

COMENTARIOS Y DISCUSIONES

LA FUNCIÓN DE LA RAZÓN EN EL NATURALISMO MORAL DE HUME

ALEJANDRO ROSAS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Resumen

La oposición a la teoría del contrato social y la sensibilidad a los condicionamientos históricos y naturales de la razón, se han visto como expresión de un pretendido escépticismo en Hume respecto de la razón práctica. Apelando a distinciones conceptuales entre razón pura práctica y razón instrumental, por un lado, y entre circunstancias y límites propiamente dichos, por otro, argumento que esta posición se apoya en equívocos. Concluyo recurriendo a la teoría teleológica de la representación y al concepto biológico de función, para esbozar una justificación filosófica del rol de la razón instrumental en una filosofía moral naturalista.

Abstract

Hume's opposition to contract theory and his sensibility to natural and historical conditionings of reason are considered as expression of scepticism. Aided by distinctions such as that between instrumental and pure practical reason, and between circumstances and actual limits of the use of reason, I argue that this view is misleading. I conclude drawing on the teleological theory of representation and on the biological concept of function to sketch a philosophical justification of the role instrumental reason in naturalistic ethics.

I. Razón instrumental

La filosofía moral de Hume presenta un carácter elusivo cuando se trata de precisar los alcances y límites del papel que en ella desempeña la razón. Esto explica que los vaivenes de la historia hayan afectado su recepción de manera tal, que intérpretes y comentaristas, en abierta discrepancia, lo han ubicado ya sea dentro de la corriente racionalista, utilitarista y hasta liberal, ya sea en el bando de los conservadores y escépticos sobre el poder de la razón. En el artículo de Willem Lemmens publicado en este número, el autor menciona esta peculiaridad en la interpretación de Hume, y presenta su crítica a la teoría contractualista del estado y sus leyes como prueba del carácter escéptico y conservador tradicionalista de su filosofía moral y política. En este ensayo intento mostrar lo equívoco de esta posición, y hacer un poco de claridad en el tema del papel que toca a la razón en el naturalismo moral de Hume.

Como suele suceder en filosofía, la claridad depende de un manejo conceptual preciso, que en este caso atañe al concepto mismo de razón. Comenzaré por aludir a una distinción que ha jugado un rol prominente desde la modernidad

hasta nuestros días. Se trata de la distinción entre una razón pura práctica y una razón instrumental. Esta distinción es fundamental para establecer el sentido de una de las expresiones más conocidas del escepticismo humeano respecto de la razón: “La razón es, y debe ser sólo la esclava de las pasiones, y no puede pretender otro papel que el de servirlas y obedecerlas” (T, 415). El escepticismo que Hume aquí expresa, sólo se refiere a un concepto de razón que podríamos identificar, sin temor a error, como el concepto kantiano de una razón pura, que es capaz, ella sola, de proponer un fin a la voluntad. Hume niega esta capacidad de la razón y se dispone a probar que “la razón, *ella sola*, nunca puede ser un motivo de una acción de la voluntad” (T, 413, cursiva mía). Sin embargo, al tiempo que niega el concepto de razón al que Kant daría posteriormente expresión paradigmática, Hume propone para la razón un rol meramente instrumental. Las cosas del mundo sólo pueden atraernos o repelernos por la índole de nuestros deseos, sentimientos, emociones y pasiones. En este sentido dice Hume, “el impulso a la acción no se origina en la razón, sino que es sólo dirigido por ella” (T, 414). El papel directriz de la razón, como guía de la acción, queda así a salvo, pero sólo en sentido instrumental. La razón no puede proponer fines a la voluntad, sino sólo medios para los fines dados por la naturaleza de nuestras pasiones.

Un ejemplo de cuán lejos lleva Hume el rol instrumental de la razón, es el modo como explica la prudencia o el concernimiento por nuestro bienestar en el largo plazo. Si la prudencia fuese para Hume producto de un mero cálculo racional del balance de placer y dolor, no habría dicho cosas como que no es contrario a la razón preferir a sabiendas un bien menor a uno mayor (T, 416). Esto significa que cuando renunciamos a un placer inmediato que nuestro deseo nos hace atractivo, en consideración de nuestro bienestar en el largo plazo -por ejemplo, en consideración a nuestra salud- no lo hacemos debido a un mero cálculo de la razón que sopesa el placer inmediato contra las inconveniencias que ese placer puede ocasionarnos. Hume postula que tenemos un deseo o concernimiento por nuestro bienestar futuro. Este concernimiento es el que nos da un interés en el cálculo racional dirigido al balance de placer y dolor a través del tiempo. Sin este concernimiento, el cálculo relativo de placer y dolor no nos afectaría, ni determinaría nuestro curso de acción. Añade que si usualmente creemos que es sólo la razón la que nos prescribe la prudencia, es porque el concernimiento por nuestro bienestar futuro, si bien pertenece a nuestros deseos, es un deseo calmado y no se nos presenta con la vehemencia de otras emociones. Así lo confundimos con la razón. (T, 416-417). En realidad, la razón sólo decide los medios adecuados para alcanzar el fin de la prudencia, puesto en nosotros por nuestro deseo y pasión.¹

¹ Debo señalar, con el fin de hacer justicia a la complejidad del pensamiento de Hume, que en un pasaje que se encuentra en el Apéndice II a la *Investigación* (cf. EM, 301), Hume considera que el deseo dirigido al placer y a evitar el dolor es reflexivo, y no un deseo natural primario, sugiriendo que el deseo dirigido a un balance positivo del placer frente al dolor al largo plazo, es también reflexivo

Lo que vale para la acción en general y para la acción prudencial en particular, vale naturalmente para la acción moral. La razón desempeña aquí también tan sólo un papel instrumental. Hume lo pone con suficiente claridad en unos pasajes de la *Investigación sobre los principios de la moral*, que cito a continuación:

Dado que suponemos que un fundamento principal de la aprobación moral radica en la utilidad de una cualidad o acción, es evidente que la *razón* debe tener una buena participación en las decisiones de esta naturaleza; pues sólo esta facultad puede instruirnos en la tendencia de las cualidades o acciones, y señalar sus consecuencias beneficiosas para la sociedad... (EM, 285).

Pero aunque la razón... sea suficiente para instruirnos sobre la influencia perniciosa o beneficiosa de las cualidades y acciones, no es suficiente para producir aprobación o desaprobación moral. La utilidad es sólo una tendencia a un determinado *fin*; si el fin nos fuese totalmente indiferente, sentiríamos la misma *indiferencia* hacia los medios. Aquí hace falta que un sentimiento se manifieste... Este sentimiento no puede ser otro que una inclinación en favor de la felicidad de la humanidad... Por tanto, la *razón* nos instruye sobre las diversas tendencias de la acción, y la *humanidad* distingue en favor de las que son útiles y beneficiosas (EM, 286).

Observamos en estos pasajes que Hume atribuye el fin de la acción moral -la felicidad de la humanidad- no a la razón, sino a un sentimiento. Como en el caso de la acción prudencial según el *Tratado*, se trataría de un sentimiento básico o primario, ulteriormente inexplicable, atribuible sólo a nuestra peculiar constitución emocional, sin la intervención de una reflexión racional. Esto es, al menos, lo que sugiere la *Investigación sobre los principios de la moral*. Sin embargo, el *Tratado de la naturaleza humana* sugiere algo distinto. Esta ambigüedad exégetica es interesante desde un punto de vista sistemático. Concierne la alternativa de si la actitud moral responde a un deseo o fin primario, puesto en nosotros por nuestra peculiar constitución emocional, que parece ser la posición de la *Investigación*, o a un fin derivado, un medio en definitiva para conseguir otro fin, el de un deseo primario distinto al de la moral, que sería el del egoísmo; ésta parece ser la posición del *Tratado*. Por razones que he elaborado en detalle en otro lugar,² considero que la posición del *Tratado* es la genui-

y no primario. La diferencia está en que, al llamarlo reflexivo, parece sugerir que el deseo es inducido por una reflexión racional que prescribe una preferencia hacia un balance positivo de placer y dolor al largo plazo. Esto contradice el papel puramente instrumental de la razón afirmado en el T, pues atribuye a ésta la posibilidad de prescribir un fin a la facultad de desear.

² Cf. "Interés y desinterés en los fundamentos de la moral en Hume", conferencia leída en el seminario *Ética y Estética*, 13 a 17 de agosto de 1998, Museo de Bellas Artes, Caracas, Venezuela.

namente humeana. Tanto en el *Tratado* como en la *Investigación*, Hume no concibe a la benevolencia universal -el concernimiento por la felicidad de la humanidad como tal- como un sentimiento fuerte capaz de determinar nuestra acción en contra de nuestras pasiones y deseos egoístas (cf. T, 586, 670; EM, 226). Sólo alcanza a determinar nuestro *judio* de aprobación o desaprobación moral. Para motivar la *acción* en conformidad con nuestro sentimiento y juicio moral, necesitamos de sentimientos más fuertes, y en algunas circunstancias incluso de la sanción de un poder político. Por consiguiente, Hume atribuye el origen de la justicia y nuestra primera adhesión a sus reglas a la percepción de su utilidad como medio para la satisfacción de los intereses egocéntricos. Estos incluyen tanto a los intereses egoístas en sentido estrecho, como a los sentimientos desinteresados propios de la benevolencia particular, que consiste en la identificación con los intereses de personas especialmente vinculadas a nosotros por lazos de parentesco o amistad. Las reglas de la justicia se establecen artificialmente por su calidad de medios adecuados para la satisfacción de esos intereses egocéntricos.

Detengámos un momento en este punto, en el que se manifiesta la razón desempeñando su rol instrumental. Cuando Hume explica en el *Tratado* el origen de la sociedad, es claro en señalar que el apetito sexual y el afecto o benevolencia particular dirigida al cónyuge y a los hijos, explican el surgimiento de pequeños grupos sociales. Pero vínculos sociales más abarcantes, aunque son necesarios para nuestra supervivencia, no pueden fundarse en la benevolencia, precisamente porque ésta está confinada a pequeños grupos. El interés por la sociedad extendida se basa en la percepción que el individuo tiene de las ventajas que la sociedad le proporciona (T, 486, 489). Sólo debido a estas ventajas, juzgadas desde un punto de vista egocéntrico, surge el deseo de extender la sociedad a un mayor número. Esto no sucede de manera automática y simple, pues el deseo de extender el vínculo social encuentra en el mismo egoísmo o egocentrismo -especialmente en la avidez egoísta de acumular posesiones- su principal obstáculo: es fuente de conflictos en relación a la posesión de los bienes externos, fácilmente arrebatables. La benevolencia universal, dirigida a todo ser humano en cuanto tal, es demasiado débil, dice Hume, para contrarrestar este egoísmo (T, 488, 492). De modo que lo que permite extender el vínculo social, según el *Tratado*, es una invención, un artificio que la razón instrumental diseña para poner freno al egoísmo, aunque es el mismo egoísmo el que la impulsa a ello (T, 492). Este artificio consiste en imponerse la prohibición de arrebatar las posesiones de otros, otorgándoles a éstas, por convención, una estabilidad que no les es propia por naturaleza (T, 489). La regla fundamental de la justicia, que es respetar las posesiones ajenas, es pues artificial: no está soportada en un sentimiento natural espontáneo, sino que se basa en un cálculo racional, mediante el cual el individuo, con el fin de evitar conflictos

dañinos para sí mismo y sus allegados, limita su egoísmo bajo la condición de la reciprocidad.

La tesis de la justicia como virtud artificial se deriva, pues, directamente, de la fundamentación del vínculo social en el egoísmo. Dado que no hay ningún deseo primario que nos lleve a la formación de un vínculo social suficientemente extenso, hemos inventado convencionalmente este vínculo en la forma de una regla prohibitiva, impulsados por razones egoísticas y en contra de los impulsos espontáneos del mismo egoísmo. Esto suena mucho a Hobbes, y es precisamente la posición que Hume parece rechazar en la *Investigación*. Pero en realidad, tanto en el *Tratado*, como en la *Investigación*, Hume insiste en que la benevolencia no califica para ser fundamento de la moralidad en tanto *patrón de conducta efectiva*. La benevolencia o generosidad que es capaz de motivar nuestras acciones está limitada a los familiares cercanos y a los amigos; es lo que él llama una benevolencia particular. Hume no niega que la felicidad o miseria del género humano nos afecte de tal modo que aprobamos lo que conduce a la primera y desaprobamos lo que conduce a la segunda. Pero esta aprobación y desaprobación no tiene su origen en un amor universal capaz de controlar nuestras acciones contra los impulsos del egoísmo, sino en una propiedad psicológica que Hume denomina simpatía, que, como ya señalé arriba, tiene efectos sobre nuestro juicio, pero es demasiado débil para controlar nuestra acción.

Así como la razón instrumental, al servicio de intereses egocéntricos, aconseja el establecimiento y adhesión a las reglas de la justicia, lo mismo puede decirse del establecimiento del poder político y de los motivos para guardarle obediencia. Es de nuevo la razón instrumental la que aconseja, en un tipo de circunstancias bien definidas por Hume, la necesidad del soberano como medio para hacer respetar las reglas de la justicia. El vínculo con los intereses egocéntricos es aquí igualmente obvio, en la medida en que lo que el soberano debe salvaguardar -el respeto y adhesión a las reglas de la justicia- son necesarios para mantener el vínculo social ampliado, a su vez necesario para la satisfacción de los intereses individuales.

II. Razón instrumental y contractualismo: los condicionamientos de la razón

Esto permite pensar en una relación estrecha entre la teoría moral de Hume y las teorías contractualistas de la sociedad, la moral y la política, y nos lleva de vuelta a la crítica de Hume a las mismas, y al intento de Lemmens por fundar en esa crítica la interpretación de Hume como un conservador, escéptico en cuanto al poder de la razón en la vida humana. ¿Por qué se opone Hume a la idea del contrato social como fundamento y explicación? No es ilegítimo sentir

perplejidad en este asunto, en la medida en que también la teoría de Hume atribuye un rol destacado en su explicación a la razón instrumental, la misma que desempeña, por ejemplo, un rol central en la filosofía moral de Hobbes. Hobbes había erigido un sistema moral y político sobre la única motivación de la satisfacción egoísta. Según Hobbes, los seres humanos, motivados únicamente por su deseo de autoconservación, y guiados por una razón puramente instrumental, habrían inventado la moral y sus leyes, así como el poder político, como medios requeridos por una existencia propensa a conflictos. Vista así, la distancia entre Hume y Hobbes es mínima. Se limita al hecho de que Hume reconoce también la existencia de sentimientos no-egoístas, como la benevolencia hacia los parientes cercanos y amigos. Pero esta benevolencia, en última instancia particular y egocéntrica, es fuente de conflictos entre grupos y no apoya un vínculo social ampliado. Hume explica el vínculo social, a fin de cuentas, de modo muy semejante a como lo hace Hobbes, basándolo últimamente en el deseo de todo individuo de satisfacer sus intereses (Hume agrega: y los de aquellos que nos son inmediatamente queridos).

La razón de la oposición de Hume a la teoría contractual de la justicia y el estado, es que ésta los funda en una promesa. Lo que molesta a Hume es que las promesas no son actos naturales que puedan explicar la convención o artificio del respeto a la justicia y al estado. También las promesas son convenciones artificiales que necesitan ser explicadas. En efecto, Hume piensa que la regla de que se deben respetar las promesas hechas, es tan artificial como la institución del poder político y de la obediencia al mismo. Además, en ciertas circunstancias, el respeto a la convención de la promesa necesita apoyarse, lo mismo que el respeto a la convención de la propiedad, en el poder político. Todas estas convenciones están fundadas en un interés egocéntrico, pues son requeridas como medios para dar estabilidad al vínculo social, necesario, a su vez, para que cada individuo pueda satisfacer sus intereses. La conciencia de este interés, y el hecho de que cada individuo sabe que los demás comparten este interés, da lugar a un proceso en el que, sin intermediación de promesas, por la sola experiencia de los inconvenientes de romper esas reglas (cada individuo puede sancionar el incumplimiento de otro con el retiro de su actitud cooperativa), ellas son establecidas y adquieren estabilidad. Explicada de esta forma, la oposición de Hume a la teoría contractual es manifiestamente un intento por dar una visión más coherente del papel explicativo y fundacional de la razón instrumental en el establecimiento de la sociedad, la justicia y el estado. Hume procura evitar el círculo de querer fundamentar una actitud artificial aconsejada por la razón instrumental en otra actitud artificial diseñada por la misma razón. Es más consistente fundar, tanto la convención del respeto a las promesas y los contratos, como la del respeto y obediencia al poder político, en el interés egocéntrico común a todo individuo.

Además de eliminar el elemento de circularidad en la explicación contractualista, Hume contribuye con una concepción más fina del proceso por el que la razón instrumental aconseja la obediencia a las reglas morales y al poder político. Según Hume, las circunstancias que llevan a la invención de las reglas de la justicia, son distintas de aquellas que llevan a la institución del poder político y no suceden ambas al mismo tiempo. Las que subyacen a la institución del gobierno son más complejas: requieren de la experiencia de la guerra entre grupos y el dominio de unos grupos sobre otros, con lo que modifica tanto la cantidad de riquezas disponibles como la amplitud del vínculo social. Estas circunstancias son nuevas, y están ausentes en sociedades más primitivas. En ausencia de la institución del gobierno, ellas provocan un desbalance en cuanto a los beneficios e inconvenientes que el individuo puede esperar si se deja dominar por su avidez de posesiones. El interés egocéntrico en el mantenimiento de la justicia no es ya suficiente para frenar efectivamente el apetito de riquezas. Es necesario reforzarlo con el poder político que impone y administra sanciones a las infracciones de la justicia. Pero tampoco esta diferencia con la teoría contractual afecta sustantivamente la similitud entre ambas, pues en ambas se atribuye a la razón instrumental la tarea de aconsejar la institución del gobierno como medio para mantener la estabilidad de la sociedad.

Hume muestra por cierto una mayor sensibilidad a los condicionamientos naturales e históricos que preceden a la formación de la sociedad, el poder político y sus leyes -por ejemplo, al reconocer el papel de la escasez relativa y fácil transferencia de los bienes externos en el origen de la justicia, el papel de la sexualidad y de la benevolencia intrafamiliar en la formación de sociedades pequeñas y en la percepción de sus beneficios para el individuo; o el papel de la acumulación de las riquezas disponibles por efecto de las guerras de dominación, del aumento del comercio o de la tecnología, acumulación que acrecienta la avidez de posesión, haciendo necesario el establecimiento del poder político. Pero en todos estos casos, se trata de condicionamientos naturales e históricos que no constituyen por sí mismos una cancelación de la actividad instrumental de la razón que busca medios eficientes para los fines dados por nuestra naturaleza emotiva y pasional. Tan sólo ponen un escenario de obstáculos que ella debe sortear, o incluso de sugerencias sin las que ella no lograría proponer medios eficientes, en suma, un escenario para su actividad, que no es ni mucho menos cancelada, sino obligada a aplicarse precisamente en ese escenario. Es un error pensar que la mera sensibilidad hacia los escenarios históricos y naturales en que la razón instrumental ha de cumplir necesariamente sus objetivos, conlleva de por sí una actitud escéptica hacia la razón. En este error parece incurrir Lemmens en su ensayo, y probablemente también una buena parte de la literatura que defiende la interpretación de Hume como escéptico conservador.

Con el fin de desmantelar esta tendencia interpretativa, conviene introducir aquí de nuevo una precisión conceptual y distinguir entre dos tipos de condicionamientos naturales o históricos. Están, por un lado, aquellos condicionamientos que no cancelan ni sustituyen la actividad de la razón instrumental, sino que tan sólo ponen un escenario de *circunstancias* para su aplicación. Este concepto vale para los condicionamientos que hasta aquí hemos visto operantes en la teoría que Hume formula sobre el origen de la sociedad, la moralidad y el poder político. Esta teoría no modifica sustancialmente la teoría contractual, sino que a lo sumo la modifica, concibiendo con mayor consistencia el papel instrumental que ella atribuye a la razón. Ninguno de estos condicionamientos, o mejor circunstancias, presta apoyo a la interpretación que afirma que Hume es escéptico respecto del papel de la razón. Habría, en segundo lugar, un tipo de condicionamientos que, a diferencia de los primeros, cancelaría o desplazaría la actividad de la razón instrumental. Estos serían *límites* propiamente dichos. En la teoría de Hume también hay lugar para este segundo tipo de condicionamientos, y parecen estar concebidos exclusivamente en términos del poder de la imaginación sobre la conducta y las creencias. El poder de la imaginación se presenta a veces como un obstáculo que la razón se ingenia para superar. Este es el caso de la preferencia que otorgamos a los placeres cercanos sobre los lejanos, que se debe a la imaginación y contraría nuestro interés de largo plazo en el mantenimiento de las reglas de la justicia. La razón, ayudada ciertamente por esta misma debilidad -en la medida en que la visión distorsionada de un bien, en razón de su cercanía relativa a otro, se cancela a sí misma cuando ambos se ven desde lejos-, inventa el poder político como medio para contrarrestar este poder de la imaginación y obligarnos al cumplimiento de las reglas de la justicia, cuyo beneficio nos parecería demasiado lejano sin la sanción del gobernante. Pero el poder de la imaginación se presenta también como un elemento esencial que desplaza a la razón, lo cual es manifiesto en su teoría de la propiedad y en la de la legitimidad de los detentadores del poder político. Este condicionamiento de la imaginación contiene, a mi juicio, un soporte más plausible para la idea de un esceticismo humeano respecto el poder de la razón en la configuración de la sociedad y del poder político.

Como ya vimos, la regla general de la propiedad, que prescribe que las posesiones deben ser estables, así como la regla que prescribe el establecimiento de un gobierno y la obediencia al mismo, son establecidas por la razón instrumental en la medida en que ella percibe la utilidad de estas reglas como medios para el mantenimiento del vínculo social. En este sentido, el interés común en esas reglas tan sólo fundamenta un estado de cosas que consiste en tener reglas de esa naturaleza más bien que no tenerlas. Pero no fundamenta ninguna versión específica de las mismas. Sin embargo, en ambos casos se requiere de reglas más específicas, que puedan servir para resolver disputas

sobre propiedad y poder. Debe haber reglas que determinen qué es propiedad de quién; asimismo, debe haber reglas que determinen quién está legítimamente investido como gobernante y quién no, aunque reclame ese derecho. Y para ambos casos, Hume sostiene que las reglas específicas no pueden estar determinadas por el interés o la utilidad, ni privada, ni pública. La razón que Hume da, en ambos casos, es que los intereses privados son muy diversos, y el interés público, aunque en teoría sería único, está sujeto a la diversidad de las opiniones y a la disputa interminable entre las mismas (T, 502, 555). Hume dice al respecto:

El interés privado de cada uno es diferente; y aunque el interés público sea siempre, en sí mismo, uno y el mismo, es fuente de desacuerdos aún mayores, debido a la diversidad de opiniones al respecto. El mismo interés que nos impele a someternos a la autoridad política, nos obliga a renunciar a él en la elección de los gobernantes particulares... El caso es el mismo que el relativo a la ley natural de la estabilidad de la posesión. Es de gran utilidad y absolutamente necesario para la sociedad, que la posesión sea estable; y esto nos lleva a establecer esta regla. Pero si pretendiésemos seguir la misma utilidad en la atribución de propiedades particulares a personas específicas, malograriamos nuestro objetivo y perpetuaríamos la confusión que la regla quiere evitar.

Determinarlas por intereses privados no sería justo y llevaría naturalmente a conflictos. En realidad, sólo el interés público es un candidato aceptable. Pero la idea de Hume es que el interés público o la utilidad para la sociedad prescribe tan sólo la regla general, sin poder darle una forma específica a la misma. Esto mismo sería el límite de la razón instrumental en la configuración de las reglas de la justicia y del poder político. Hume señala, sobre todo en el caso de las reglas que asignan la propiedad, que el papel determinante es asumido por la imaginación que determina reglas de manera arbitraria. Querer imponer la razón sería peor, sería la sinrazón, con lo que Hume presupone que los individuos no pueden ponerse de acuerdo en el interés público. Las reglas particulares son puestas, entonces, según la exposición que Hume hace de ellas, más por la imaginación que por la razón. No voy a ahondar aquí en este aspecto de su filosofía moral y política. Tan sólo quiero señalar que Hume mismo era consciente de que su explicación, con recurso a la imaginación, de las reglas de la propiedad y la legitimidad de la autoridad política, tiene su rival en una explicación alternativa que apela, con alguna plausibilidad, al interés público, y que ambas explicaciones incluso pueden coincidir en favorecer las mismas reglas. Puede citarse, por ejemplo, la determinación de la propiedad por sucesión o herencia, que tiene la ventaja de premiar la aplicación al trabajo, lo cual es socialmente útil en

la medida en que incentiva el trabajo y la producción de bienes. La idea es que los individuos no se aplicarían con diligencia a producir bienes, si ellos no pudiesen decidir, a su muerte, los destinatarios de los bienes que hubiesen logrado acumular (cf. T, 504, 510-513).

III. Razón instrumental, naturalismo y función biológica

Quiero finalizar con un esbozo de la conexión intrínseca entre la posición naturalista en filosofía moral y la concepción instrumental de la razón. Ya hemos visto que Hume concibe a la razón como subordinada a las pasiones y deseos: su función es servirlos y obedecerlos. Al mismo tiempo, la filosofía moral de Hume es genuinamente naturalista, no en el sentido estrecho de dar una definición del bien moral en términos naturales (algunos lo negarían sobre la base de que, según Hume, llamar *bueno* a algo no es describirlo, sino expresar una actitud o sentimiento de aprobación), sino en el sentido amplio de proponerse dar una explicación de la actitud moral en términos de las propiedades psicológicas de los seres humanos y de las circunstancias contingentes de su entorno. Pero también es cierto que no encontramos explícitamente en Hume ninguna conexión entre su naturalismo y sus concepción instrumental de la razón. La psicología de creencias y deseos que Hume presupone, no es adelantada por él como la psicología propia del naturalismo, que pudiese oponerse a otra que no lo fuera. Su psicología de creencias y deseos, y específicamente la subordinación de la razón a los deseos o pasiones, se deriva, hasta donde puedo ver, de su adhesión a las maneras de hablar usuales cuando tratamos de dar explicaciones del comportamiento o de la acción, es decir, de lo que hoy se denomina la *psicología popular*. Usualmente explicamos las acciones citando como sus causas una conjunción de deseos y creencias. Para Hume, es obvio que los deseos ponen el fin y las creencias sólo los medios, de donde se deriva el rol instrumental de la razón, que podemos considerar aquí en sentido lato como la facultad de las creencias. De ahí que entre su naturalismo moral y su concepción instrumental de la razón no exista, en realidad, ninguna conexión intrínseca filosóficamente elaborada.

Pero lo que en Hume aparece como una conexión contingente entre naturalismo y concepción instrumental de la razón, puede recibir una fundamentación filosófica, elaborada con recurso a la biología evolucionista y a las reflexiones encaminadas a integrar dicha teoría científica con una teoría filosófica de la representación y de la acción humana. Me refiero específicamente a la teoría teleológica de la representación, que ha sido propuesta y desarrollada entre otros por David Papineau y Ruth G. Millikan. La teoría teleológica de la representación define los estados mentales en términos de función biológica.

En este sentido, se apropia, para su teoría de la representación mental (que se puede hacer extensiva a la teoría de la acción y de la moral), de la reducción naturalista del concepto de fin o función que proviene de la teoría darwinista de la evolución por selección natural. Lo fundamental del concepto biológico de propósito, fin o función, es que se explica en términos de la causalidad corriente de la física y de procesos pasados de selección. Así, se dice de un rasgo de un organismo que cumple la función de hacer X, cuando el rasgo es causa de X, y está presente en el organismo porque un proceso de selección pasada escogió organismos que hacían X gracias al valor de supervivencia de poder hacer X. Esto es lo que puede llamarse la reducción darwinista de la teleología.

Es fácil entender en qué sentido esta teoría de la representación mental es naturalista. ¿Pero qué tiene que ver esto con el concepto instrumental de la razón? En el contexto de una respuesta a la objeción de indeterminación planteada por Fodor a la teleosemántica, Papineau ha argumentado que uno de los componentes fundamentales de la teoría teleológica de la representación debe ser la concepción de la estructura psicológica compleja de creencias y deseos como una estructura unitaria de componentes interdependientes. Dentro de esta interdependencia, el contenido de las creencias debe concebirse como subordinado a y derivado del contenido de los deseos. La subordinación de las creencias a los deseos se deriva directamente de la fundamentación de esta teoría en el concepto biológico de función. Un estado o rasgo del organismo puede tener una función en sentido biológico, sólo si ha sido “diseñado” por la selección natural, si está inserto en una historia de selección que explica su presencia en el organismo. Para esto debe tener efectos en virtud de los cuales es seleccionado por la presión del entorno. Pero las creencias no tienen efectos propios. Sólo pueden producir efectos y ser seleccionadas o eliminadas en conjunción con los deseos. Papineau lo pone de la siguiente manera:

...las funciones biológicas son siempre un asunto de efectos en virtud de los cuales los rasgos son seleccionados. Las creencias, sin embargo, no tienen efectos propios. Más bien, su propósito biológico es producir aquel resultado que satisface los propósitos de los deseos con los que están actuando en consonancia. Así, la teoría teleológica comenzará con los resultados que, biológicamente hablando, se espera que los deseos produzcan, y que serán considerados como las condiciones de satisfacción de esos deseos. Y luego explicará los contenidos de creencias derivativamente, diciendo que el propósito de las creencias es generar acciones que produzcan resultados deseados en tales y cuales condiciones, condiciones éstas que contarán por lo tanto como las condiciones de verdad de esas creencias (Papineau 1998, 146).

Como en Hume, la explicación de la acción recurre a la conjunción interdependiente de creencias y deseos, subordinando las creencias a los deseos. Pero la subordinación es aquí a su vez fundamentada en el concepto biológico de función. Las creencias sólo pueden generar acciones, y ser seleccionadas sobre esa base, actuando en coordinación con los deseos. La función del deseo es producir resultados de algún modo correlacionados con el éxito reproductivo. Pero como el logro de esos resultados no siempre se alcanza por la misma acción, debido al carácter cambiante de las circunstancias externas en donde se inserta la acción, la creencia desempeña la función de dirigir al deseo a generar, de entre un rango de posibles acciones asociadas al deseo, aquella acción que garantice el resultado en las circunstancias presentes. Así, el rol instrumental de la razón (en sentido lato) es un elemento esencial de la estructura creencia-deseo, que a su vez es una adaptación biológica con la función de dar flexibilidad al organismo en la generación de sus conductas, permitiéndole adaptarse a las circunstancias.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Hume, David (1978)

“A Treatise on Human Nature”, 2da. ed., P. Nidditch (ed.), O.U.P., Oxford.

Hume, David (1902)

“Enquiry Concerning the Principles of Morals”, 2da.ed., Selby-Bigge (ed.), O.U.P., Oxford.

Lemmens, Willem (1998)

“Reason and Tradition in Politics: David Hume’s Critique of the ‘Original Contract’”, en: *Ideas y Valores*, este número (pp. 3-17).

Mackie, John (1980)

“Hume’s Moral Theory”, Routledge, London/New York.

Papineau, David (1998)

“Teleosemántica e Indeterminación”, en: *Ideas y Valores* 106, p.136-155.

Rosas, Alejandro (1998)

“Interés y desinterés en los fundamentos de la moral según Hume”, Museo de Bellas Artes, Caracas (en prensa).