La teoría de la deliberación práctica de David Hume

Francisco Javier Serrano Franco

Me propongo defender que Hume ofrece una teoría de la deliberación práctica que explica adecuadamente cómo tomamos decisiones y qué factores sostienen ciertos cursos de acción, particularmente las acciones que realizamos para alcanzar un cierto fin y las acciones que realizamos por motivos prudenciales. Si la explicación sobre estos tipos de acción es correcta, esto indica que Hume ofrece una teoría de la deliberación práctica que admite una concepción instrumental de la razón. Sin embargo, pretendo mostrar que si bien esto es importante, al mismo tiempo sólo constituye un elemento más de la compleja teoría de la deliberación práctica de Hume. Los otros elementos que intervienen en su teoría son las pasiones (y su estrecha relación con las *creencias*), los deseos y consideraciones instrumentales (mencionadas antes), prudenciales y aun morales (en este trabajo no diré mucho sobre las consideraciones morales, pero sí señalo que hay lugar para ellas en la concepción de Hume. Desde luego, él ha dicho cosas importantes al respecto). Si tuviera que ofrecer una caracterización que resumiera esta teoría sería algo como: en orden de alcanzar los fines que *deseamos* satisfacer nuestra razón contribuye estableciendo los medios necesarios, pero por sí mismos, los deseos y las pasiones (los motores de la acción y de los propios procesos deliberativos) están constituidos por elementos cognoscitivos, especialmente creencias, que les informan sobre diferentes aspectos relevantes para la decisión y la acción, tales como consideraciones instrumentales, prudenciales y morales.

Además, estos elementos se combinan en una teoría de la mente que tiene entre sus principales cualidades la de sostener que las relaciones entre sus diversos constituyentes son causales. Esto es de especial importancia para entender la dinámica que hay entre deseos, pasiones y creencias, y el modo en que mutuamente se afectan para dar lugar a diversos cursos de acción o deliberaciones. La complejidad de estos elementos y el modo en que se relacionan para resolver situaciones que tienen sentido prudencial (y aun moral) es de mucho más importancia, desde mi perspectiva, que la cuestión de si son racionales y qué posibles limitaciones tendrían de no serlo. Me parece que Hume ofrece una opción teórica persuasiva para enfrentar las dificultades de orden prudencial o moral características de la deliberación práctica.

Sin embargo, como no me ocupo de las consideraciones morales, no digo tampoco nada sobre la concepción de agente que se desprende de su concepción de la deliberación práctica. Tal vez éste sea el aspecto más importante de su trabajo sobre la deliberación práctica, porque abarcaría tanto los aspectos instrumentales, prudenciales y morales. Por ahora, me concentro sólo en los dos primeros.

Este trabajo consta de tres secciones. La primera ofrece una exposición de la teoría de la deliberación práctica de Hume. Defiendo aquí que esta teoría incluye una concepción instrumental de la razón. En seguida presento las críticas que hace Korsgaard a esta concepción y, en la siguiente subsección, presento algunas respuestas a tales críticas. De éstas se desprende que Hume no sólo defiende una concepción instrumental de la razón sino que, además, su teoría es *compatible* con consideraciones prudenciales. Siguiendo esta línea, en la segunda sección examino más fondo lo que presento como conflictos entre motivos y consideraciones prudenciales. Examino aquí la cuestión que introduce a los motivos prudenciales: cuando hay un conflicto entre deseos o entre motivos para actuar, estos conflictos pueden solucionarse echando mano de consideraciones prudenciales. Al respecto, Hume tiene una concepción de los conflictos entre deseos que puede presentarse como un conflicto entre 'pasiones violentas' y 'pasiones calmadas'. Examino esta cuestión y presento la interpretación 'disposicional' de las pasiones calmadas de Michel Smith. Su interpretación, sin embargo, conduce a algunas dificultades y el examen de ellas fortalece a la teoría causal de la mente. La idea de fondo es que las pasiones calmadas (interpretadas como motivos prudenciales) no son meramente disposiciones para actuar de cierta manera, sino factores causales que influyen sobre la deliberación o sobre cursos de acción. Finalmente, en la tercera y última sección, ofrezco un sumario de los elementos que constituyen esta teoría de la deliberación práctica y vuelo a insistir en que es necesaria una revisión de las consideraciones morales para tener una visión realmente satisfactoria de la misma.

1. La deliberación práctica

La doctrina –o conjunto de ideas- de Hume sobre la acción humana se concentra en este pasaje:

> El impulso fundamental o principio motor de la mente humana es el placer o el dolor; cuando estas sensaciones desaparecen de nuestro pensamiento y sensibilidad, somos casi totalmente incapaces de experimentar pasión o *acción*, deseo o volición. Los efectos más inmediatos del placer y el dolor son los movimientos mentales de acercamiento y aversión, tristeza y alegría, esperanza y miedo, según que el placer o el dolor cambien de situación y resulten probables o improbables, ciertos o inciertos, o sean considerados como estando

> fuera de nuestro poder por el momento. Cuando los objetos que causan placer o dolor adquieren además una relación con nosotros mismos o con otros, continúan suscitando deseo y aversión, tristeza y alegría, pero causan al mismo tiempo las pasiones indirectas de orgullo y humildad, amor y odio, que tienen en este caso una doble relación de impresiones e ideas con el dolor y el placer. (*T*. p. 574).

Placer o dolor, según se desprende del pasaje, son la causa de los movimientos corporales y mentales. Además, Hume sostiene que los mismos principios generales que explican las relaciones causales de los cuerpos en la naturaleza, explican también los movimientos causales de las ideas, en nuestra mente. De manera que la explicación que ofrece sobre el resorte fundamental de las acciones humanas parece sólo un capítulo de una teoría de mayor alcance, la cual incluiría también sucesos naturales. Expresión de esta teoría ampliada es lo siguiente:

> Podremos discernir la misma uniformidad y regularidad en la actuación de los principios naturales lo mismo si consideramos a los hombres según la diferencia de sexos o según la edad, gobierno, condición, o modo de educación. Causas similares siguen produciendo efectos similares, igual que sucede en la mutua acción de los elementos y poderes de la naturaleza (*T*. p. 401; v. también 318, 403, ECH, p. 82-84)

Desde esta perspectiva, el placer y el dolor operan bajo pautas regulares y dan lugar al surgimiento de diversos sentimientos y pasiones. Pero el pasaje también incluye que ciertas operaciones relacionadas con el conocimiento –tales como algunos cálculos de probabilidad- son afectadas por las pautas regulares de placer y dolor, p.e.:

> Los efectos más inmediatos del placer y el dolor son los movimientos mentales de acercamiento y aversión, tristeza y alegría, esperanza y miedo, según que el placer o el dolor cambien de situación y *resulten probables o improbables, ciertos o inciertos, o sean considerados como estando fuera de nuestro poder por el momento* (T. p. 401 énfasis añadido).

Las palabras en cursivas aluden a un papel instrumental de la racionalidad, sin embargo, su sentido es oscuro y amerita elucidación.[1]

En primer lugar, con esta afirmación Hume caracteriza una relación entre una impresión o pasión presente y un cambio o movimiento proveniente de la anticipación de un estado placer/dolor futuro. Esta relación de anticipación es caracterizada por los procesos cognitivos de probabilidad o improbabilidad (que presupone un cierto cálculo o una 'inferencia'), de establecimiento de certeza (que también presupone un cierto cálculo o investigación sobre cierta evidencia disponible) y, finalmente, una cierta consideración sobre la disponibilidad del estado placer/dolor. No es claro qué presupone esta última consideración, pero posiblemente puedan mencionarse cálculos como los anteriores, o apreciaciones de sentido común o creencias, o algún otro tipo de estimación o indagación

[1] La interpretación de Karlsson se centra en el estudio de la relación entre una impresión presente y los estados placer/dolor, u objetos anticipados, v. Karlsson 2000 y 2006.

pertinente para las circunstancias del agente. En lo que sigue, para abreviar y por la presuposición de cálculo o inferencia que parecen compartir, designaré en conjunto a estos tres tipos de relaciones como *cogniciones* (por su sentido de conocer algo), a menos que aspectos particulares ameriten referirse específicamente a una u otra.

Ahora bien, la función de estas cogniciones parece chocar con la primera idea de Hume citada, a saber, que "el principio fundamental o principio motor de la mente humana es el placer o el dolor", porque lo que dice este pasaje es que un cierto cálculo o una cierta cognición dan lugar a que surja el placer o el dolor. Por otra parte, también afirma que un estado placer/dolor puede modificarse a la luz, nuevamente, de un cierto cálculo o una cierta cognición. Así, el placer o el dolor anticipados parecen sujetos a una cierta consideración reflexiva y cognoscitiva que los presenta como probables o disponibles. El reto para el modelo de Hume es explicar qué es lo que motiva, en primer lugar, estas cogniciones para decidir la probabilidad del placer o dolor anticipados.

Por una parte, las cogniciones introducen la idea de que dicho placer –o dolor- no son meramente el impulso o motor de la mente, sino el fin al que aspiran tales movimientos. Por otra parte, tales cogniciones podrían motivar acciones, en la medida en que mostrarán, instrumentalmente, cómo alcanzar algún fin. Sin embargo, la misma idea hace plausible que el fin buscado tenga que ser necesariamente algún estado placer/dolor. El sujeto podría deliberar sobre una cierta situación futura en la que anticipa que, si actúa adecuadamente, estará en condición de acceder a cierto placer (podrá satisfacer cierto deseo) o evitará cierto dolor.

De lo anterior parece seguirse que para Hume lo que nos motiva a actuar depende de una noción instrumental de la razón, la cual no sólo es capaz de conectar medios con fines de una manera eficaz, sino que, además, parece *afectar* activamente los deseos que ya operan sobre la voluntad. Un famoso pasaje da pie para esta defensa de la razón instrumental:

> Es obvio que cuando esperamos [*when we have the prospect*] de algún objeto dolor o placer, sentimos una emoción consiguiente de aversión o inclinación, y somos llevados a evitar o aceptar aquello que nos proporciona dicho desagrado o satisfacción. Igualmente, es obvio que esta emoción no se limita a esto, sino que, haciéndonos volver la vista en todas direcciones, percibe qué objetos están conectados con el original mediante la relación de causa y efecto. Aquí, pues, tiene lugar el razonamiento para descubrir esta relación, y, según varíe nuestro razonamiento, recibirán nuestras acciones una subsiguiente variación. Pero en este caso es evidente que el impulso no surge de la razón sino que es únicamente dirigido por ella. *De donde surge la aversión o inclinación hacia un objeto es de la perspectiva de dolor o placer* [*'Tis from the prospect of pain or pleasure that the aversión or propensity arises towards any object*](*T*. p. 414).

En su examen de aspectos cruciales de la motivación y de los motivos que influyen sobre la voluntad, Hume defiende consistentemente el papel de la razón instrumental. Directamente, sobre cómo la razón puede afectar a las pasiones, dice: "Puedo realizar ciertos actos como medios para obtener algún bien deseado; pero como la volición de estas acciones es sólo secundaria y se basa en el supuesto de que son causas del efecto previsto, *tan pronto como descubro la falsedad* del tal supuesto las acciones tienen que hacerse diferentes" (*T*. p. 417, la misma idea, p. 459, énfasis añadido)"; refiriéndose a la producción de las pasiones directas como resultado de ciertos bienes o males anticipados, e incluso de ciertas cogniciones, afirma:

> Cuando el bien es seguro o probable, produce ALEGRÍA. Cuando es el mal quien se encuentra en tal situación, surge la TRISTEZA o PESAR.
>
> Cuando tanto el bien como el mal son inseguros, dan lugar a MIEDO o ESPERANZA, según los grados de incertidumbre en uno u otro caso.
>
> Del bien, considerado en cuanto tal, surge el deseo; y del mal, la AVERSIÓN. La VOLUNTAD se ejerce cuando el bien o la evitación del mal pueden ser alcanzados por alguna acción de la mente o el cuerpo (*T*. p. 439).

Este pasaje es especialmente importante para esta interpretación porque, nuevamente, señala que una cierta cognición respecto del estado placer/dolor anticipados, da lugar a una pasión directa. Es precisamente esta alusión a la cognición, a la estimación de la probabilidad y, en general, a la noción de un bien o un mal anticipado lo que caracteriza a la razón instrumental propia de este modelo de la motivación.

No obstante, Hume, sostiene, algunas veces en los mismos pasajes, que la razón es incapaz de afectar a la voluntad. Por ejemplo, precisamente en la sección presentada como "Motivos que influyen en la voluntad", (*T.* II, III, III), escribe: "Dado que la sola razón no puede nunca producir una acción o dar origen a la volición, deduzco que esta misma facultad es tan incapaz de impedir la volición como de disputarle la preferencia a una pasión" (*T*. p. 414). En relación con las acciones específicamente morales dice que no se pueden derivar nunca de la razón, porque "la moral suscita las pasiones y produce o impide las acciones. Pero la razón es de suyo absolutamente impotente en este caso particular" (*T*. p. 457), es decir, en el caso de producir o impedir acciones. Nuevamente en relación con las acciones, en general, y no específicamente con las acciones morales, Hume ilustra esta incapacidad de la razón para motivar acciones mediante una situación muy dramática:

> No es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo. No es contrario a la razón que yo prefiera mi ruina total con tal de evitar el menor sufrimiento a un *indio* a cualquier persona totalmente desconocida. […] Un bien trivial puede, por ciertas circunstancias, producir un deseo superior al surgido del goce más intenso y valioso… (*T*. p. 416)

Estas líneas hacen pesar que la razón realmente no puede influir a la voluntad. Al mismo tiempo, ponen en entredicho el rasgo de que la capacidad para calcular y anticipar algún bien o mal sea un factor constitutivo de la razón instrumental, capaz de afectar a las pasiones. En efecto, si no es contrario a la razón preferir un bien trivial, en vez de un goce más intenso y valioso, parece entonces que las cogniciones o cálculos de la razón no son en absoluto factores de peso para influir sobre las pasiones y propiciar las acciones correspondientes.

Con esta posición escéptica sobre la capacidad de la razón Hume parece defender ante todo una concepción de las pasiones que sí parece inmune a la influencia de la razón. Según esto, una pasión es "una existencia original" que "no contiene ninguna cualidad representativa que la haga copia de otra existencia o modificación". De esta observación, Hume concluye que a una pasión no se le puede "oponer la verdad y la razón, o que sea contradictorio con ellas, pues esta contradicción consiste en el desacuerdo de ideas, consideradas como copias, con los objetos que representan" (cf. *T*. p. 415). En relación con las acciones morales, Hume parece defender la misma posición: "La razón consiste en el descubrimiento de la verdad o la falsedad. La verdad o falsedad consiste a su vez en un acuerdo o desacuerdo con relaciones *reales* de ideas, o con la existencia y los hechos *reales*", y como las pasiones, voliciones y acciones son incapaces de dichos acuerdos, porque "son hechos y realidades originales completos en sí mismos, sin implicar referencia alguna a otras pasiones, voliciones y acciones", se sigue entonces que estos últimos no pueden "ser considerados verdaderos o falsos, contrarios o conformes a la razón" (cf.*T*. p. 458).2 De este modo, las dudas de Hume sobre los poderes de la razón para afectar a las pasiones se refiere particularmente a una caracterización de las pasiones y acciones como existencias o realidades originales, y lo que afirma sobre la razón y las ideas es una consecuencia negativa de esto, y no una afirmación directa sobre la capacidad instrumental de la razón para influir sobre la motivación. J. Mackie sugiere que es así como debemos entender el lema de Hume de que «la razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones», porque, según él, con «sólo debe ser» Hume "está negando una proposición moral, más que afirmando una" (cf. Mackie p. 45). En otras palabras, según Mackie, Hume afirma que los juicios y las acciones morales se derivan directa y exclusivamente de las pasiones y las afecciones, y nunca de la razón. En efecto, que la razón «sea esclava de las pasiones» debe entenderse en el sentido estricto de que la razón es un instrumento para los fines

[2] V. al respecto la discusión de Platts y Smith.

marcados por las pasiones, y no en el sentido de que esté al alcance de la razón la capacidad de motivar acciones. Desde luego, esto no excluye que algunos productos de la razón (como creencias) puedan influir a las pasiones –aunque la razón, en cuanto tal, no pueda hacerlo. Además, esta afirmación negativa de Hume también puede entenderse en el sentido de que los poderes de la razón, ante una pasión con la que entre en conflicto, son inoperantes. Pero esto no implica que los poderes de la razón y de las pasiones no puedan, alguna vez, alinearse hacia un fin común. A continuación revisaré las objeciones de Christine Korsgaard contra la concepción instrumental de la razón de Hume.

a. La crítica de Korsgaard

Korsgaard distingue entre dos tipos de escepticismo respecto de la capacidad de la razón para motivar acciones: el escepticismo de contenido y el escepticismo motivacional.3 Con el primero se refiere a ciertas dudas sobre las consideraciones racionales y sobre la capacidad de elegir. Por ejemplo, si consideramos cualquier principio formal, con cualquier contenido que tenga, este escepticismo cuestiona que pueda ofrecer alguna guía substantiva para la elección y para actuar. Por su parte, el escepticismo motivacional cuestiona el alcance que la razón, por sí misma, pueda tener para constituir algún motivo para actuar. A pesar de esta distinción, ella se propone argumentar que el escepticismo motivacional tiene que basarse siempre en el escepticismo de contenido. En efecto, no parece que podamos abordar la cuestión sobre la capacidad de la razón para motivar acciones sin tomar en cuenta el contenido de las consideraciones racionales en juego. Con base en esto, se propone examinar si el escepticismo motivacional está justificado (cf. Korsgaard 1996 p. 311-313). Su estrategia general es examinar de qué modo los contenidos de ciertos principios prácticos no justifican en absoluto al escepticismo motivacional y, adicionalmente, probar que es imposible que los agentes racionales comunes no sean motivados por ciertos principios prácticos. La posición que se desprende, en efecto, es que ciertos contenidos prácticos por sí mismos constituyen motivos para actuar, y que la razón puede apreciar tales contenidos y motivarnos a actuar en consonancia con ellos (cf. Korsgaard 1997). En el desarrollo de esta estrategia, uno de sus interlocutores más importantes es Hume. De hecho, considera que en el examen de

[3] Estrictamente, ella se refiere a 'escepticismo sobre la racionalidad práctica', pero para los fines de esta exposición emplearé una referencia más amplia, que cubre la posibilidad misma de que la razón motive acciones.

la discusión sobre la capacidad de la razón para motivar acciones, hay que mantener presente “la relación entre el punto de vista de Hume respecto del posible contenido de los principios de la razón para apoyar a la acción y el alcance de su eficacia motivacional” (Korsgaard 1996 p. 313).

Korsgaard afirma que la formulación clásica del escepticismo sobre la capacidad de la razón para ofrecer motivos para actuar proviene del *Tratado* de Hume. Según Korsgaard, el argumento de Hume en contra de un uso práctico más amplio de la razón depende de la propia concepción que Hume tiene acerca de qué es la razón, esto es, acerca de qué tipos de operaciones y juicios son racionales. Así, dice, su "escepticismo motivacional [...] es enteramente dependiente de su escepticismo de contenido (escepticismo acerca de qué tiene que decir la razón respecto de la elección y de la acción)” (Korsgaard 1996 p. 314). Continúa diciendo que, de acuerdo con lo que califica como la interpretación usual de la posición de Hume, "la razón nos puede enseñar cómo satisfacer nuestros deseos o pasiones, pero no puede decirnos si por sí mismos tales deseos o pasiones son "racionales". Nuestros fines son elegidos, por decirlo así, por nuestros deseos, y son estos los que, en última instancia, determinan qué haremos. Los estándares normativos provienen de otro lado, por ejemplo, del sentido moral, pero no de la razón. La única efectividad de la razón consiste en elegir los medios. Una consecuencia de esto es que, estrictamente, la posición de Hume ni siquiera es suficiente para sostener una concepción instrumental de la razón: Incluso el punto de vista de que estas elecciones y acciones que conducen a nuestro interés propio general son racionalmente preferidos a los auto-destructivos, es minada por la limitación instrumental. El interés propio por sí mismo carece de autoridad racional incluso frente a los deseos más caprichosos. Korsgaard fundamenta esta crítica en el pasaje del *Tratado* citado arriba:

> No es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo. No es contrario a la razón que yo prefiera mi ruina total con tal de evitar el menor sufrimiento a un *indio* a cualquier persona totalmente desconocida. […] Un bien trivial puede, por ciertas circunstancias, producir un deseo superior al surgido del goce más intenso y valioso… (*T*. p. 416)

Del pasaje, en efecto, se desprende que la razón por sí misma no selecciona ni jerarquiza nuestros fines. Como el propio Hume acepta, la razón sólo podría oponerse a una pasión sólo si puede hacer surgir un motivo opuesto (cf. *T*. p. 416). Lo que indica que ciertos contenidos, aportados por la razón, podrían influir sobre los motivos para actuar. En esto consiste la concepción instrumental de la razón presentada arriba. De modo que el supuesto escepticismo motivacional de Hume es por completo dependiente de su escepticismo de contenido. A pesar de esto, el pasaje citado sugiere que se puede

impugnar el poder de la razón para motivar acciones y decisiones incluso si nos basamos sólo en consideraciones motivacionales. Korsgaard argumenta que en realidad se trata de dos cuestiones distintas y que se pueden enfrentar por separado:

> Uno puede estar en desacuerdo con Hume respecto de su lista de tipos de juicios racionales, operaciones, o posibles deliberaciones, y aún así acordar con su punto básico sobre la fuente de la motivación: que toda la motivación racional tiene que surgir últimamente de una fuente no-racional, tal como una pasión" (Korsgaard 1996 p. 314).

No obstante, si nos detenemos en el segundo aspecto que ella distingue, y que, como veíamos arriba, permite sostener una concepción instrumental de la razón (dado que la razón podría influir sobre la deliberación para tomar acciones o decidir *si* está acompañada de una pasión), aún así esta posición tendría que responder a la siguiente crítica de Korsgaard.

Según ella no puede sostenerse una concepción instrumental de la razón como parte de la teoría de la deliberación de Hume. Un requisito para cualquier teoría de la deliberación es que explique cómo opera la razón "en conjunción con ciertos puntos de vista respecto de cómo son determinados nuestros fines y qué son ellos" (Korsgaard 1997 p. 223). Según Korsgaard, la teoría de Hume no cumple este requisito. El principio práctico instrumental de su teoría, dice Korsgaard, suele presentarse bajo la afirmación de que "en ausencia de otros contendientes, nuestros fines serán determinados por lo que deseamos". La objeción de Korsgaard es, entonces, que si la razón sólo puede operar acompañada de un estado no-cognoscitivo, como un deseo, y no tiene *ninguna otra participación en la deliberación práctica*, entonces no puede afirmarse "que desear algo sea una *razón* para alcanzarlo" porque el principio instrumental que se desprende de esto, -'toma como tu fin aquello que deseas'- "no es ni instrumental por sí mismo ni una aplicación de ello". En consecuencia, y en atención al requisito instrumental indicado arriba, Korsgaard estima que el principio instrumental tendría que reformularse. De modo que sí en efecto pretendemos que la razón tenga algún papel en la deliberación práctica, una formulación adecuada de dicho principio podría ser: 'si tienes una *razón* para alcanzar un fin entonces tienes una razón para tomar los medios para ese fin' (Korsgaard 1997 p. 223).

b. Respuestas a la crítica de Korsgaard

A pesar de la contundente objeción de Korsgaard, cualquier lector de Hume pronto aprecia que prácticamente todos los temas tratados por él son controversiales y no parece que pueda defenderse en absoluto ninguna interpretación definitiva de cualquiera de sus

temas (cf. Karlsson 2000, p. 16). Los pasajes contra los que dirige Korsgaard sus objeciones son, en el ámbito de la filosofía de la moral y de la acción, especialmente polémicos. Incluso la versión reformulada del principio instrumental propuesto por ella puede encontrar respaldo en ciertos pasajes de la obra de Hume. Así, la concepción instrumental de la razón encuentra respaldo en la siguiente tesis de Hume: "…las pasiones podrán ser contrarias a la razón solamente en cuanto que *acompañadas* de algún juicio u opinión". Desarrollando esta idea, Hume encuentra que una «afección» sólo puede ser irrazonable en los siguientes dos sentidos:

> En primer lugar, cuando una pasión, sea la esperanza o el miedo, la tristeza, la desesperación o la confianza, está basada en la suposición de la existencia de objetos que en realidad no existen. En segundo lugar, cuando el poner en acto alguna pasión elegimos medios insuficientes para el fin previsto, y nos engañamos nosotros mismos en nuestro juicio de causas y efectos. Si una pasión no está fundada en falsos supuestos, ni elige medios insuficientes para cumplir su fin, el entendimiento no puede ni justificarla ni condenarla (*T*. 416).

La razón, de este modo, es un instrumento al menos para dos tareas concretas: (a) Ayuda a descubrir que ciertas cosas existen o no y (b) Ayuda a establecer si cierto curso de acción es adecuado o no para alcanzar un fin. Es cierto que, desde la perspectiva de Hume, la razón interviene de este modo una vez que ha sido *despertada* por alguna motivación por un deseo o una pasión, pero desde luego esto no excluye que la razón pueda influir, instrumentalmente, sobre dichos deseo o pasión. Además, antes de dejar caer el celebre lema de que «la razón es, y sólo deber ser, esclava de las pasiones», Hume afirma que incluso en este sentido la razón *ayuda* a determinar el fin buscado por las pasiones:

> Es obvio que cuando esperamos de algún objeto dolor o placer, sentimos una emoción consiguiente de aversión o inclinación, y somos llevados a evitar o aceptar aquello que nos proporciona dicho desagrado o satisfacción. […] Aquí, pues, tiene lugar el razonamiento para descubrir esta relación, y, según varíe nuestro razonamiento, recibirán nuestras acciones una siguiente variación (*T*. p. 414).

Podemos agregar, con base en esto, una tercera cualidad instrumental a la razón. La razón, decíamos arriba, (a) ayuda a descubrir que ciertas cosas existen o no, y ahora, vemos que (c) la razón ayuda a descubrir si tales cosas tienen (o podrían tener) placer o dolor en reserva para nosotros (cf. Karlsson 2000 p. 18), y de este modo contribuir a establecer los fines que pretendemos satisfacer. Me parece que estas tres cualidades marcan el sentido en que la razón es instrumental para Hume.

Korsgaard podría conceder esto y, sin embargo, insistir en su punto de que a pesar de la supuesta *racionalidad* de ciertas deliberaciones y cursos de acción, en último término para Hume «no es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero

a tener un rasguño en mi dedo». En otras palabras, aun cuando podamos confiar en que la razón puede intervenir instrumentalmente cuando ha sido despertada apropiadamente por un deseo o por una pasión, la razón no puede oponerse a una pasión súbita o a un deseo fuerte si, de pronto, éstos aparecen en el curso de la deliberación o de la acción misma. Pero insistir en esto sería pasar por alto un rasgo importante que hemos establecido: "Hume reconoce fines racionales en el sentido de fines construidos sobre los descubrimientos de la razón (en su sentido)" concernientes a placeres o displaceres anticipados (cf. Karlsson 2000 p. 26).4 Así, aun cuando en la deliberación o en algún curso de acción sobreviniera un fuerte y súbito deseo, no hay motivo para suponer que, en atención a corregir el rumbo, la razón no podría intervenir en cualquiera de los tres sentidos instrumentales indicados y, nuevamente, contribuir así tanto a la deliberación como a la acción. Cabe suponer que si uno de estos deseos súbitos –digamos, el temor al dolor de un rasguño en mi dedo- se presentará como una opción, y quisiéramos evitar a toda costa este dolor, entonces pronto caeríamos en cuenta que es absurdo evitarlo a costa de perder el mundo… Es obvio, pero hay que decirlo: no sirve de nada preservar intacto mi dedo si no hay un mundo para vivir. Me parece evidente que la idea contraria irracional y que no hay nada en la concepción instrumental de la racionalidad que obligue a aceptarla. Ahora bien y sobre todo, no hay nada en dicha concepción que impida aceptar la idea de que «es absurdo elegir la destrucción del mundo por encima de un rasguño en mi dedo» como una consideración que afecta efectivamente a la deliberación sobre qué es deseable alcanzar y sobre qué medios tomar para ello.

Hay otro aspecto de la controversia en torno al pasaje contra el que se dirige Korsgaard que apunta a un sentido más amplio de la deliberación práctica y su relación con la racionalidad.

Annette Baier ha observado que, respecto de la afirmación de que «no es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo», objetar si es o no contrario a la razón "no es la crítica más fuerte que un crítico del racionalismo haría". Según ella, "«inmoral» o incluso «imprudente» sería mucho más fuerte. Porque tal crítica estaría dirigida por completo a nuestras respuestas acerca de lo que sabemos o creemos, no meramente a nuestras limitaciones meramente cognoscitivas (y no sólo hacia nuestra falta de empeño en reunir y verificar creencias relevantes" (Baier,

[4] En lugar de "placer o displacer anticipados", la traducción fiel a lo que dice Karlsson debería ser: "concernientes a bienes anticipados". Karlsson ofrece una amplia argumentación para identificar placer, en el sentido de Hume, con 'bien' y con 'fin', pero no me parece que esto sea relevante para el punto que trato de defender aquí, por lo que optado por ajustar su tesis al contexto de la exposición.

p. 165). Baier está de acuerdo con el sentido general de la concepción instrumental defendida aquí, respecto de que para Hume la razón, por sí sola, es incapaz de causar una acción y, a pesar de esto, sí influye sobre las causas de la acción, las pasiones o deseos (p.e. Baier, p. 164). Con su lectura de este pasaje, Baier sugiere que podemos ir más allá de una defensa instrumental de la razón. En este sentido, y en línea con su idea de considerar no sólo nuestras limitaciones meramente cognoscitivas, ofrece la siguiente reflexión:

> Tenemos buenas razones, dados nuestras propias preocupaciones, a deplorar lo que Hume llama "debilidad de la mente", y a animar a nuestros compañeros a no preferir sus bienes presentes menos valiosos por encima de sus mayores bienes. Nuestras intenciones, como las suyas, serán formadas por las pasiones y por aquellas creencias que informan a las pasiones y que "concurren" con ellas en su expresión y satisfacción. […] Pero aunque las intenciones de las personas de mente débil no sea contrarias a la razón, pueden ser contrarias al sentido moral, a la humanidad o a la prudencia" (Baier, p. 166).

Al indicar cómo las creencias intervienen en la deliberación informando a las pasiones, Baier sigue una de las líneas más importantes de su investigación sobre Hume, la idea de que la teoría de las pasiones de Hume es una respuesta al escepticismo del Libro I del *Tratado* (v. Baier, p. 141). Su idea es que una interpretación adecuada de Hume debe suponer que los libros I y II (éste último dedicado a las pasiones) son complementarios. La relación entre pasiones y creencias, y este sentido práctico, Hume lo plantea muy claramente cuando sostiene que las creencias son "un requisito casi indispensable para despertar nuestras pasiones" (*T*. p. 120). En esto reside su fuerza para influir a la voluntad y constituir un elemento fundamental de la motivación. Las creencias tienen esta capacidad porque, según Hume, ellas mismas tienen un grado de fuerza comparable al de las impresiones: "El efecto… de la creencia consiste en levantar una idea simple hasta el mismo nivel de nuestras impresiones, y en conferirla una influencia análoga sobre las pasiones" (*T*. p. 119). Esta posición contribuye, desde luego, a la defensa de la concepción instrumental de la razón.

En vista de esto, el problema con la idea de que «no es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo…» no es, a pesar de lo que el propio Hume sugiere, la supuesta irracionalidad del deseo que sobreviene, ni las limitaciones de la razón para influir o resistir a los deseos, sino, como lo ha presentado Baier, el modo en que atentan contra el «sentido moral, la humanidad o la prudencia». De modo que si la irracionalidad de nuestras deliberaciones no es el problema, entonces lo que parece estar en juego es precisamente la incapacidad para responder las demandas morales, prudenciales o «humanitarias». En consecuencia, podemos replantear los problemas con este pasaje como un conflicto entre nuestros motivos para actuar, como un problema de debilidad de

la voluntad o como un problema moral. En cada caso, por supuesto, tendríamos que atender a las condiciones particulares de las situaciones involucradas.

No es claro, por ahora, que la teoría de la deliberación de Hume pueda responder estas dificultades, pero en todo caso, es de mucho mérito que sí les de lugar y que, al menos, abra la posibilidad de plantearlas. Me parece que es de mucho mérito porque su teoría permite detectar dificultades importantes para cualquier teoría de la deliberación práctica y de la motivación. En este trabajo sólo me propongo revisar la primera de estas dificultades, el conflicto entre motivos para actuar. Sin embargo, quiero apuntar que esta teoría de la deliberación práctica, con estos elementos y dificultades, sienta las bases para una teoría de la racionalidad práctica en toda línea. En la siguiente sección examino la dificultad mencionada.

2. Conflicto entre motivos y consideraciones prudenciales

Los conflictos entre motivos expresan un aspecto importante de los problemas presentes en «no es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo…». Suponemos que, dado un curso de acción dado o una decisión que se ha tomado, un deseo irrumpe en el agente de tal manera que tiende a replantearse el fin de sus deliberaciones. En ciertos casos un agente enfrenta una situación que podemos caracterizar como un conflicto entre motivos para actuar. Supongamos que la alternativa no es mantener nuestro dedo indemne o la destrucción del mundo, pero sí optar por un placer inmediato y muy demandante que, posiblemente, afecte nuestros deseos de más largo plazo. La defensa de la racionalidad instrumental ayuda a resolver estas situaciones, como hemos visto, pero Hume tiene otro recurso. Al parecer, la razón puede ayudarnos a determinar la deseabilidad de elegir un cierto curso de acción, pero esto no parece que pueda ser suficiente para muchas de las situaciones en donde perseguir un deseo inmediato y demandante puede traer solo consecuencias indeseables en un sentido prudencial –no moral ni instrumental. Por ejemplo, muchos deseos inmediatos como ver un poco más de televisión o tomar otra cerveza, pueden no ser especialmente graves desde un punto de vista moral, pero sí podrían afectar otros intereses nuestros, como ayudar a un amigo, dormir un poco más, y cosas así. Así que surge entonces un conflicto entre deseos, de índole prudencial, en la medida en que afecta a intereses exclusivamente personales. Hume cuenta con un recurso para resolver este tipo de conflictos y explicar cómo logramos resistir a los impulsos más inmediatos y fuertes.

Su solución consiste en postular dos de las entidades más extrañas de su ontología, «dos tipos de deseos», los impulsos naturales hacia el bien y las pasiones calmadas:

> Es cierto, sin embargo, que existen ciertos tranquilos deseos y tendencias que, a pesar de ser verdaderas pasiones, producen poca emoción en el alma, y son más conocidos por sus efectos que por su sentimiento o sensación inmediata. Estos deseos son de dos clases: o bien se trata de ciertos instintos implantados originalmente en nuestra naturaleza, como la benevolencia y el resentimiento, el amor a la vida y la ternura para con los niños, o bien constituyen el apetito general hacia el bien y la aversión contra el mal, considerados meramente como tales (*T*. p. 417).

Los contenidos de estos dos tipos de deseos tienen un inequívoco sentido normativo. Hume pretende anclar en estos contenidos nuestras respuestas orientadas hacia el «bien». Para él, el fundamento de las normas de conducta más valiosas reside en el específico contenido de estos deseos naturales (en la tradicional línea de tener en alta estima el control de nuestra naturaleza impulsiva, Hume dice: "Lo que llamamos fuerza de espíritu implica el predominio de las pasiones apasibles sobre las violentas", *T*. p. 418). En la propia naturaleza humana reside el deseo de alcanzar el bien y otros fines específicos. Su argumento al respecto tiene la forma de un 'argumento a la mejor explicación', es decir, consiste en buscar alguna explicación para un cierto hecho patente, en este caso, el hecho de que realmente actuamos buscando alcanzar ciertos fines y que al hacerlo dominamos y reprimimos las exigencias inmediatas de las pasiones «violentas» o de los deseos más vivaces. La explicación que ofrece pretende responder el problema teórico de cómo integrar su tesis nuclear de que los deseos y la aversión al dolor nos mueve a actuar, con su concepción de que las facultades de la razón son inertes para causar acciones sin el concurso de un deseo. Además, su teoría requiere que estos deseos operen tranquilamente, «produciendo poca emoción en el alma», en vista de que no son las pasiones ordinarias, y aun las violentas, cuya influencia es claramente perceptible por la conciencia, las que motivan las acciones dirigidas hacia los fines.5 Con la postulación de estos dos tipos de deseos arregla casi todo esto, pero todavía persisten algunos problemas.

En primer lugar, es oscuro cómo estos deseos calmados logran realmente motivar acciones específicas dirigidas a ciertos fines. Evidentemente, estos deseos, entendidos por ejemplo como «apetito general hacia el bien», no poseen un claro contenido

[5] Por contraste con estos deseos calmados, las pasiones directas e indirectas parecen un tipo de estado mental muy vivaz, cuya intensidad domina la vida conciente de un sujeto en un momento dado. Por esta condición de vivacidad, Alanen sostiene que la caracterización de «existencia original», distintiva de las pasiones, puede entenderse precisamente como "el modo de vivacidad que tienen [las pasiones]", v. Alanen, p. 193.

representacional. Su condición de instintos y pasiones calmadas los coloca en el rango de «existencias originales o modificaciones de existencia», y de acuerdo con el modelo de la motivación de Hume, gracias a ello son *causalmente* activos para motivar acciones. Por ello mismo es oscuro cómo es que las acciones encaminadas a satisfacer fines tienen contenido intencional. En efecto, aun aceptando que nuestro «apetito general del bien» sea causalmente activo, no parece que tal apetito sea suficiente para explicar que en algunos casos tal apetito se manifieste bajo la meta de hacer deporte, dedicarse a la ingeniería, reunir todo el dinero que podamos o cualquier otra cosa. En efecto, los fines humanos son muy diversos y en cada caso los contenidos que perseguimos son peculiares.

Un aspecto de la solución a estas dificultades consiste en citar el carácter o temperamento personal (el cual también determina, según Hume, ciertas preferencias generales, v. p. e. *T*. 404) y, sobre todo, parece necesario que en concordancia con las pasiones calmadas y los instintos naturales hacia el bien, operen estados mentales que aporten representaciones específicas y apropiadas para darle contenido a la motivación hacia los fines. Dada su teoría de la mente, las opciones disponibles para Hume sólo pueden ser las reglas generales y las creencias, combinadas por medio de la facultad de la imaginación.

Las creencias que intervienen en conjunción con las pasiones calmadas en la deliberación sobre los fines surgen de acuerdo con las pautas de las reglas de asociación. Esto propicia que los fines que busca alcanzar un agente se asocien con las condiciones familiares para él, de acuerdo con la semejanza, la contigüidad y la causalidad. Es comprensible que, desde el punto de vista de Hume, estos procesos deliberativos sobre los fines parezcan surgir de las facultades de la razón. Especialmente porque es común aceptar que el carácter representativo de tales creencias es un asunto exclusivo de la razón. Pero estas creencias provenientes de la imaginación son también representativas en virtud de la *asociación* que tienen con ideas previas. Su proyección hacia objetos futuros o no presentes por medio de alguna impresión no resulta así tan misteriosa. Los fines a los que aspiramos, se derivan *naturalmente* de ideas y creencias presentes, al tiempo que tales antecedentes les *transmiten* su carácter representativo actual. De este modo, los fines son inteligibles para los agentes y pueden cumplir su carácter motivador como aspiraciones que pretendemos alcanzar o satisfacer. Con todo, esto no parece dejar satisfechos a lectores contemporáneos de Hume, quienes parecen solicitarle además

alguna explicación sobre la lógica de los juicios que intervienen en la deliberación sobre los fines. Me parece que Hume puede enfrentar bien estas acusaciones.

Michael Smith ha dedicado atención al tema de las pasiones calmadas y, en la línea naturalista de Hume, propone una interpretación que permite que los estados representacionales acompañen a dichas pasiones. Sin embargo, su posición rechaza la noción metafísica de que los estados mentales sean causales, así se trate de deseos o de estados cognoscitivos. En lugar de esta noción, su argumento defiende que las razones motivacionales para actuar son estados disposicionales hacia algún objeto (Smith §§ IV y VI). Cabe aclarar que Smith propone una teoría de la motivación neo-humeana, es decir, inspirada teóricamente en las tesis de Hume, y que estrictamente no pretende ofrecer una interpretación de ellas. El objetivo de su interpretación es *integrar* teóricamente a las pasiones calmadas con contenidos racionales, particularmente creencias (cf. Smith p. 52). Hume no aceptaría este objetivo. O, más precisamente, no tiene por qué preocuparse de esto porque para él las creencias *están* contenidas como un elemento esencial a las pasiones (al final de esta sección presentaré brevemente esta relación entre creencias y pasiones).

Smith considera que la única alternativa para que una teoría «humeana» de la motivación funcione es que logre "hacer de una explicación de razón una especie de explicación teleológica… [y que] acepte que las explicaciones de razón son teleológicas sin aceptar que… son causales" (Smith p. 52). La razón para defender esta condición proviene de su consideración de que las razones motivadoras de acciones tiene que hacer referencia a un deseo *y* a una creencia relacionados adecuadamente respecto de algún fin (cf. Smith, §§ I y IV). A diferencia de Hume, y siguiendo el argumento de "Actions, Reasons and Causes" de Davidson (de donde proviene que las creencias son ejemplares paradigmáticos de las facultades cognoscitivas o de la razón), Smith sostiene que la razón sí tiene un papel en la motivación de acciones, debido a que «racionalizamos» o recurrimos a «explicaciones teleológicas» respecto de por qué hacemos lo que hacemos. Desde luego, estas racionalizaciones acompañan a los deseos en la motivación. La clave de este argumento es que para aceptar esta función de la razón no necesitamos "ninguna asunción sobre la naturaleza de la razón". Lo único que necesitamos es la apelación a racionalizaciones o a explicaciones teleológicas. Esto divide, según él, a los humeanos de los neo-humeanos. Los humeanos (no es claro para Smith si el propio Hume lo es, v. p. 36), rechazan que la razón tenga algún poder causal. Pero Smith piensa que incluso esta posición no es necesaria para una teoría de la

motivación, porque tanto los “teóricos causales como no-causales [de la razón] pueden aceptar que las explicaciones de la razón son explicaciones teleológicas sin ninguna investigación adicional respecto de la naturaleza de la razón” (cf. Smith p. 44). La explicación teleológica es inteligible en los propios términos de una explicación sobre los fines, y según Smith no parece necesitar de nada más. En consecuencia, no es necesario discutir si la razón es o no causal. Lo que sí constatamos, en la deliberación práctica, es que *racionalizamos* respecto los fines hacia los que se dirigen nuestras acciones –o, en otras palabras, que ofrecemos explicaciones teleológicas sobre lo que hacemos o pretendemos hacer. De modo que la razón interviene en la deliberación, junto con los deseos, y no necesitamos pronunciarnos respecto del papel causal de tales racionalizaciones o deliberaciones.

Smith parece pedir que ésta sea una condición *sine qua non* para las teorías de la motivación, incluyendo desde luego a las «neo-humeanas» (Smith p. 52). Con esto parece asegurar que la razón tenga algún papel en la deliberación sobre los fines y que al mismo tiempo no importe el asunto de sus poderes causales. Pero de acuerdo con su posición, tampoco importa la cuestión metafísica de la causalidad de los deseos. Veamos esto directamente en su discusión de las pasiones calmadas.

Smith concuerda con la idea de que las pasiones calmadas son básicamente deseos –estados no-cognoscitivos presentes en los motivos- pero asume una perspectiva *funcional* de la mente para explicar tales deseos. Según él, podemos identificar el papel de los deseos en la motivación por su *rol funcional*. Esto equivale a sostener que estos deseos constituyen básicamente una disposición hacia algún objeto, digamos φ (en los términos de Smith). Así, tener el deseo de φ es básicamente tener la disposición hacia φ en diversas condiciones. Ahora bien, estar en posición de satisfacer φ en las condiciones que sea depende, entre otras cosas, de ciertas creencias (cf. Smith p. 52). Así, deseos y creencia, relacionados adecuadamente hacia algún fin, dan lugar a una razón motivadora para actuar. Aquí interviene nuevamente su tesis de que tales razones motivadoras no necesariamente son causalmente activas. Lo único que necesitamos admitir de ellas es que son racionalizaciones o explicaciones teleológicas respecto de las condiciones en que habrá de satisfacerse φ. Smith considera que estas observaciones permiten explicar ahora a las pasiones calmadas: “…la sugerencia de Hume respecto de cómo son conocidas las pasiones calmadas puede ser entonces traducida al pensamiento de que la epistemología del deseo es simplemente la epistemología de los estados disposicionales

–esto es, la epistemología de tales contra-fácticos" (Smith p. 52). Alcanzamos un punto crítico de la interpretación de Smith.

En términos de Smith, la gran ventaja de su interpretación es que "explica cómo es que los deseos tienen contenido proposicional" (Smith p. 52). Este contenido lo detectamos en el rol funcional de las razones motivadoras. Como hemos visto, la teoría de la motivación de Hume, por su parte, logra incluir también contenidos representacionales en la deliberación sobre los fines, como producto de la facultad de la imaginación: las creencias, dice Hume, son «requisitos indispensables para las pasiones» (cf. *T*. p. 120). Esto señala una diferencia con Smith, que me parece no favorece a su propia interpretación. El punto es que Hume no necesita comprometerse con la tesis de que los contenidos representacionales que intervienen en la deliberación sobre los fines tengan origen en las facultades cognoscitivas. Smith, quizá por su compromiso con el modelo de la mente dividido en estados funcionales cognoscitivos y no-cognoscitivos, sólo puede aceptar que las creencias tengan un origen cognoscitivo. Pero el problema con lo que llama 'la epistemología de los estados disposicionales' es que no parece que sean claramente estados cognoscitivos. Una dificultad evidente es que, de acuerdo con Smith, las creencias características de la deliberación sobre los fines tendrían la forma de juicios contrafácticos. Como ha señalado Platts respecto de este asunto, el problema con tales juicios es precisamente su supuesto carácter veritativo (cf. Platts p. 200). Si pretendemos que tales juicios sean de algún valor epistemológico –la tesis de Smith- entonces esperaríamos poder establecer sus condiciones de verdad. Pero según Platts esta posibilidad es lo que está en cuestión. Por su parte, la teoría de Hume no tiene que enfrentar este problema porque sostiene que los estados cognoscitivos están imbuidos en la deliberación al ser constitutivos de las pasiones (hablaré de esto en el siguiente párrafo). Al admitir que sí intervienen estados representacionales, el modelo de la mente de Hume muestra que tiene más posibilidades que el modelo suscrito por Smith. Este punto muestra qué tan alejado está el modelo de la mente de Hume del de Smith. Una breve revisión de su noción de 'creencia' ilustrará, desde mi perspectiva, las mayores posibilidades que tiene la teoría de Hume.

Las ideas y las creencias no admiten, dice Hume, diferencia ni en su composición ni en sus partes, por lo tanto, la única diferencia entre ellas tiene que "encontrarse en el *modo* que" las concebimos (*T*. p. 95). Con este razonamiento introduce su teoría modal de la creencia. Esta teoría presupone a la teoría de las ideas, la cual, como sabemos, sólo admite dos materiales básicos, las impresiones y las ideas. Recordemos que éstas se

distinguen sólo por su grado de fuerza y vivacidad relativos (usualmente, las impresiones son más vivaces que las ideas). Citando este marco teórico, Hume indica que la única forma en que una idea podría modificarse para ser concebida de un modo peculiar es, justamente, proporcionándole "fuerza y vivacidad adicionales" (*T*. p. 96). Si se ha aceptado su teoría de las ideas, su argumento sobre las creencias resulta entonces sencillo y se puede presentar así: Todas las percepciones de la mente son o impresiones e ideas. La única diferencia entre ellas es su grado relativo de fuerza y vivacidad. Una creencia tiene que ser una idea, pero no se distingue de ésta ni por su composición ni por sus partes. De modo que si una idea ha de transformarse, sólo puede hacerlo en el modo en que la mente la concibe, y esto tiene que afectar a su fuerza o vivacidad. Por lo tanto, concluye Hume, una "…creencia puede definirse […] como idea vivaz relacionada o asociada con una impresión presente" (*T*. p. 96).6

La noción de vivacidad tiene un claro sentido práctico, a pesar de que Hume no dedicó mucho esfuerzo a esclarecer lo que entiende por 'fuerza y vivacidad' y se limitó a recoger la intuición de que hay una obvia diferencia, digamos, entre *comer* una manzana y *evocar* el sabor de la misma. Cada persona, afirma en este sentido, puede percibir "en seguida… la diferencia que hay entre sentir y pensar" (*T*. p. 2). Por ello, es natural que al dotar a las ideas de la vivacidad de una impresión, en tanto que creencias, sostenga que "[La] creencia es algo *sentido* por la mente y que distingue las ideas del juicio de las ficciones de la imaginación, confiriendo a aquéllas mayor fuerza e influencia, fijándolas en la mente y convirtiéndolas en principios rectores de todas nuestras acciones" (*T*. Apéndice p. 629, nota a p. 97). La posición de Hume se resume claramente con su afirmación de "*la creencia es más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza que de la cogitativa*" (*T*. p. 183; cf. Saab, p. 70).

En consecuencia, si las creencias no tienen su origen en las capacidades cogitativas o racionales de la mente, la única alternativa para explicar su origen y naturaleza permitida por su teoría de la mente sólo puede ser la imaginación, que tiene la

[6] El argumento de Hume, sin embargo, no parece correcto. Stroud ha objetado que con él no se esclarece qué es una creencia, pues únicamente "se refiere a la causa u origen" de la misma. Stroud señala que Hume no ofrece una explicación sobre la naturaleza distintiva de la creencia. Admite que su teoría de las ideas lo conduce a señalar que la única diferencia entre una mera concepción y una creencia es el grado de fuerza y vivaciad de éstas, pero en el argumento de Hume esta diferencia reside en el modo en que se origina las ideas y su eventual transformación en creencias. Stroud piensa que la "búsqueda de los principios más simples y generales dentro del marco de la teoría de las ideas" orilla a Hume a considerar que la fuerza y vivacidad son "la única diferencia que la teoría de las ideas admite en cuanto al "modo de concebir" una y la misma idea". Así, de acuerdo con Stroud, Hume todavía nos debe alguna caracterización sobre qué es una creencia (Stroud p. 112).

capacidad para alterar libremente a las ideas, si bien de acuerdo con ciertos principios generales de asociación. Es justamente esta capacidad de la imaginación la que interviene en la transformación de una mera idea en una creencia, es decir, es la que permite que una idea relacionada con alguna impresión aumente su grado de fuerza y vivacidad. El sentido práctico de todo esto, apuntado arriba, Hume lo plantea muy claramente cuando sostiene que las creencias, dice Hume, son "un requisito casi indispensable para despertar nuestras pasiones" (*T*. p. 120). En esto reside su fuerza para influir a la voluntad y constituir un elemento fundamental de la motivación. Las creencias tienen esta capacidad porque, según Hume, ellas mismas tienen un grado de fuerza comparable al de las impresiones: "El efecto… de la creencia consiste en levantar una idea simple hasta el mismo nivel de nuestras impresiones, y en conferirla una influencia análoga sobre las pasiones" (*T*. p. 119). Me parece que en esto reside, en efecto, su capacidad para influir incluso sobre las pasiones calmadas.

3. Consideraciones finales

Una cualidad distintiva del modelo de la mente de Hume es que defiende la tesis de la causalidad de los procesos mentales. Hume expresa muy claramente esta posición:

> Por lo que respecta a la *causalidad*, podemos señalar que la verdadera idea que tenemos de la mente humana consiste en considerarla como un sistema de percepciones diferentes, o existencias diferentes, unidas entre sí por la relación de causa y efecto, y que mutuamente se destruyen, influyen y modifican unas a otras (*T*. p. 261).

Recordemos que gran parte de la interpretación de las pasiones calmadas de Smith estaba dirigida, precisamente, a ofrecer una caracterización disposicional –y no causal- de los deseos. Recientemente, Jerry Fodor ha defendido la plausibilidad del modelo causal de Hume: "Voy a argumentar que Hume está muy en lo correcto respecto de la arquitectura de la mente cognitiva. En particular, pensó, correctamente, que los procesos mentales típicos están constituidos por interacciones causales…" (Fodor, p. 7). A mí me parece, siguiendo a Baier, que las teorías cognitivas de Hume se complementan con sus teorías prácticas. La defensa de la racionalidad instrumental y la causalidad de los deseos, que a su vez se apoya en su teoría de las creencias, ofrecen un modelo plausible de cómo resolver cuestiones centrales de la deliberación práctica. Además, no hay que perder de vista que el «motor» de este sistema causal «es el placer o el dolor». Sin embargo, tampoco hay que perder de vista que este sistema es dinámico y que sus elementos constituyentes están constantemente interactuando entre sí.

Ahora bien, ante cuestiones de la deliberación práctica, típicamente cómo tomamos decisiones o qué factores sostienen a un curso de acción determinado, el modelo permite entender nuestras respuestas a tales cuestiones como un proceso complejo, dinámico, donde intervienen deseos, pasiones, consideraciones racionales (así sean meramente instrumentales) y factores como la prudencia, la moralidad o alguna idea de la humanidad. Ante estos últimos factores, la cuestión de si nuestras consideraciones son o no racionales es una cuestión menor.

En efecto, esta teoría de la deliberación funciona bien en un plano instrumental – determinando los medios necesarios para alcanzar un cierto fin. Además, da lugar a situaciones como las que se presentan ante conflictos entre motivos para actuar o entre fines que pretendemos alcanzar y ofrece alguna vía para presentar, como hemos visto, la dinámica y relaciones causales de los elementos que intervienen en el proceso deliberativo. Pero el sentido de tales conflictos puede también incluir aspectos prudenciales y morales, así que no parece que podamos apreciar por completo la pertinencia de este sistema sin decir algo más sustancial sobre tales temas. Por lo demás, no hay que olvidar que los deseos y las pasiones (los motores de la acción y de los propios procesos deliberativos) están constituidos por elementos cognoscitivos, sobre todo creencias, los cuales informan sobre diferentes aspectos relevantes para la decisión y la acción, tales como consideraciones instrumentales, prudenciales y morales. La posible viabilidad de esta teoría de la deliberación, en el terreno moral, permitirá defender una teoría de la deliberación práctica satisfactoria y, supongo por ahora, afín a las exigencias teóricas contemporáneas.

Bibliografía

Alanen, Lilli (2006). “The Powers and Mechanisms of the Passions” en Traiger, Saul (ed.) *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, Blackwell, Oxford.

Baier, Annette C. (1991). *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume’s* Treatise. London y Cambridge: Harvard University Press.

Baillie, James (2000). *Hume on morality.*London y New York: Routledge.

Biro, John (1993). “Hume’s new science of the mind” en David Fate Norton (ed.) *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge, CUP.

Broughton, Janet (2006). “Impressions and Ideas” en Traiger, Saul (ed.) *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, Blackwell, Oxford.

Fodor, J. (2003). *Hume variations*. Oxford: OUP.

Hume, David, (1988).*Tratado de la naturaleza humana* de Hume (*T*) Edición y traducción de F. Duque. Madrid: ed. Tecnos (en el texto cito de acuerdo con la página de Selby-Bigge).

Karlsson, M. (2000). “Rational Ends: Humean and Non-Humean Considerations”, en *Nordic Journal of Philosophy*, Vol. 1, No. 2.

Karlsson, M. (2006). “Reason, Passion, and the Influencing Motives of the Will”, en Saul Traiger (ed.), *The Blackwell Guide to Hume’s*, Oxford: Blackwell Publishing.

Korsgaard, C. M. (1996). "Skepticism about practical reason". *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge, New York, Cambridge University Press.

Korsgaard, C. M. (1997). “The normativity of Instrumental Reason” Cullity, Garrett and Gaut, Berys Nigel, *Ethics and practical reason.* Oxford, New York: Clarendon Press; Oxford University Press.

Mackie, J. (1980). *Hume’s Moral Theory*. London: Routledge & Kegan Paul.

Morris, William, E. (2006). “Belief, Probability, Normativity”, en Traiger, Saul (ed.) (2006).*The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, Blackwell, Oxford.

Platts, M. (1988). "Hume and Morality as a Matter of Fact." *Mind*.

Saab, Salma (1999). “La creencia”, en Luis Villoro (ed.), *El conocimiento*. Madrid: ed. Trotta. Vol. 20 de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía.

Sesshu Roth, A. (2006). “Causation”, en Traiger, Saul (ed.), *TheBlackwellGuidetoHume’sTreatise*. Oxford: Blackwell Publishing.

Smith, M. (1987) “The Humean Theory of Motivation”, en *Mind*.

Stroud, B. (1986). *Hume.* (Tr. A. Zirión).México: UNAM-IIF.