

HUME I
LA MORALIDAD PSICOLOGIZADA
Y LAS PASIONES



§1. EL TRASFONDO: ESCEPTICISMO Y FIDEÍSMO
DE LA NATURALEZA

1. No diré mucho sobre la vida de Hume. Sus fechas son 1711-1776, coincidiendo la última con la declaración de independencia (de Estados Unidos) y la publicación de *La riqueza de las naciones* de Adam Smith. Nació en una aristocrática familia escocesa de las tierras bajas en Berwickshire, justo en el lado escocés de la frontera con Inglaterra en la costa este. Fue a todas luces precoz. Tras las clases privadas recibidas en casa, con 12 años entró en la Universidad de Edimburgo para abandonarla a los 14 o 15 sin licenciarse, cosa que era entonces bastante habitual. Ésa fue toda su educación formal. Su familia quería que se dedicara a la abogacía, pero con 18 años, en 1729, abandonó toda pretensión de hacerlo y empezó a trabajar en lo que sería el *Tratado de la naturaleza humana*.

Hume dice que empezó a pensar en este trabajo a los 15 años, antes de dejar la universidad, en 1726; que lo planificó antes de los 21, en 1732, y que lo compuso antes de cumplir los 25, en 1736. Probablemente estas fechas no sean del todo exactas, pero son en cualquier caso extraordinarias. Tras un año en Reims (Francia) en 1735, el *Tratado* se escribió finalmente en La Flèche, en Anjou, entre 1736 y 1737, con algunas revisiones hechas más o menos durante el siguiente año, después del regreso de Hume a Inglaterra a finales de 1737. Estos hechos asombrosos le dejan a uno sin palabras (los volúmenes I y II aparecieron en 1739; el volumen III, en 1740).

2. Al igual que otros destacados filósofos, Hume no ha sido fácil de interpretar, y, según las épocas, se le ha leído de muy diferentes maneras. En el último tercio del siglo XIX, Green y Bradley (entre los idealistas ingleses) fueron los primeros (siguiendo los pasos de los críticos escoceses de Hume en el siglo XVIII, Reid y Beattie) en

interpretarlo como un escéptico radical, y entendieron su filosofía como la *reductio ad absurdum* del empirismo. En el siglo xx, los positivistas lógicos del círculo de Viena (incluidos Schlick y Carnap) vieron en Hume a su gran predecesor, mientras que Kemp Smith, en su muy importante estudio *The Philosophy of David Hume* (1941), que ha supuesto una contribución imperecedera a la comprensión de Hume, otorgó el puesto de honor al naturalismo psicológico de Hume y restó importancia a su escepticismo.

Más recientemente, varios autores, entre ellos Burnyeat y Fogelin, han intentado equilibrar la balanza y han ofrecido una interpretación que recalca tanto el escepticismo como el naturalismo, como cosas que en realidad son complementarias y van de consuno. Dado que tanto el escepticismo como el naturalismo son aspectos prominentes en el texto de Hume, será preferible la interpretación que, sin alterar nada, logre hacerlos trabajar conjuntamente. Hoy empezaré con un breve bosquejo de esta interpretación.¹ Por razones que quedarán claras a medida que avancemos, a veces daré el nombre de fideísmo de la naturaleza de Hume a la concepción resultante.

3. Empecemos por distinguir los diversos tipos de escepticismo del modo siguiente. En cada caso, el sentido y el objeto vienen dados en parte por el contraste:²

- a) escepticismo teórico en contraste con el normativo;
- b) escepticismo epistemológico en contraste con el conceptual.

Explicación: el escepticismo teórico pone en cuestión por varias razones la solidez o la base de determinado esquema de creencias o sistema de pensamiento. El escepticismo radical sostiene que las creencias en cuestión no tienen respaldo racional alguno, que carecen totalmente de fundamento. El escepticismo moderado considera que esas creencias están menos fundadas de lo que habitualmente se piensa. Por el contrario, el escepticismo normativo (establecido quizá sobre la base del escepticismo teórico, pero posiblemente sobre otras bases) nos encarece que suspendamos toda creencia sin más o, más moderadamente, que les demos menos crédito del que les da-

1. Véase Robert J. Fogelin, *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1985.

2. *Ibid.*, págs. 5-12.

mos normalmente. Una persona que sigue las directrices del escepticismo normativo es un escéptico practicante.

El escepticismo epistemológico acepta un esquema de creencias como significativo e inteligible pero cuestiona que tenga fundamento y esté sustentado en razones. El escepticismo conceptual niega que esas creencias sean significativas e inteligibles. (Fue en parte debido a que hay lugares en los que Hume expresa un escepticismo conceptual respecto de ciertos conceptos por lo que el círculo de Viena lo consideró predecesor suyo; véase lo que Hume dice sobre la sustancia y los atributos y sobre las cualidades primarias y secundarias.) A modo de ilustración: el escepticismo de Hume sobre el problema de la inducción es epistemológico; no duda de que las inferencias inductivas sean significativas. De forma similar, en su teología filosófica los argumentos de Hume pueden socavar las familiares pruebas de la existencia de Dios, pero no duda de que la idea de Dios sea suficientemente inteligible, de modo que dichas pruebas merecen ser examinadas. Si bien piensa que la evidencia para el Dios de la religión (a diferencia de la evidencia para un autor de la naturaleza) es insignificante, la cuestión tiene, no obstante, sentido.

4. A la luz de estas distinciones, déjenme hacer las siguientes observaciones. Hume parece defender un escepticismo teórico y epistemológico que es radical, sin paliativo alguno: éste es su pirronismo. Sólo nuestras impresiones e ideas inmediatas son inmunes a la duda. Por el contrario, el escepticismo normativo de Hume es de carácter moderado: forma parte de su naturalismo psicológico, según el cual no está a nuestro alcance controlar nuestras creencias mediante actos de la mente o de la voluntad, pues nuestras creencias están causalmente determinadas, en gran medida, por otras fuerzas de nuestra naturaleza. Nos exhorta a intentar suspender nuestras creencias sólo cuando van más allá de las inclinaciones naturales de lo que él llama costumbre e imaginación (la costumbre aquí es con frecuencia un sustituto de las leyes de la asociación de ideas). Sólo las creencias que van más allá de estas inclinaciones pueden ser socavadas por la reflexión escéptica. Lo crucial para Hume es que las ideas que van más allá de la costumbre y la imaginación no son renovadas —no vuelven— cuando abandonamos el estudio y regresamos a la vida social cotidiana. De hecho, podemos descubrirnos purgados de los entusiasmos religiosos que corrompen nuestra razón y dan pábulo a las virtudes monacales que nos vuelven ineptos para la sociedad.

Este bosquejo nos da idea de cómo el escepticismo teórico y epistemológico, radical y rotundo, trabaja conjuntamente con el naturalismo psicológico de Hume en su fideísmo de la naturaleza. El hecho de que dicho escepticismo, por correctamente razonado que esté, no se sostenga más que en la solitaria reflexión filosófica, y a partir de ahí se diluya, nos revela que la mayoría de las veces son otras las fuerzas psicológicas, tales como la costumbre y la imaginación, las que regulan nuestras creencias cotidianas y nuestra conducta (párrafo 8 de *E:iv:1* en *T:183*). Pero, como ya he observado, Hume cree que su escepticismo radical tiene un efecto saludable sobre nuestro carácter moral y nos capacita para vivir pacíficamente en sociedad y para aceptar sin resignación ni lamentación las condiciones de la vida humana, por mortal y frágil que ésta sea. Lo que resulta de esta, por así decir, peregrinación filosófica es alguien que comparte las creencias de la gente común en cuestiones cotidianas y que cuando va más allá lo hace con circunspección, guiado por la probabilidad y el peso de la evidencia. Por lo que hace a cuestiones que están más allá de la experiencia, toda creencia queda suspendida.

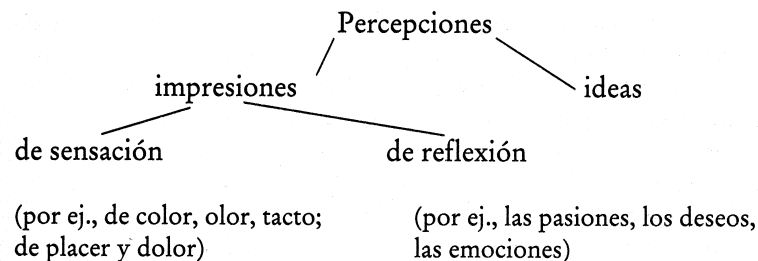
Es importante caer en la cuenta de que esta concepción no es para Hume, en sí misma, resultado de la argumentación racional. Es más bien el resultado de la interacción psicológica de dos tipos de fuerzas: las de sus reflexiones filosóficas escépticas, por un lado, y las de sus inclinaciones psicológicas naturales que nacen de la costumbre y la imaginación, por el otro. Así pues, Hume no defiende su posición filosófica mediante el uso de la razón: ella se deriva más bien de su feliz aceptación del equilibrio que surge entre sus reflexiones filosóficas y las inclinaciones psicológicas de su naturaleza. Esa actitud subyacente guía su vida y regula su posición ante la sociedad y el mundo. Y es esa actitud la que me lleva a denominar fideísmo de la naturaleza a su concepción filosófica (véase *T:179, 183, 184, 187*).

§2. CLASIFICACIÓN DE LAS PASIONES

1. Valga lo dicho como un breve recordatorio de cómo el escepticismo de Hume es inseparable de su naturalismo psicológico. Teniendo esto en mente, pasemos ahora a su filosofía moral. Para empezar, Hume intenta demostrar que la razón por sí sola no puede ser un motivo que influya en nuestra conducta; antes bien, no desempeña

más que un papel secundario, que se limita a corregir las falsas creencias y a identificar los medios más eficaces para conseguir determinados fines dados (en *II:iii:3*). A continuación, intenta mostrar que no es la razón sino el sentido moral lo que constituye la base (epistemológica) de las distinciones morales (en *III:i*). Y ofrece diversos argumentos tan breves como demoledores para justificar estas posiciones. No examinaré esos argumentos hasta la cuarta o quinta clase sobre Hume. Hoy analizaré lo que denominaré su concepción oficial de la deliberación racional (en *II:iii:3*), respecto de la cual plantearé después algunas cuestiones, cuestiones que retomaré el próximo día. Porque si bien, en su concepción oficial, el escepticismo de Hume ante la razón parece radical y rotundo, hay que preguntarse hasta qué punto es así en realidad, y cómo define exactamente la deliberación racional.

2. Empezaré con la clasificación humeana de las pasiones. Al comienzo del *Tratado* (1-8; y luego 275 y sigs.), Hume clasifica los contenidos de la experiencia, lo que llama «percepciones», de la manera siguiente:



En la teoría de Hume, las impresiones tanto de sensación como de reflexión nos golpean con más fuerza y violencia que las ideas que nacen de ellas; las impresiones son al tiempo anteriores y más vigorosas y vívidas que las ideas.

Las impresiones de reflexión, sin embargo, pueden derivarse de las impresiones de sensación indirectamente a través de las ideas. Ésta es la explicación que da Hume (*T:7* y sig.): la impresión de sensación, pongamos que de un placer o un dolor, da lugar a la correspondiente idea de placer o dolor, que es «una copia hecha por la mente» (*T:8*). Entonces esta idea de un placer o un dolor, cuando vuelve sobre el alma (como dice Hume), produce una nueva impre-

sión de reflexión, una impresión reflexiva de un deseo o una aversión, una esperanza o un temor, según el caso. Estas impresiones de reflexión pueden a su vez ser copiadas por la memoria o la imaginación, y de esta forma dan origen a nuevas ideas. Las impresiones de reflexión son anteriores a las ideas derivadas de ellas, pero son posteriores a las impresiones de sensación de las que pueden derivarse indirectamente a través de una idea de placer o dolor, idea esta última que surge de una impresión anterior de placer o dolor (T:8). Así pues, todas las ideas tienen su origen en impresiones anteriores de sensación, por recónditas que sean; y lo mismo ocurre con las impresiones de reflexión, que surgen de placeres y dolores. El interés de Hume no está puesto en la filosofía natural —mecánica y astronomía—, sino en la filosofía moral, en la ciencia de la naturaleza humana (véase la introducción al *Tratado*, xvii-xix). Puesto que «el examen de nuestras sensaciones pertenece más a los anatomistas y filósofos de la naturaleza que a la filosofía moral» (T:8), es en las impresiones de reflexión (las pasiones, los deseos y las emociones) donde fija su atención (T:8).

3. En II:i:1 Hume ofrece una clasificación de las impresiones de reflexión que incluye a las pasiones. El plan no es del todo claro, pero creo que lo siguiente es fiel a sus intenciones.

En primer lugar, Hume distingue las pasiones de acuerdo con el modo en que surgen, y así obtenemos:

- i) *Pasiones directas*: éstas surgen inmediatamente del placer o el dolor, o del bien o el mal. Hume tiende a asimilar placer y dolor a bien y mal (T: 276, 399, 438, y más explícitamente en 439).
- ii) *Pasiones indirectas*: éstas surgen del placer y el dolor pero exigen condiciones más complicadas que implican lo que Hume define como «esta doble relación de ideas e impresiones» (T:286). Ejemplos de pasiones indirectas son el orgullo y la humildad, la ambición, la vanidad, y el amor y el odio, así como la envidia, la piedad y la malicia (T:276).
- iii) *Pasiones originales* (instintos implantados): éstas no surgen del placer y el dolor, ni directa ni indirectamente, aunque cuando se actúa a partir de ellas producen placer o dolor (o bien o mal: T:439).

En segundo lugar, Hume distingue las pasiones de acuerdo con su turbulencia y con la intensidad sentida (T:276). Esta distinción, piensa Hume, no es muy exacta: los grados de turbulencia varían

ampliamente con las pasiones de la misma clase, y hay mucho solapamiento. Pero aun así podemos distinguir entre:

- i) pasiones *serenas* (T:276, 417 y sigs., 437 y sig.), y
- ii) pasiones *violentas* (*ibid.*)

En tercer y último lugar, Hume distingue entre pasiones *fuertes* y *débiles* (T:419). Esta distinción se refiere a la influencia (causal) que ejerce una pasión. Cuestión central aquí es que algunas pasiones serenas pueden también ser fuertes, es decir, ejercer una influencia estable y dominante sobre nuestra deliberación y nuestra conducta. Éste puede ser el caso de la muy importante pasión secundaria que él llama «el apetito general del bien y la aversión al mal» (T:417). Según veremos, es debido a que ésta y otras pasiones serenas pueden ser fuertes por lo que suponemos erróneamente que es la (sola) razón la que nos guía, cuando actuamos movidos por ellas. Confundimos la influencia serena, estable y dominante de estas pasiones con las operaciones de la razón (T:417 y sig., 437 y sig.).

4. Agrupando todo lo anterior, obtenemos lo siguiente (T:275 y sigs., 417 y sigs., 437 y sigs.):

a) *Pasiones (primarias) originales* (instintos implantados [T:417])

- i) A menudo violentas: el deseo de castigar a nuestros enemigos o de hacer felices a nuestros amigos; el hambre, la sed, los apetitos corporales.
- ii) A menudo serenas: la benevolencia, el resentimiento, el amor a la vida, la amabilidad para con los niños.

b) *Pasiones secundarias (no originales)*

i) *Directas* (surgen directamente del placer y del dolor)

1. A menudo violentas: el deseo y la aversión, la alegría y la pena, la esperanza y el temor, la desesperación y el sentimiento de seguridad.
2. A menudo serenas: el apetito general del bien y la aversión al mal (T:417; como algo que se confunde con la razón T:437).

- ii) *Indirectas* (no surgen directamente del placer y el dolor sino que requieren adicionalmente una doble relación de ideas e impresiones [T:286]).

1. A menudo violentas: el orgullo y la humildad; el amor y el odio; así como la ambición, la vanidad, la envidia, la malicia, la piedad y la generosidad (T:276 y sig.).
2. A menudo serenas: la aprobación y la desaprobación morales (T:583); el sentido de la belleza y la deformidad.

Obsérvese que la distinción entre pasiones fuertes y débiles se aplica a las tres principales clases de pasiones, pues que una pasión sea fuerte o débil depende, en la mayoría de los casos, del carácter de su poseedor (la particular configuración de pasiones que cada uno tiene en general).

§3. ESBOZO DE LA SECCIÓN 3 DE LA PARTE III DEL LIBRO II

Paso ahora a la sección II:iii:3, que tiene diez párrafos (T:413-418). Con objeto de presentar la concepción de Hume, examinaré algunos de esos párrafos. A continuación, haré un breve resumen general de su concepción oficial en II:iii:3. Como dije antes, no haré una valoración crítica de los argumentos de Hume hasta más tarde; por el momento, nos centraremos en su concepción de la deliberación racional.

(Párrafo uno) Hume expone la concepción racionalista tal como él mismo la entiende: en el sentido de que todas las criaturas racionales están *obligadas* a regular sus acciones mediante la razón. Y rechazará esta concepción afirmando que:

- a) La razón *por sí sola* nunca puede ser el motivo de ninguna acción de la voluntad.
- b) La razón *por sí sola* nunca puede oponerse a la pasión en la dirección de la voluntad.

(Párrafo dos) Hume sólo reconoce dos funciones de la razón, a saber:

- a) La razón puede establecer *verdades demostrativas* basadas en las relaciones abstractas entre nuestras ideas. Las verdades de la lógica y la matemática, y otras por el estilo, pueden servir de ejemplos. (Ésta es una interpretación suficientemente justa para nuestros propósitos.)

- b) La razón también puede establecer, sobre la base de la experiencia, las *relaciones de causa y efecto* entre objetos y sucesos.

En lo que Hume pone el acento es en que la efectividad del razonamiento demostrativo presupone algún fin o propósito deseado: sólo influye en nuestras acciones en la medida en «que dirige nuestros juicios concernientes a causas y efectos» (T:414).

(Párrafo tres) La efectividad del razonamiento que muestra las relaciones de causa-efecto presupone asimismo algún fin deseado. Queremos determinar los medios para nuestros fines sólo porque deseamos alcanzar estos fines. El impulso para razonar sobre los medios y para adoptarlos no «surge de la razón, sino que sólo es dirigido por ella». Por medio de un *principio de transferencia* psicológico, como podemos llamarlo, nuestro interés en los fines se vuelve hacia los medios apropiados y anticipa sus consecuencias. Sin interés en los fines, seríamos indiferentes a los medios y a las consecuencias de su uso. En la esfera práctica, razonar a partir de la experiencia no es más que intentar descubrir las relaciones causales y de otro tipo entre los medios y los fines —que deseamos por sí mismos—, así como las verdaderas cualidades y propiedades de esos fines.

(Párrafo cuatro) Con lo anterior, Hume da ya por justificado el primer punto del párrafo 1, a saber, que la razón por sí sola nunca puede ser el motivo de la acción. Lo que va a defender ahora es que el segundo punto —que la razón por sí sola nunca puede oponerse a la pasión en la dirección de la voluntad— es la otra cara del primero. Porque la razón por sí sola podría oponerse a las pasiones sólo si pudiera generar un impulso contrario a esas pasiones. Ahora bien, el primer punto de Hume establecía que no podía darse un impulso semejante. Nada puede oponerse a la pasión excepto una pasión contraria; y ninguna pasión, o impulso, puede surgir de la sola razón. Así pues, no hay ninguna lucha entre la razón y las pasiones. La apariencia de tal se debe a que confundimos la lucha entre las pasiones violentas y las pasiones serenas, tales como el apetito general del bien, con la lucha entre la razón y las pasiones. De ahí el célebre y provocativo comentario de Hume: «La razón no es ni debe ser otra cosa que la esclava de las pasiones, y nunca debe pretender más cargo que el de servir las y obedecerlas». Una cuestión que plantea esta observación es: ¿por qué «debe» y no «puede»? Volveré sobre este

comentario en la quinta clase, cuando reflexionemos sobre la concepción de Hume en su conjunto.

(Párrafo cinco) En este párrafo Hume expone su demoledor argumento para demostrar que las pasiones no pueden ser contrarias a la razón: una pasión no es más que un *estado psicológico* que acontece, una impresión de reflexión que acontece bajo ciertas condiciones, da lugar a ciertas inclinaciones y nos empuja a la acción. Como tal, una pasión no *afirma* nada. Hume dice que no tiene ninguna cualidad representativa puesto que no es una «copia de ninguna otra existencia». Las pasiones no *afirman* nada, y por tanto tampoco pueden *contradecir* una verdad establecida mediante razonamiento demostrativo o mediante la experiencia.

(Párrafo seis) En este párrafo Hume mantiene sin embargo que una pasión puede ser considerada contraria a la razón e irrazonable (éste es el término que utiliza) cuando, en su específico curso presente, la dirigen juicios incorrectos. Esto puede ocurrir de dos maneras:

- a) Nuestra pasión se basa en una falsa creencia, como cuando, por ejemplo, tenemos miedo de algo que en realidad no es ni peligroso ni amenazador.
- b) Nuestra elección de medios para nuestro fin es errónea, como cuando los medios que adoptamos son insuficientes y no producirán los resultados esperados.

Es en este párrafo en el que Hume hace otro de sus famosos comentarios provocativos (por ofrecer sólo parte de él): «No es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero antes que 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* o a cualquier persona totalmente desconocida. Tampoco es contrario a la razón el preferir un bien pequeño, aunque lo reconozca menor, a otro mayor, y tenerle un cariño más ardiente al primero que al segundo» (T:416).

(Párrafo ocho) Este importante párrafo contiene la explicación de Hume del error filosófico del racionalista, a saber: el racionalista confunde la penetrante y *fuerte influencia* de las pasiones *serenas* con las operaciones de la razón. Recuérdese que las pasiones pueden ser *violentas* y *serenas*. El racionalista es confundido por la ausencia de

turbulencia o violencia en la manera en que operan estas pasiones (T:419, 437, 470). Hume asigna un papel fundamental a las pasiones serenas, al menos cuando son fuertes, como ocurre algunas veces. Su influencia se manifiesta en el modo en que regulan y controlan nuestra deliberación y nuestra conducta.

Comentario: en la sección 8 (T:437), donde Hume insiste sobre el mismo tema, dice que normalmente entendemos por «pasión» una emoción sensible y violenta que sentimos cuando se presenta ante nosotros cualquier bien o mal capaz de excitar un apetito; y por «razón» entendemos normalmente una afección exactamente de la misma clase que opera de manera más serena y no ocasiona ningún desorden. De esta forma, el error del racionalista echa raíces en el sentido común. A veces, según convenga al contexto, denominaré razón *estricta* a la razón tal cual la define Hume, y a la noción de razón que nace del sentido común —como esa influencia estable de las pasiones serenas— la denominaré razón *serena* (siguiendo la sugerencia de T:437, 583), si bien no es éste el término utilizado por Hume. El próximo día quiero preguntarme si la descripción de esta supuesta razón serena (la influencia estable de las pasiones serenas tal como la describe Hume) es compatible con su concepción oficial de la deliberación racional.

(Párrafo diez) En este último y muy importante párrafo, Hume afirma que la gente es guiada a veces por sus pasiones serenas y otras veces por sus pasiones violentas. A menudo actuamos en contra de nuestros propios intereses, especificados (al parecer) por nuestro apetito general del bien o por el equilibrio global de todas nuestras pasiones. No obstante, con frecuencia logramos realmente contrarrestar las pasiones violentas cuando perseguimos nuestros intereses y designios más importantes y permanentes; por tanto, las presentes urgencias de las pasiones violentas (como impresiones sentidas de reflexión) en ningún caso son siempre decisivas. Que nos dejemos llevar por ellas depende de lo que Hume llama nuestro *carácter general* y nuestra *presente disposición*. Creo que a lo que se refiere con esto es a la presente configuración de nuestras pasiones (de todo tipo, con su fuerza y turbulencia), que constituye nuestro carácter.

Téngase en cuenta que Hume define la *fortaleza de ánimo* como, digamos, una disposición presente más o menos penetrante (permanente) en la que las pasiones serenas son normalmente efectivas a la hora de controlar nuestras deliberaciones y de influir en nuestra

conducta. La fortaleza de ánimo nos capacita para perseguir objetivos más amplios y a largo plazo de una manera efectiva. Al hacer esto, las pasiones serenas son fuertes y no débiles. Después (T:437 y sig.), Hume añade que, aunque la influencia de las pasiones violentas es más poderosa, las serenas a menudo, «cuando son corroboradas por la reflexión y secundadas por la resolución, son capaces de controlarlas en sus momentos de mayor furia» (T:437-438). Ésta es una observación importante. Pero ¿cómo pueden *hacer* eso las pasiones serenas, en opinión de Hume? Volveré sobre este asunto el próximo día.

§4. LA VERSIÓN DE HUME SOBRE LA DELIBERACIÓN (AMORAL): LA CONCEPCIÓN OFICIAL

1. Ahora recapitularé el recorrido hecho hasta aquí explicando lo que denominaré la concepción oficial de Hume del razonamiento práctico (amoral) o deliberación. (Por amoral entiendo que las cuestiones sobre el deber y la obligación, y otras por el estilo, no están expresamente implicadas; Hume no discute estos problemas hasta el libro II, así que los dejo ahora de lado.) Mi explicación toma al pie de la letra a Hume en II:iii.3 (de ahí el término «oficial») y reconstruye directamente su concepción. La próxima vez veremos que la concepción de Hume, en el momento en que incluimos lo que dice en ulteriores secciones de II:iii, es bastante más complicada y plantea un buen número de problemas. Hoy concluyo con la concepción oficial de II:iii.3, que a menudo es tomada por su doctrina: la supuesta concepción humeana. Los principales puntos parecen ser los siguientes.

En primer lugar, en la deliberación cada cadena de razones en el razonamiento sobre adecuación de medios a fines es finita y tiene como punto de llegada un fin último (o final), que es un objetivo o propósito de una o más pasiones, tal como las define Hume. Supongo que una razón en una de esas cadenas de razones es un *enunciado* (y por tanto verdadero o falso) que dice que (hacer) algo es un medio (efectivo) de conseguir algo deseado.

- i) Finitud significa que la cadena de cláusulas «a fin de» («Hago X a fin de conseguir Y») es finita y tiene normalmente un número pequeño de eslabones.

Dice Hume: «Preguntad a un hombre *por qué hace ejercicio*; responderá: *porque desea conservar la salud*. Si preguntáis entonces: *por qué desea la salud*, replicará enseguida: *porque la enfermedad es dolorosa*. Si lleváis más lejos vuestras preguntas y deseáis una razón de *por qué odia el dolor*, es imposible que pueda ofrecer alguna. Éste es un fin último, y nunca se refiere a ningún otro objeto» (*Investigación*, Apéndice I, 293).

- ii) Como muestra la cita, el punto de llegada debe ser un objetivo o propósito de una o más de las pasiones. Esto significa que si «hago W a fin de tener Z» (o poseer, asegurar, establecer Z, y así con todas las variaciones posibles) es el último eslabón en la cadena de razones, entonces el tener Z es un objetivo o propósito de una o más de mis pasiones (originales, directas o indirectas).

Creo que, para Hume, todas las clases de pasiones pueden especificar fines últimos y definitivos; por ejemplo, la benevolencia y la amabilidad para con los niños, el orgullo y la vergüenza, nuestro apetito general del bien así como nuestro sentido de la belleza, y así con otras muchas pasiones: todas ellas pueden especificar tales fines.

2. En segundo lugar, vemos que hay muchos posibles puntos diferentes de llegada dados por las pasiones. Los propósitos de las pasiones son muchos, y no hay un único fin, ni siquiera el de conseguir el placer y evitar el dolor.

La concepción de Hume no es, a mi entender, hedonista; tampoco es egoísta (véase *Investigación*, Apéndice II, 295-302, sobre el amor a uno mismo, donde acepta en lo esencial la crítica del obispo Butler a la doctrina del amor a uno mismo en los *Sermons*, XI y XII [1726]). Hume no supone que todas nuestras pasiones se orientan a objetivos centrados en uno mismo. La benevolencia y la amabilidad para con los niños son ejemplos de ello. Claro está que los placeres y los dolores desempeñan un importante papel psicológico: en primer lugar, los placeres pueden incorporarse a las causas (o a la generación) de las pasiones, y, en segundo lugar, conseguir los propósitos de las pasiones produce por lo general placer, pues satisfacer cualquier pasión produce placer; pero ese placer no es ni el *propósito* ni el *objetivo* de la pasión. Debemos distinguir tres funciones desempeñadas por los placeres y los dolores: i) como causas de las pasiones, ii) como resultados de la satisfacción de las pasiones, y iii)

como propósitos y objetivos de las pasiones. Al decir que la concepción de Hume no es ni hedonista ni egoísta quiero significar que los propósitos y los objetivos de las pasiones no son ni hedonistas ni egoístas.

3. En tercer lugar, el proceso de deliberación (razonamiento práctico) puede *corregir* nuestras pasiones presentes al menos de *dos* maneras:

- a) Si deseamos hacer *X* a fin de conseguir *Y*, podemos llegar a no desear ya hacer *X* si mediante razonamiento vemos que *X* no producirá *Y*. Puede que entonces deseemos hacer *Z* (cualquier otra cosa) en su lugar. Esta corrección mediante el razonamiento sobre la adecuación de medios a fines sustrae un deseo y añade otro a lo que podemos llamar la *configuración* de nuestras pasiones.
- b) Si deseamos echar a correr por miedo al oso pardo que creemos acabar de divisar, puede que dejemos de preocuparnos al descubrir más tarde que es un oso negro. Ésta es una corrección de nuestras creencias sobre las propiedades de las cosas, que actúan como causas u objetivos de nuestras pasiones.

4. En cuarto lugar, el proceso de deliberación puede afectar al sistema de las pasiones, ya no meramente corrigiendo las creencias erróneas, sino de otras formas distintas pero más constructivas. Podría ponerse en duda que éstas sean consistentes con la concepción oficial de Hume (no las discute en II:iii:3), pero yo me inclino a pensar que lo son, dado lo que Hume dice más adelante.

- a) La deliberación puede hacer más determinado un deseo que sea bastante indeterminado, como cuando un deseo de comer producto del hambre se convierte en un deseo más específico de un plato particular del menú, una vez sentados a la mesa. Llamemos a esto *especificación* de las pasiones.
- b) La deliberación puede secuenciar nuestras acciones para satisfacer una serie de varias pasiones, de tal modo que puedan quedar todas satisfechas con bastante efectividad a lo largo de un cierto intervalo de tiempo. Llamemos a esto *secuenciación*.
- c) La deliberación también puede hacernos ver que hay decisiones en las que debemos decidir cuál de nuestras pasiones es más importante para nosotros. Quizá se nos presenta un conflicto entre fines últimos y no hay forma de secuenciarlos o de hacerlos más determinados a fin de evitar el conflicto. En este caso debemos asignar pesos, o priorida-

des, a nuestros fines. Parece que el apetito general (T:417, 437) del bien debe tener aquí un papel importante. Llamemos a esto *ponderación* de los fines últimos.

En la versión oficial de Hume, pues, la deliberación puede *afectar* a nuestro sistema de pasiones al menos de *cinco* maneras. Dos consisten en correcciones para ajustar las pasiones a creencias verdaderas (o bien fundadas); las otras tres son la especificación, la secuenciación y la ponderación. Podemos considerar que estas cinco formas de afectar a las pasiones son necesarias (no digo suficientes) si el razonamiento práctico ha de hacer que nuestro pensamiento y nuestra conducta sean *racionales*. Pensemos en ellas como formas de alcanzar la racionalidad, tal como Hume implícitamente la caracteriza. En mi opinión, hay varios rasgos comunes que comparten las diferentes concepciones de la racionalidad. Intentar que las creencias a partir de las cuales actuamos sean racionales, es uno de ellos; otros son secuenciar nuestras acciones en la persecución de nuestros fines y ponderar esos mismos fines.

5. En quinto y último lugar, una cuestión importante: las pasiones que especifican los fines últimos en la deliberación (el resultado de la cual [nuestra decisión] es aquello que nos mueve a actuar) deben ser, a lo que parece, pasiones que tenemos y que pueden llevarnos a actuar *ahora*, en el momento de la deliberación y antes de que realicemos la acción. Una idea básica de Hume parece ser que la estricta razón, en conjunción con las pasiones serenas, tales como el apetito general del bien, guía y organiza la configuración de las pasiones que existe y nos mueve ahora a la acción. Hume da a entender que las pasiones están ya ahí *dadas*, a disposición de la estricta *razón durante la deliberación*. Claro es que lo que luego hacemos (como consecuencia de las acciones que decidimos realizar) puede cambiar las pasiones, de tal modo que nuestras decisiones pueden afectarlas en un momento posterior. Excepto cuando nuestros deseos sufren ajustes debido a las correcciones de las creencias, parece que las pasiones son más o menos constantes durante la deliberación, aun cuando pueden ser coordinadas de las tres formas ya analizadas: especificándolas, secuenciándolas y ponderándolas. Que las pasiones vienen en este sentido dadas o fijadas nos lo sugiere, sin ninguna duda, cuando dice: «La razón no es ni debe ser otra cosa que la esclava de las pasiones».

Así pues, las razones para la acción deben estar conectadas, a lo que parece, con una o más de nuestras pasiones *existentes*. Esto es parte de lo que se quiere decir cuando se denomina *internalista* a la concepción de Hume: lo que cuenta como razones para alguien debe estar ligado a las motivaciones actualmente existentes de esa persona; en el caso de Hume, a las pasiones actualmente existentes de dicha persona.³

Ahora bien, esto implica, por ejemplo, que el mero conocimiento de nuestras pasiones *futuras* no nos mueve a la acción ahora, a menos que ese conocimiento guíe, o esté conectado con, alguna pasión que tenemos ahora. Podemos, no obstante, preguntarnos cómo es, en opinión de Hume, que ese mero conocimiento *puede* movernos a la acción ahora. En la próxima clase analizaré este problema en relación con lo que Hume llama el apetito general del bien y la aversión al mal, considerados meramente como tales. Entonces habremos de preguntarnos si Hume puede dar cuenta de la influencia de ese conocimiento sin introducir otros tipos de pasiones aparentemente no permitidos por su clasificación y descripción de las mismas. Al hacerlo se nos plantearán diversas cuestiones sobre su concepción, que nos obligarán a adentrarnos más a fondo en ella. Pero esto debe esperar por el momento.

3. Para un examen de la concepción internalista de las razones, véase Bernard Williams, «Internal and External Reason», en *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

HUME II

LA DELIBERACIÓN RACIONAL Y EL PAPEL DE LA RAZÓN

§1. TRES CUESTIONES SOBRE LA CONCEPCIÓN OFICIAL DE HUME

1. En la última clase dije que hay ciertas cuestiones sobre la concepción oficial de Hume (tal cual la presenta en II:iii:3) que requieren un análisis más detallado. Hoy tomaré en consideración tres de estas cuestiones a fin de que nos hagamos una idea más cabal de su teoría.

La *primera* cuestión concierne a las *clases* de los posibles *efectos* de la deliberación racional sobre las pasiones. Vimos la última vez que Hume menciona explícitamente sólo dos efectos, que se producen mediante correcciones de las creencias: primero, las creencias sobre la adecuación de medios a fines y, segundo, las creencias sobre las propiedades de los objetos que despiertan nuestras pasiones. Nosotros añadíamos tres efectos más, a los que denominamos especificación, secuenciación y ponderación. A medida que dejamos que la deliberación afecte a las pasiones de otras formas, también aumentan los cambios que puede provocar. Esto nos lleva a preguntarnos qué clase de *continuidad*, y cuánta, requiere la teoría de Hume entre la configuración de las pasiones al *principio* de la deliberación y la configuración que resulta de ella, configuración a partir de la cual actuamos. ¿Hasta qué punto puede la deliberación por sí misma —es decir, sin los efectos causales de las acciones realizadas previa decisión— transformar nuestras pasiones?

2. La segunda cuestión es sobre la naturaleza de las pasiones. Hume las concibe como impresiones de reflexión: habla del orgullo y la vergüenza, del amor y el odio, como si fueran impresiones cualitativamente distintas, exactamente igual que son cualitativamente distintas las impresiones de diferentes colores. Además, en cuanto estados psicológicos, las pasiones a veces se experimentan como turbulentas o violentas, y como si poseyeran un fondo de *energía psi-*