación y los deseos, según la cual los deseos son disposiciones a la acción —típicamente ligadas al dolor y al placer—, estados psicológicos dinámicos que nos empujan a la acción, y con respecto a los cuales somos en última instancia pasivos.⁷ En la teoría humeana, los deseos son disposiciones a actuar de modo que produzcamos el estado de cosas deseado, y que “surgen frecuentemente de un impulso natural o instinto, enteramente inexplicable” (*T. 2.3.9.8*).⁸ No sólo en Hume, sino en buena parte de la tradición empirista, los deseos son fuerzas primitivas que poseen a los agentes, y ante los cuales éstos son pasivos y no tienen control racional (de ahí el término “pasiones”), porque los deseos no son susceptibles de ser modificados por nuestras creencias ni por ninguna clase de argumentación racional. Se ha llamado a este modelo de explicación de los deseos el modelo de “poderes activos” o de “fuerzas ciegas”.⁹ De acuerdo con este modelo, los agentes son movidos por estas fuerzas como marionetas, y la razón no interviene de ningún modo para determinarlos o influir en ellos. Si aceptamos esta idea, el concepto de lo que es un agente pierde mucho de su significado, puesto que éste no actúa realmente, sino que los motivos actúan sobre él; como dijo un contemporáneo de Hume, el filósofo escocés Thomas Reid, al referirse a esta teoría: “Al agente no le queda sino aceptar que los motivos actúan sobre él, dado que el balance depende de los pesos. El axioma supone que el agente no actúa, sino que se actúa sobre él; y de esta suposición se concluye que no actúa” (Reid, 1969: 278).

Bajo esta visión empirista de los deseos, éstos son estados mentales que no dependen de ningún proceso inferencial de pensamiento (en ese sentido, podemos decir que son parte de lo que Sellars llamaba el “mito de lo dado”¹⁰). Dada la diferente naturaleza de las creencias y los deseos en la teoría humeana, estos últimos son inaccesibles a la razón. Los deseos están semántica y causalmente aislados de la razón: puesto que no son copias o representaciones de nada, no pueden ser verdaderos o falsos, por lo tanto no pueden ser contrarios a la razón. A esta idea se le ha llamado la “doctrina del aislamien-





Naturalismo y racionalidad práctica en la teoría de Hume

to” de la razón y la pasión en Hume (Platts, 1988). La razón también es impotente para oponerse, causar o motivar ninguna pasión o acción, dadas sus muy diferentes naturalezas. La racionalidad no tiene que ver con la determinación de los objetos de nuestros deseos; como dijo Hume, “no es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo” (T. 2.3.3.6). La deliberación racional, podríamos parafrasear a Aristóteles, no es de fines, no es de deseos, sino de medios. Los deseos no están sujetos a ningún tipo de modificación o crítica racional, son límites a la argumentación racional.

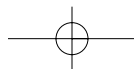
Críticas a la teoría: humeanos vs. Racionalistas

Hume propuso su teoría de la racionalidad práctica y de la acción como una respuesta crítica al racionalismo prevaeciente en la filosofía de su época, pero también de épocas anteriores. Sin embargo, como frecuentemente sucede en filosofía, sus argumentos estaban lejos de poner un punto final a la discusión con el racionalismo: la reacción casi inmediata por parte de los racionalistas fue tratar de enfrentar la posición humeana. Se le vio con sospechas por varios motivos: por su escepticismo con respecto a las funciones y alcances de la razón y a su incapacidad para influir sobre acciones de la voluntad, pero también porque, a nivel de la filosofía moral, se pensó que su teoría conducía al subjetivismo moral.

Hume argumentó que la pasión, el instinto y los sentimientos tienen autoridad en la moralidad, no la razón. Dado que esas actitudes están, por así decirlo, “seltas”, en tanto que no están sujetas a constricción racional alguna, y difieren de sujeto en sujeto, los juicios morales que las expresan no pueden ser sino un mero reflejo de esa subjetividad. Puesto que los juicios morales para Hume no son estados cognoscitivos, no son aprehensiones de verdad moral alguna. La moralidad no es una cuestión de hecho o de verdad, dice Hume en un tono que hoy calificaríamos de no cognoscitivista, “tampoco consiste la moralidad en ninguna *cuestión de hecho* que pueda ser descubierta por el entendimiento”. La moralidad no es una cuestión de verdades fácticas, sino de sentimientos:

Sea el caso de una acción reconocidamente viciosa: el asesinato intencionado, por ejemplo. Examinadlo desde todos los puntos de vista posibles, a ver si podéis encontrar esa cuestión de hecho o existencia a que llamáis *vicio*... Nunca podréis descubrirlo hasta el momento en que dirijáis la reflexión a vuestro propio pecho y encontréis allí un sentimiento de desaprobación que en vosotros se levanta contra esa acción. He aquí una cuestión de hecho: pero es objeto del sentimiento, no de la razón. (T. 3.1.1.26)

De estas líneas muchos han desprendido una posición subjetivista en ética, por lo menos así fue como lo vieron muchos críticos racionalistas de Hume, y, de hecho, es una lectura estándar de la teoría humeana hasta nuestros días. El subjetivismo ético es la idea de que nuestras opiniones morales están basadas en nuestros sentimientos y nada más.



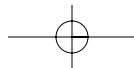
Filosofía de la acción

Tal vez sea la posición que se siga de la escuela del *moral sense* a la que se adhirió Hume. No obstante, estos críticos han olvidado que el elemento naturalista, que le da una base uniforme, regular y compartida a nuestras pasiones, instintos y sentimientos, aminora el factor de subjetividad moral que se le suele achacar a Hume. Pero ésa no es la lectura que ha prevalecido, sino más bien la que deriva subjetivismo de su escepticismo sobre el papel de la razón y su ensalzamiento de las pasiones y los sentimientos.

Para sus críticos racionalistas, se hacía necesario volver a establecer el papel dominante de la razón en cuestiones morales, ya fuera instaurando a la razón como legisladora de leyes morales universales, ya como vía de acceso a hechos o realidades morales, pues ambas vías son caminos que conducen a la objetividad moral. La objetividad es el tema de fondo en la disputa de los racionalistas con Hume. También era necesario volver a establecer el papel dominante de la razón en la motivación de acciones (por lo menos en lo que se refiere a acciones morales) o, como lo puso Kant, había que mostrar que la razón pura es práctica. No es suficiente que la razón nos muestre verdades morales objetivas (ya sean verdades fácticas o verdades de razón), es también necesario que la razón sea capaz de movernos a actuar conforme a esas verdades. Las razones que hacen una acción correcta constituyen las razones, y los motivos, para hacerla. El racionalismo, entonces, aceptó el reto de Hume.

El enfoque racionalista sobre la razón práctica, como el de Kant, se basa en la idea de que la razón pura tiene un papel básico en la explicación de acciones intencionales, es decir, la razón pura puede motivar por sí misma acciones de la voluntad, independientemente de nuestras inclinaciones empíricas, pasiones y deseos. Kant pensaba que una condición para la objetividad de la moralidad y la autonomía es que nuestras motivaciones morales estén libres de inclinaciones empíricas y deseos, ya que éstos introducen un elemento de subjetividad en nuestras motivaciones, y también, como factores causales que son, determinan empíricamente nuestra conducta, negando la posibilidad de autonomía moral. Además, Kant compartía con su época una visión hedonista y egoísta de los deseos y las inclinaciones empíricas.¹¹ Aceptar su inclusión en el ámbito de la motivación moral equivaldría a negar la posibilidad misma de la moralidad: si nuestras motivaciones están determinadas empíricamente, si éstas son siempre subjetivas, hedonistas y egoístas, entonces la moralidad es una ilusión, dado que todo lo que hacemos lo hacemos siguiendo nuestro propio interés y no la fuerza de las razones morales. Es crucial para Kant que la razón pura sea práctica, es decir, que la razón sea capaz de motivarnos por sí sola, con independencia de deseos e inclinaciones. Asimismo, la razón nos va a garantizar la objetividad de la moralidad: si ésta se basara en nuestros deseos e inclinaciones, sería completamente subjetiva; la razón, que es una y la misma para todos los seres racionales, provee una fundamentación objetiva y universal a la moralidad.

Desde Kant, muchos filósofos se han preocupado por darle una base objetiva y universal a la moralidad y han visto en la razón un modo de alcanzar esta objetividad. Pero no todos los racionalistas son kantianos: muchos han diferido de Kant en cuanto a basar la moralidad en la racionalidad –tal vez haya que buscar esa objetividad en algún tipo de hechos o propiedades morales, han sugerido otros filósofos– sin embargo, estos otros



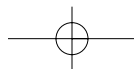
Naturalismo y racionalidad práctica en la teoría de Hume

racionalistas han mantenido una preocupación por el carácter objetivo de la moralidad (de nuevo, ésta es la marca distintiva del racionalismo), y han aceptado que la razón debe tener un papel activo en la determinación de nuestros fines y en la motivación para actuar. Aunque todos los racionalistas piensan que la razón, y no los sentimientos, los deseos o las pasiones, está a la base de la moralidad y de cualquier proceso de deliberación práctica, tal vez convendría aquí hacer la distinción entre dos tipos de racionalistas: (i) los *racionalistas kantianos*, que sostienen que la razón tiene una función *legislativa* (y *motivacional*) y que provee leyes universales que son garantes de objetividad, y que los procesos de racionalidad práctica no tienen que hacer referencia a deseos (por lo menos en lo que se refiere a la motivación moral); y (ii) los *racionalistas cognoscitivistas*, que sostienen que la razón tiene una función *cognoscitiva* (y *motivacional*) y que nos da acceso a verdades morales que típica, aunque no necesariamente, tienen que ver con algún tipo de hecho o realidad moral; estos cognoscitivistas usualmente optan por mantener la referencia a deseos, siempre y cuando éstos se entiendan en términos cognoscitivos (o por lo menos algunos de ellos).¹² Los primeros, en cambio, han tendido a subestimar, o más radicalmente, a erradicar a los deseos del ámbito de la motivación moral. Ambos tipos de racionalismo, empero, tienen a la objetividad moral como su meta, a pesar de que la fundamentan en cosas distintas; también ambos coinciden en que la razón puede tener *por sí sola* un rol motivacional al dar lugar a acciones intencionales. Típicamente, ambos tipos de racionalismo le reprochan a la teoría de la acción de Hume por lo menos tres cosas:

1. Su concepto de los deseos como estados racionalmente “suelos”, es decir, sin ningún tipo de restricción racional
2. Su concepto de la razón, o más concretamente, de los estados cognoscitivos como las creencias, como motivacionalmente inertes
3. La naturaleza afectiva o conativa, no cognoscitiva, de los juicios morales

Usualmente, los racionalistas han enfrentado estas afirmaciones argumentando 1) que los deseos están o pueden estar sujetos al poder de la razón y a ciertas restricciones racionales (reconociendo muchas veces que hay deseos que irremediablemente están más allá de la sujeción a la razón); 2) que cierto tipo de consideraciones racionales o estados cognoscitivos tienen la capacidad de motivar, por sí solos, deseos y acciones intencionales, cosa que está íntimamente ligada a 3) los juicios morales tienen una naturaleza cognoscitiva; estos juicios normativos, y no cualquier creencia fáctica, se nos dice, tienen una capacidad motivacional.¹³

Típicamente, los racionalistas kantianos han aceptado buena parte de la concepción humeana de los deseos y las inclinaciones empíricas y, por ese mismo motivo, han optado por su expulsión del campo de la motivación moral para salvaguardar la pureza de las acciones morales; los racionalistas cognoscitivistas, en cambio, han optado por otras estrategias para enfrentar el reto humeano. Su estrategia ha consistido en cuestionar el concepto humeano de deseos. De hecho, buena parte del debate entre humeanos y racio-



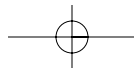
Filosofía de la acción

nalistas se ha centrado en la discusión acerca de si la motivación requiere de la presencia de deseos y acerca de cómo deben éstos ser entendidos: si como estados “suelos”, como afirma Hume, como estados sujetos a constricciones racionales, o bien como estados que pueden reducirse a estados cognoscitivos.

A medio camino entre la posición kantiana y la cognoscitivista, se encuentra la teoría racionalista de la motivación de Thomas Nagel. Él argumenta explícitamente en contra del humeanismo que los deseos no están “suelos” y que están sujetos a constricciones racionales: así como hay exigencias racionales sobre el pensamiento, hay exigencias racionales sobre la acción y sobre los deseos (*cf.* 1970: 3). Hay principios de racionalidad que establecen condiciones racionales sobre nuestros deseos y acciones, el altruismo y la prudencia figuran entre ellos, y tienen un papel central en la determinación de nuestros fines y en la motivación para actuar. Estos principios determinan también nuestros deseos. Nagel se da entonces a la tarea de formular una teoría de los deseos diferente de la humeana: una teoría en la que los deseos (o por lo menos cierto tipo de deseos) sean susceptibles de ser influidos por principios racionales.

Contra Hume, Nagel argumenta que el conocimiento de principios morales y prudenciales representa una fuente de motivación y que aceptar las razones que justifican uno de estos principios es estar a favor o en contra de algo, en otras palabras, equivale a estar motivado para actuar de alguna manera –se ha llamado a ésta la tesis internista de la motivación–. La adscripción de un deseo para esta clase de acciones sería secundaria –dado que el deseo estaría motivado por nuestras consideraciones racionales– o incluso podría no llegar a ser necesaria. La fuente primaria de motivación viene de nuestro conocimiento de un principio racional y de nuestra aceptación del mismo. Podríamos resumir las premisas básicas de la posición racionalista del siguiente modo: 1) un principio racional obliga a los agentes que conocen ese principio; 2) estos principios racionales nos obligan en tanto que somos racionales; y 3) aceptar un principio racional significa estar de algún modo motivado a actuar de acuerdo con ese principio (lo que no significa que las consideraciones racionales siempre tengan éxito motivándonos –puede haber casos de debilidad de la voluntad–, pero de nuevo, ellas nos motivan en tanto que somos racionales [*cf.* Korsgaard, 1986: 15]). Si el racionalista tiene razón en estos puntos, eso mostraría la falsedad de la tesis humeana.

Como parte de su estrategia argumentativa, Nagel marca una distinción entre dos clases de deseos: motivados e inmotivados. Los segundos son deseos que simplemente nos asaltan, que vienen a nosotros sin ninguna invitación, como los apetitos y los impulsos –éstos son los deseos humeanos–. Tales deseos tienen una explicación, pero no en términos de las razones del agente, sino, por ejemplo, en términos meramente causales (fisiológicos, psicológicos, etc.). A diferencia de éstos, los deseos motivados son deseos que el agente tiene a través del reconocimiento de que hay una razón para perseguir el objeto de su deseo. Deseos, por ejemplo, a los que se arriba “por decisión y tras deliberación”; deseos para los cuales podemos dar una explicación racional.¹⁴ A diferencia del humeano, Nagel no trata todos los deseos de la misma manera, y toma a los deseos derivados de consideraciones racionales como motivados por las razones que nos dan tales



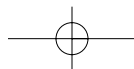
Naturalismo y racionalidad práctica en la teoría de Hume

consideraciones, al punto que podríamos prescindir de la apelación al deseo en nuestra explicación de la acción.

La petición de que un deseo subyace a todo acto es verdadera sólo si se considera que los deseos incluyen tanto los deseos motivados como los inmotivados, y es verdadera sólo en el sentido de que *cualquiera* que sea la motivación para que alguien persiga intencionalmente un propósito, deviene *ipso facto* en virtud de su prosecución, apropiada para atribuir a él un deseo de tal propósito. Pero si el deseo es motivado, su explicación será idéntica a la explicación de su prosecución, y no es de ninguna manera obvio que un deseo deba entrar en esta explicación ulterior. (Nagel, 1970: 29)

El que la explicación de un deseo pueda ser la explicación del propósito del agente significa que algo más que sus deseos, es decir, consideraciones racionales, pueden contar como explicaciones de la motivación. Esto es algo que explícitamente va en contra de la tesis de Hume de que la razón, por sí sola, es motivacionalmente inerte y no influye sobre acciones de la voluntad. Pero aquí podríamos preguntar, en nombre del humeano: si las consideraciones racionales pueden tener un rol motivacional y la carga de la explicación está en estas consideraciones, ¿por qué deberíamos mantener a los deseos dentro de este cuadro? ¿Por qué insiste Nagel en atribuir un deseo al agente incluso en casos en los que la carga explicativa está en las consideraciones racionales y éstas supuestamente están haciendo todo el trabajo motivacional? ¿Qué sentido tiene plantear la idea de deseos motivados, si lo que a fin de cuentas está motivando son las consideraciones racionales? Se podría inferir, de lo que nos dice Nagel, que podemos deshacernos de los deseos en el caso de la conducta prudencial y altruista (o moral).¹⁵

Contra la afirmación del humeano, Nagel rechaza que toda motivación esté fundada básicamente en deseos, y trata de mostrar que hay tipos de motivación (la prudencial y la moral) que pueden ser mejor entendidos si pensamos que tienen consideraciones racionales a la base. Con este objetivo, nos ofrece una teoría de la motivación prudencial como un modelo en cuyos términos puede entenderse la motivación moral. En su teoría, la razón es la fuente de la motivación, excepto en el caso de los deseos inmotivados. Para decidir qué hacer, uno se pregunta qué razones tiene; algunas de estas razones pueden derivar de deseos presentes, algunas no. Pensemos en el ejemplo de alguien que compra víveres para sí mismo incluso a pesar de que en el presente no tiene hambre, pero sabe que va a tenerla después. Esta persona compra víveres porque sabe que va a tener hambre en el futuro. Él supone que su deseo futuro le va a dar una razón para comprar ahora. Nagel argumenta que la teoría humeana no es capaz de manejar un caso como éste de motivación prudencial sobre el propio futuro. Un deseo futuro no puede darle al agente una razón para hacer algo ahora. Para la teoría humeana, las creencias mantenidas en el presente acerca del propio bienestar futuro pueden sólo motivarlo a uno a actuar en el presente si también hay un deseo correspondiente al tiempo de promover el propio bienestar futuro. Pero en la concepción de Nagel, uno puede tener una razón para hacer algo que no derive de ningún deseo que uno tenga en el presente. Es de hecho un



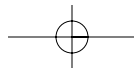
Filosofía de la acción

principio de racionalidad práctica, nos dice, el que si alguien sabe que va a tener un deseo en el futuro, esa persona tenga una razón ahora para hacer algo que la llevará a la satisfacción de ese deseo futuro, sin importar cuáles sean sus deseos presentes. Anticipando la objeción humeana, Nagel argumenta que incluso si uno tiene un deseo presente de satisfacer deseos futuros, el primero no es un deseo inmotivado, y su poder motivacional descansa no en alguna característica fenomenológica o en alguna función corporal transitoria, sino en la manera en que nos concebimos a nosotros mismo a través del tiempo, en nuestra identidad personal y en la naturaleza de la razón misma. De hecho, sería irracional no tener esta clase de deseos acerca del propio futuro o que no nos importara, sabiendo que en el futuro vamos a tener ciertos deseos y nos va a importar.

Nagel presenta argumentos similares a los del caso de la prudencia para el del altruismo: así como nuestros deseos futuros nos pueden dar una razón presente para actuar, los deseos dirigidos hacia otras personas también nos pueden dar razones para actuar. El altruismo impone exigencias racionales sobre nuestras acciones y nuestros deseos. Esto sería un problema para el humeano: el altruismo no sería una exigencia racional sobre la acción. Los deseos e intereses de otras personas pueden darme razones para hacer cosas sólo si tengo un deseo previo de que los deseos de otras personas sean satisfechos. Pero para Nagel, esto obviamente no es un deseo básico no motivado, éste es un deseo motivado por nuestro reconocimiento de la realidad de otros, y por la capacidad de verse a uno mismo como un individuo entre otros.

Los argumentos de Nagel constituyen, sin duda, una de las defensas contemporáneas mejor armadas en favor de la posición racionalista y explícitamente en contra de la teoría humeana de la motivación. Al mostrar que hay constricciones racionales sobre nuestros deseos y acciones, y que los deseos no son todos del mismo tipo, Nagel ya está negando la tesis humeana de que los deseos no pueden ser contrarios a la razón, dadas sus muy diferentes naturalezas. Al mismo tiempo está negando la idea de que la razón es motivacionalmente inerte: según él, consideraciones racionales pueden motivar deseos y, en última instancia, acciones intencionales. Si Nagel tiene razón en su concepción de los deseos y de las creencias, entonces podríamos afirmar que la teoría humeana resulta incompleta, si no es que falsa.

Otra línea de argumentación racionalista en contra de las tesis de Hume proviene de la defensa de la posición kantiana de Christine Korsgaard. En "Skepticism about Practical Reason", Korsgaard presenta algunos argumentos en contra del escepticismo humeano sobre la posibilidad de la razón práctica, o sea, en contra de las "dudas acerca de la medida en la que la acción humana es o puede ser dirigida por la razón" (1986: 5). Más precisamente, Korsgaard distingue entre dos tipos de escepticismo: (a) el escepticismo del contenido, que duda acerca de la relación de consideraciones racionales en las actividades de deliberación y decisión y de si principios formales tienen algún contenido y pueden dar una guía sustantiva a la decisión y la acción, y (b) el escepticismo de la motivación, que duda acerca del alcance de la razón como un motivo. Hume es un escéptico acerca de la razón práctica en ambos sentidos. Hume tiene ya una opinión acerca del contenido de principios racionales: la razón consiste en el descubrimiento de la verdad



Naturalismo y racionalidad práctica en la teoría de Hume

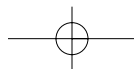
y la falsedad, también tiene un papel en el razonamiento matemático y demostrativo y es capaz de determinar relaciones causales. Dado el modo en que le asigna estas funciones a la razón, no puede sino dudar acerca de otras posibles funciones que la razón podría tener.

Los argumentos de Hume en contra de un uso práctico más extenso de la razón dependen de las propias opiniones de Hume acerca de lo que es la razón, es decir, acerca de qué tipos de operaciones y juicios son “rationales”. Su escepticismo de la motivación (escepticismo acerca del alcance de la razón como un motivo) es completamente dependiente de su escepticismo del contenido (escepticismo acerca de lo que la razón tiene que *decir* acerca de la decisión y la acción). (Korsgaard, 1986: 7)

Si el análisis de Hume acerca de las operaciones de la razón hubiera incluido otras cosas que las que aparecen en su lista de las funciones de la razón, su tesis acerca de la eficacia motivacional de la razón hubiera sido diferente. El escepticismo acerca de la motivación de Hume depende de su escepticismo acerca del contenido y las funciones de la razón —y no al revés, como otros filósofos han pensado—. ¿Por qué habría que aceptar que las operaciones de la razón consisten exclusivamente en aquello que Hume dice? ¿Por qué no podrían incluir también formas racionales de motivación? A fin de cuentas, hay operaciones de la razón que producen conclusiones acerca de acciones que nos pueden motivar. La aceptación racional, o el conocimiento de la verdad, de un juicio moral implica la existencia de un motivo (no necesariamente uno que se imponga de manera categórica) para actuar con base en ese juicio. Ésta, de nuevo, es la tesis internista acerca de la motivación que, formulada en estos términos, constituye un reto a la idea humeana sobre las funciones de la razón.

Hume nos dice que la razón es motivacionalmente inerte y que solamente tiene un papel instrumental en la determinación de los medios para satisfacer los fines establecidos por la pasión. Sin embargo, sostiene Korsgaard, esto sólo puede ser así si aceptamos que “estar motivado por la consideración de que una acción es un medio hacia un fin deseable es algo que está más allá de la mera reflexión acerca de ese hecho. La fuerza motivacional que acompaña al fin debe transmitirse a los medios para que ésta sea una consideración que ponga en movimiento al cuerpo humano”, y sólo si es así, “podemos decir que la razón tiene una influencia sobre la acción” (1986: 13). Es decir, la consideración racional acerca de qué acción es el medio hacia el fin deseado, no es una mera reflexión sin fuerza motivacional alguna: la fuerza motivacional del fin se transmite a los medios, y la consideración racional sobre éstos también nos motiva. De modo que aceptar esta idea también nos llevaría a cuestionar la idea humeana de la falta de fuerza motivacional de la razón. El escepticismo de Hume acerca de las funciones motivacionales de la razón parecería venirse abajo tras estas críticas, acreditando un punto importante para la posición racionalista que sostiene precisamente ese poder motivacional de la razón.

Las críticas de racionalistas como Nagel o Korsgaard nos podrían hacer pensar que las afirmaciones centrales de la teoría humeana de la motivación tendrían dificultad en

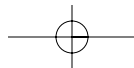


Filosofía de la acción

sostenerse, a saber, que la explicación de las razones motivacionales de un agente para actuar tiene que hacer referencia necesariamente a las creencias y a los deseos del agente, a un deseo relevante en el momento de actuar y a creencias instrumentales acerca de los medios para satisfacer su deseo. Estas críticas también ponen en cuestión la idea de que la razón es motivacionalmente inerte y que las pasiones o los deseos no tienen constricciones racionales. Algunos de estos argumentos han obligado a los humanos a reformular diversos aspectos de la teoría. Muchos, por ejemplo, han abandonado la concepción puramente instrumental de la racionalidad que sostenía Hume. Sin embargo, siguen sosteniendo la tesis central de la teoría humeana: la necesidad de apelar tanto a creencias como a deseos en la explicación de la acción. La defensa de esta tesis se ha hecho a través de varios argumentos. Quiero presentar aquí sólo uno de ellos.

En el contexto de su defensa de la teoría humeana de la motivación, Michael Smith nos da un argumento a favor de la tesis de que la explicación de la acción intencional tiene que hacer referencia necesariamente tanto a creencias como a deseos. Hay que decir que el argumento de Smith no tiene que comprometerse con la imagen humeana de la naturaleza de los deseos según la cual éstos son una especie de las pasiones, y las pasiones a su vez, una cierta clase de sensación ligada al dolor o al placer. En otros términos, las pasiones son una especie de percepción y éstas un tipo de sensación. Cuando deseamos algo “sentimos una emoción de aversión o de propensión”, dice Hume. Según esto, los deseos tienen una fenomenología fuerte y notable. Si bien esta concepción es correcta para muchos casos de pasiones y deseos (como en emociones viscerales o en deseos ardientes), no parece ser el caso para muchos otros deseos, como serían aquellos de larga duración o que tenemos en estado latente, pero que no se manifiestan con una fenomenología como la que describe Hume. Podemos deshacernos de esta concepción fuertemente fenomenológica de los deseos y seguir manteniendo una teoría humeana de la motivación. El argumento es el siguiente y encuentra sus orígenes en Hume mismo.

Según Hume, la razón se distingue por ser una representación o una copia del mundo, carece de fuerza motivacional, pero dada su naturaleza representativa, nos da la información o el conocimiento acerca del mundo que guía nuestras pasiones. Las pasiones, en cambio, constituyen la fuerza motivacional que nos empuja a actuar. La combinación de estos dos elementos de nuestra naturaleza psicológica es necesaria para la explicación de la acción. Las pasiones dan la motivación para actuar, pero necesitan algún tipo de información para verse satisfechas –por sí solas no son capaces de producir acciones intencionales– y la razón, por sí sola, no nos da la motivación para actuar, pero sirve a los deseos al proveer la información necesaria para su satisfacción. Esta idea fue retomada posteriormente por varios filósofos contemporáneos que la pusieron en términos de la diferente *dirección de ajuste* de los deseos y las creencias con el mundo. Mientras que las creencias tratan de ajustarse al mundo, el mundo debe ajustarse al contenido de los deseos, las primeras tienen una dirección “mente-a-mundo”, los segundos, una “mundo-a-mente”. Si las creencias se ajustan al mundo es que son verdaderas, si no se ajustan deben cambiarse, puesto que son falsas. En el caso de los deseos es el mundo el que tiene que ajustarse a ellos, y si no se ajusta, esto no parece ser un motivo para cambiar de deseos.



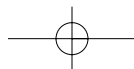
Naturalismo y racionalidad práctica en la teoría de Hume

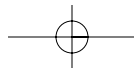
La dirección de ajuste de deseos y creencias con respecto al mundo es lo que nos da la diferencia entre ambos estados.

Para Smith la diferencia entre creencias y deseos se resume en su diferente dependencia contrafáctica con respecto a la percepción: mientras que una creencia de que p tiende a desaparecer ante la percepción con un contenido de que no p , un deseo de que p tiende a perdurar ante tal percepción. Incluso si el contenido del deseo no se realiza, el deseo tiende a persistir (Smith, 1994: 115). Pero más importante aun que el modo en que la define, en Smith esta idea tiene el propósito de mostrar que una especificación completa de las razones motivacionales de una acción tiene que hacer referencia a estados con los dos tipos de dirección de ajuste: una creencia y un deseo. La creencia, dada su dirección de ajuste con el mundo, no es capaz de motivar una acción intencional por sí sola, pero sí nos da la información sobre el mundo que es necesaria para realizar el deseo. Se necesita la presencia de un estado con la dirección de ajuste propia de un deseo, es decir, de un estado dirigido a fines o un estado al que el mundo se tiene que ajustar. Los deseos representan el elemento teleológico o de dirección hacia fines que está presente en cualquier acción intencional. Las creencias no tienen este carácter teleológico y, por ello, no tienen el carácter motivacional que sí tienen los deseos.

Dado el modo en que Smith define la idea de dirección de ajuste, resulta imposible el movimiento que intentan racionalistas como Nagel u otros de caracterizar a los juicios morales o prudenciales como estados cognitivos y motivacionales al mismo tiempo, es decir, estados con doble dirección de ajuste. Dice Smith al respecto: “Un estado con ambas direcciones de ajuste tendría... que ser tal que, en la presencia de [una] percepción [con un contenido contrario] tendiera a desaparecer, y, en la presencia de esa percepción, tendiera a perdurar, conduciendo al sujeto que lo posea a producir p . Tomada literalmente, entonces, la idea de que hay un estado que tenga ambas direcciones de ajuste es simplemente incoherente” (1994: 118). Los juicios morales o prudenciales deben ser entendidos, entonces, ya como deseos, ya como creencias, pero no como una especie de mezcla entre ambos estados. El humeano, típicamente, los verá como formas o expresiones de deseos, que no tienen valor cognoscitivo alguno, pero que nos motivan a actuar.

Los argumentos de Smith constituyen una defensa fuerte de la posición humeana. Es importante su insistencia en la idea de que la acción intencional tiene un carácter teleológico y revela la presencia de un estado dirigido a fines, como lo es un deseo. Sin embargo, se le puede objetar que descansa mucho en una idea muy metafórica como es la idea de la dirección de ajuste. En su caracterización, la manera en la que Smith hace depender a las creencias de la percepción nos remite al asunto de si todas nuestras creencias dependen de la percepción del modo en que Smith afirma. Parece que se están caracterizando simplemente a las creencias fácticas o empíricas y no a cualquier otro tipo de creencia –por no hablar de otros estados cognoscitivos–. También podríamos preguntarnos si los deseos efectivamente tienen la tendencia que Smith afirma que tienen con respecto a la percepción. Tal vez también podría verse en el trasfondo cierto compromiso con una cierta teoría de la verdad al caracterizar a las creencias, a saber, una teoría





Filosofía de la acción

correspondentista de la verdad, cosa que podríamos cuestionar. Finalmente, podríamos preguntarnos si, incluso usando la misma idea de dirección de ajuste caracterizada en otros términos (sin hacer alusión a la percepción, por ejemplo), no podríamos rescatar la idea de estados con doble dirección de ajuste, que tan cara le resulta a muchos racionalistas o cognoscitivistas motivacionales.¹⁶ En fin, la teoría de Smith está también sujeta a los cuestionamientos de los racionalistas y de ningún modo da un argumento definitivo en la polémica sobre la motivación de la acción.

Podría continuar aquí con distintos argumentos que se han presentado tanto a favor del bando humeano como del racionalista o antihumano, pero un análisis más o menos detallado de éstos requeriría mucho más que estas pocas páginas. Algunos filósofos contemporáneos (como Allan Gibbard o Simon Blackburn) han argumentado a favor de la teoría humeana, entre otras cosas, dados sus orígenes y su espíritu naturalista (y antirrealista). Se ha sostenido que un tipo de teoría como ésta es más compatible con la visión que nos dan las ciencias naturales hoy en día acerca de la psicología, la conducta y la naturaleza de los seres humanos que una teoría antinaturalista como la kantiana o como la que sostienen algunos cognoscitivistas. No obstante, se han presentado varios argumentos en contra de un tipo de proyecto naturalista como el humeano: en contra de la naturalización de estados mentales intencionales, de la racionalidad y de los juicios normativos.¹⁷ Todos estos son temas demasiado grandes como para abordarlos aquí. Mi intención en este ensayo ha sido simplemente la de presentar algunos de los elementos más característicos de la teoría humeana de la motivación y de la acción, rastrear su origen en una visión naturalista del ser humano, y finalmente ver el modo en que esta teoría ha sido cuestionada en la discusión contemporánea sobre temas de psicología moral. Sin duda alguna, muchos de estos temas requerirían de análisis más detenidos que los que he ofrecido aquí, pero mi intención no ha sido la de hacer un estudio muy minucioso, sino la de pintar a grandes trazos los elementos primordiales de la teoría humeana de la acción y algunas de las principales objeciones que se le han presentado.

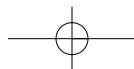
Bibliografía

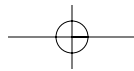
Obras de David Hume citadas

A Treatise of Human Nature [1739-40] (*T*). Editado por David F. Norton y Mary J. Norton, Oxford University Press, Oxford, 2000. Trad. esp.: *Tratado de la naturaleza humana*. Edición de Félix Duque, Tecnos, Madrid, 1988.

Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals [1777]. Editado por L.A. Selby-Bigge y P.H. Nidditch, 3a ed., Clarendon Press, Oxford, 1975. Trad. esp.: (*E1*) *Investigación sobre el conocimiento humano*. Trad. Jaime de Salas, Alianza, Madrid, 2001; (*E2*) *Investigación sobre los principios de la moral*. Trad. Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1993.

“Disertación sobre las pasiones” [1757] (*P*). *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*. Edición bilingüe, trad. José Luis Tasset Carmona, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 72-153.



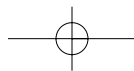


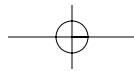
Naturalismo y racionalidad práctica en la teoría de Hume

Historia natural de la religión [1757]. Traducción de Carlos Mellizo, Tecnos, Madrid, 1992.

Bibliografía secundaria

- Aristóteles (1982), *Del alma*, en *Obras*. Trad. Francisco Samaranch, Aguilar, Madrid.
- Audi, Robert (1989), *Practical Reasoning*. Routledge, Londres.
- Baillie, James (2000), *Hume on Morality*. Routledge, Londres/Nueva York.
- Baier, Annette (1991), *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Darwall, Stephen (1995), *The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640-1740*. Cambridge University Press, Nueva York.
- Hobbes, Thomas (1991), *Leviathan* [1658], Cambridge University Press, Nueva York.
- Jacobson-Horowitz, Hilla (2006), "Motivational Cognitivism and the Argument from Direction of Fit", *Philosophical Studies* 127, pp. 561-580.
- Kant, Immanuel (2005), *Critica de la razón práctica* [1788]. Trad. Dulce María Granja, UAM-UNAM-FCE, México.
- Korsgaard, Christine (1986), "Skepticism about Practical Reason", *The Journal of Philosophy* 83, pp. 5-25.
- Lecuona, Laura (1994), *Tres teorías causales de la acción: Hume, Mill y Davidson*. Tesis, UNAM, México.
- Mackie, John L. (1980), *Hume's Moral Theory*. Routledge and Kegan Paul, Londres.
- Millgram, Elijah. (1995), "Was Hume a Humean?", *Hume Studies* 21, pp. 75-93.
- Mounce, H.O. (1999), *Hume's Naturalism*. Routledge, Londres.
- Nagel, Thomas (1970), *The Possibility of Altruism*. Princeton University Press, Princeton. Trad. esp.: *La posibilidad del altruismo*. Trad. Ariel Dilon, FCE, México, 2004.
- Ortiz Millán, Gustavo (en proceso a), "Kant on the Nature of Desires", *Proceedings of the 10th International Kant Congress*. Walter de Gruyter, Berlín.
- (en proceso b), "La irrelevancia de los deseos. Problemas con teorías antihumeanas de la motivación", Carmen Trueba y Teresa Santiago (comps.), *De acciones, deseos y razón práctica*. Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa-Juan Pablos, México.
- Penelhum, Terence (1993), "Hume's Moral Psychology", David F. Norton (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 117-147.
- Platts, Mark (1988), "Hume on Morality as a Matter of Fact", *Mind* 97.
- (1992), *Moral Realities*, Routledge, Nueva York/Londres. Trad. esp.: *Realidades morales*, trad. Ana Stellino y Antonio Ziri6n, IIF-UNAM-Paid6s, M6xico-Barcelona.
- Radcliffe, Elizabeth (1999), "Hume on the Generation of Motives: Why Beliefs Alone Never Motivate", *Hume Studies* 25, pp. 101-122.
- Raphael, D.D. (ed.) (1969), *British Moralists. 1650-1800*. 2 vols., Clarendon Press, Oxford.
- Reid, Thomas (1969), *Essays on the Active Powers of Man* [1788], IV, IV, en Raphael, 1969, vol. II.
- Schueler, G.F. (1995), *Desires. Its Role in Practical Reason and the Explanation of Action*. The MIT Press, Cambridge, Mass.
- Sellars, Wilfrid (1997), *Empiricism and the Philosophy of Mind* [1956]. Harvard University Press, Cambridge.



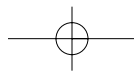


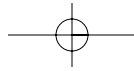
Filosofía de la acción

- Smith, Michael (1994), *The Moral Problem*. Blackwell, Oxford.
- Stroud, Barry (1995), *Hume*. Trad. Antonio Ziri6n, 2ª ed. en espa6ol, IIF-UNAM, M6xico.
- Tasset Carmona, Jos6 Luis (1990), “Estudio introductorio”, Hume, *Disertaci6n sobre las pasiones y otros ensayos morales*. Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 7-69.
- Timmons, Mark (1985), “Kant and the Possibility of Moral Motivation”, *The Southern Journal of Philosophy* 23.
- Wallace, R. Jay (1990), “How to Argue about Practical Reason”, *Mind* 99, pp. 355-385. Trad. esp.: *C6mo argumentar sobre la raz6n pr6ctica*. Trad. Gustavo Ortiz Mill6n, Cuadernos de Cr6tica, IIF-UNAM, M6xico, 2006.

Notas

- ¹ De aqu6 en adelante dar6 las referencias al *Tratado* (*T*) entre par6ntesis dentro del texto, siguiendo la manera de citar que se ha establecido a partir de la edici6n de Norton y Norton, y no la de Selby-Bigge. Para las traducciones del *Tratado*, he utilizado la edici6n de F6lix Duque, cuyos datos se encuentran en las referencias al final del art6culo; en ocasiones he modificado las traducciones seg6n he considerado conveniente. Las citas a los *Enquiries* aparecen como *E1* (*Investigaci6n sobre el conocimiento humano*) y *E2* (*Investigaci6n sobre los principios de la moral*), y las de la “Disertaci6n sobre las pasiones”, como *P*.
- ² Que, por otro lado, es una idea que ya estaba en Hobbes, quien afirma que la raz6n no es “innata en nosotros”, sino “alcanzada por el esfuerzo”, un esfuerzo en el que las pasiones, particularmente el miedo, tienen un papel central. V6ase Hobbes, 1991: I, 5; v6ase tambi6n II, 27.
- ³ Dada la inmensidad de este tema, no abordar6 aqu6 el problema de la libertad de la voluntad y del compatibilismo en Hume. Para un an6lisis detallado del problema de estos temas, v6anse Stroud, 1995: 201-219; Mounce, 1999: 64-68; Penelhum, 1993: 129-132; y Baillie, 2000: 73-85. Para un an6lisis de la teor6a causal de la acci6n de Hume, v6ase Lecuona, 1994, caps. 1 y 2.
- ⁴ V6ase tambi6n su *Historia natural de la religi6n*, Introducci6n.
- ⁵ Para un an6lisis m6s detallado de la concepci6n instrumental de la racionalidad en Hume, v6ase Audi, 1989: cap. 2.
- ⁶ Aunque hay que tomar en cuenta que el concepto de raz6n en Hume tiene varios sentidos, de los que podemos resaltar dos: la raz6n como capacidad o facultad, y como la actividad de esa capacidad. V6ase Tasset Carmona, 1990: 16-17.
- ⁷ 6sta es la teor6a de las pasiones y los deseos que encontramos en otros empiristas brit6nicos, por ejemplo en Hobbes, *Leviathan*, I, 6; Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, I, II, XXI; e incluso Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*; todos estos pasajes se encuentran en Raphael (1991); v6ase tambi6n Darwall (1995: 223).
- ⁸ Esto encuentra un eco en las teor6as de la elecci6n racional contempor6neas que sostienen que no es posible explicar racionalmente la formaci6n de nuestras preferencias, y que, por tanto, 6stas tienen que tomarse como algo dado.
- ⁹ V6ase Platts, 1992: cap. 1, y Schueler, 1995: cap. 6. No s6lo la tradici6n empirista sosten6a esta teor6a, tambi6n era muy popular entre fil6sofos franceses como Rousseau, La Rochefoucauld, Helvecio, Montesquieu o Sade. Kant de alg6n modo tambi6n compart6a la misma opini6n, 6l ve6a a los deseos como “ciegos y esclavizantes”, pero su psicolog6a moral nos dice que podemos v6rnoslos sin ellos. V6ase Kant, 2005: 118.
- ¹⁰ El “mito de lo dado” consiste en la idea de corte empirista de que el conocimiento emp6rico descansa sobre una base de experiencias sensoriales no inferenciales de particulares que nos son dadas en nuestra experiencia sensible del mundo externo. 6stas nos dan puntos de certeza sobre los que se funda todo nuestro conocimiento emp6rico. Estas experiencias sensibles son concebidas como episodios internos –sensaciones– que les pueden ocurrir a los agentes sin ning6n concepto, conocimiento, creencia o pro-





Naturalismo y racionalidad práctica en la teoría de Hume

ceso de aprendizaje previo, y sin los cuales sería imposible tener ninguna experiencia perceptual, puesto que son la base del resto de nuestro conocimiento. Es porque el agente tiene estas experiencias sensoriales que adquiere una representación no inferencial (no verbal, no conceptual) del objeto de su percepción. Y, a su vez, es porque tiene esta creencia no inferencial, junto con otras creencias del mismo tipo, que está justificado en tener otras creencias inferenciales. En cualquier caso, es importante notar que este tipo de teorías (como las teorías de los *sense data*) concebían éste como un proceso pasivo de relaciones causales con el mundo físico; en él, el sujeto adquiere cada parte de su cuerpo de conocimiento independientemente de los otros. Una imagen muy similar funcionaría para los deseos. Los deseos serían una especie de impactos que nos vienen de nuestras propias funciones corporales, no del mundo externo, pero que están fuera de lo que Sellars llama el “espacio de las razones” (Sellars, 1997).

- ¹¹ He argumentado más sobre esto en Ortiz Millán (en proceso a). Para una visión más puntual de la teoría de la motivación moral en Kant en términos similares, véase Timmons, 1985.
- ¹² He intentado ahondar en las razones por las que los cognoscitivistas toman esta estrategia en Ortiz Millán (en proceso b), donde argumento que hay dificultades para las teorías antihumeanas de la motivación en sus conceptos de deseos y de creencias motivacionales.
- ¹³ Esto incluso se podría sostener en Kant, para quien la razón tiene una función legislativa, una cognoscitiva –por medio de la cual conocemos el contenido de las leyes que da la razón misma–, y una motivacional. Un panorama más amplio de la discusión entre humeanos y racionalistas se puede encontrar en Wallace, 1990.
- ¹⁴ Esta clasificación de deseos de Nagel ha sido criticada y desarrollada por Platts (1992), cap. 2, quien distingue entre cuatro, y no dos, tipos de deseos; las distinciones de Nagel y de Platts han sido analizadas, a su vez, por Schueler (1995).
- ¹⁵ He desarrollado más estas preguntas, tratando de responderlas y analizando algunas inconsistencias en la posición racionalista, en Ortiz Millán (en proceso b).
- ¹⁶ Ése es, por ejemplo, el intento de Jacobson-Horowitz, 2006, quien usa la idea de estados con doble dirección de ajuste para argumentar a favor de un cognoscitvismo motivacional.
- ¹⁷ Una de esas razones usadas por los antinaturalistas, por cierto, ha sido la llamada “Ley de Hume”, según la cual no es posible derivar normatividad de algo no normativo, como sería lo natural.

