

MARÍA ELTON

LA IS-UGHT QUESTION  
LA CRÍTICA DE T. REID A LA FILOSOFÍA MORAL DE D. HUME

*Cuadernos de Anuario Filosófico*

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González  
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona  
SECRETARIO

ISSN 1137-2176  
Depósito Legal: NA 1275-1991  
Pamplona

Nº 113: María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume.*

© 2000. María Elton

Imagen de portada: El hombre feliz. Francisco de Goya

**Redacción, administración y petición de ejemplares**

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: [cuadernos@unav.es](mailto:cuadernos@unav.es)  
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)  
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.  
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	5
I. LA IS-UGHT QUESTION Y LA FILSOFÍA MORAL DE D. HUME .....	11
1. La diferencia moral no es racional.....	11
2. Los motivos de las acciones.....	27
II. CRÍTICA DE THOMAS REID A LA <i>IS-UGHT QUESTION</i> ..	39
1. El sentido común.....	40
2. Los poderes activos.....	46
3. El Sentido Moral .....	53
4. El razonamiento moral .....	62
5. Afectividad y razón moral .....	70
6. El poder de determinación de la voluntad.....	87
7. La influencia de los motivos en la voluntad.....	96

## INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

Muy a menudo la contribución de David Hume a la ética ha sido tratada como si dependiera en gran medida de un pasaje del *Treatise of Human Nature*, aquel en que se expone la *is-ought question*. Lo que dice Hume en ese texto es lo siguiente: “En todos los sistemas de moral que me he encontrado hasta ahora, he observado siempre que el autor procede por algún tiempo de acuerdo al modo ordinario de razonar, y demuestra la existencia de Dios, o hace observaciones en relación al hombre; cuando de repente me sorprende de encontrar que, en vez de las cópulas, *es*, y *no es*, me hallo con un *debe*, o un *no debe*, no conectados con las proposiciones anteriores. El cambio es imperceptible; pero es, sin embargo, de gran importancia. Debido a que ese *debe*, o *no debe*, expresa una nueva relación o afirmación, es necesario que ella se ponga de manifiesto y sea explicada; y al mismo tiempo que se dé una razón de lo que parece inconcebible, a saber cómo esa nueva relación puede ser deducida de otras enteramente diferentes de ella. Pero como los autores comúnmente no toman esa precaución, presumiré de advertirla a los lectores; y estoy persuadido de que esa pequeña atención puede subvertir todos los sistemas comunes de moralidad, y permitirnos ver que la distinción del vicio y de la virtud no está fundada solamente en relaciones de objetos, y que tampoco es percibida por la razón”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Esta investigación ha sido financiada por *Fondecyt*, Fondo de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Chile.

<sup>2</sup> “I cannot forbear adding to these reasoning an observation, which may, perhaps, be found of some importance. In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark’d, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz’d to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an

Sobre la base de este pasaje del *Treatise*, los filósofos analíticos han hablado de la “ley de Hume”, para sostener una interpretación no cognitivista del sentido de los términos morales<sup>3</sup>. Es famosa la explicación de Ayer según la cual decir que “el robo es malo” es simplemente expresar la propia desaprobación emotiva, que podría también expresarse de otros modos, por ejemplo: “¡se ha producido un robo!” o “se ha producido un ROBO”, signos que carecen de valor veritativo<sup>4</sup>. Dicha interpretación se encuentra también en la base de una importante discusión ética del siglo XX, aquella que distingue entre los juicios de hechos y los juicios morales<sup>5</sup>.

Sin embargo, algunos han afirmado que la atribución a Hume de la “ley de Hume” es infundada, porque se basa en un malentendido del famoso texto. En todo caso se trata de una utilización fragmentaria y prejuiciada de la ética de Hume<sup>6</sup>. Para evitar su utilización fragmentaria, es interesante hacer una interpretación de la *is-ought question* desde el conjunto de la filosofía del *Treatise*, y situarla en su contexto histórico filosófico. Hume discutía con algunos contemporáneos suyos afirmando la imposibilidad de que la razón *obligue* moralmente, y a su vez fue discutido por Thomas Reid, también contemporáneo suyo, quien defendió los derechos de una razón moral. Esta controversia no

---

*ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuaded, that this small attention wou'd subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is nor founded merely on the relations of objects, nor is perceiv'd by reason". D. Hume, *Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge, M. A., Oxford, reprinted 1960, 469-470.

<sup>3</sup> Cfr. G. Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Las, Roma, 1996, 139.

<sup>4</sup> A. Rodríguez Luño, *Ética General*, Eunsa, Pamplona, 1991, 34.

<sup>5</sup> Cfr. A. C. MacIntyre, “Hume on ‘is and ‘ought’”, en *The Is-Ought Question*, ed. por W. D. Hudson, Macmillan, New York, 1969, 35.

<sup>6</sup> Cfr. G. Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, 139.

tiene un valor solamente histórico, sino que incide en problemas que intenta resolver actualmente la teoría de la acción moral.

El autor de la *is-ought question* rebatía una opinión filosófica ampliamente extendida durante los siglos XVII y XVIII, según la cual un razonamiento *a priori* y demostrativo puede influir en la conducta moral<sup>7</sup>. Uno de los grandes defensores de esta postura en el siglo XVIII, blanco principal de las críticas humeanas, fue Samuel Clarke, como lo reconoce el mismo Hume en *A Letter from a Gentleman*<sup>8</sup>. Clarke pensaba que, a partir de la formulación de juicios *a priori*, los hombres pueden moverse a realizar ciertos actos que anteriormente les eran indiferentes, y refrenarse de hacer otros ante los cuales se sentían antes inclinados.

“Las *diferentes relaciones*, necesarias y eternas, que las distintas cosas guardan entre sí –dice Clarke–; y la consecuente *conveniencia o inconveniencia* de aplicación de diferentes cosas o diferentes relaciones unas con otras; en vista de lo cual, la voluntad de Dios siempre y necesariamente *se determina*, y elige actuar sólo lo que es agradable a la justicia, equidad, bondad y verdad, en relación al bienestar de todo el universo; *debe* del mismo modo determinar constantemente las voluntades de todos los seres racionales subordinados, para gobernar todas sus acciones con las mismas reglas, por el bien de la gente, en sus distintos rangos. Esas diferencias de las cosas eternas y necesarias hacen *conveniente y razonable* para las criaturas actuar así; causan en ellas su *deber*, o establecen una *obligación* sobre ellas, para obrar así”<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Cfr. R. M. Kydd, *Reason and Conduct in Hume's Treatise*, Oxford University Press, 1946, 1-41.

<sup>8</sup> Cfr. D. Hume, *A Letter from a Gentleman*, editada por Ernest C. Mossner & John V. Price, Edimburgo, 30.

<sup>9</sup> “The same necessary and eternal *different relations*, that different things bear one to another; and the same consequent *fitness or unfitness* of the application of different things or different relations one to another; with regard to which, the will of God always and necessarily *does* determine itself, to choose to act only what is agreeable to justice, equity, goodness and truth, in order to the welfare of the whole universe; *ought* likewise constantly to determine the wills of all subordinate rational beings, to govern all their actions by the same rules, for the good of the public, in their respective stations. That is; these eternal and necessary differences of things make *fit and reason-*

Además de la discusión con ciertos filósofos, Hume puede haberse referido a lo que comúnmente se aceptaba como sistemas de moralidad en su tiempo y contexto geográfico. En el siglo XVIII la moralidad ordinaria fue la moralidad religiosa. En su crítica a los sistemas morales establecidos, Hume estaría repudiando la fundación religiosa de la moralidad, reemplazándola por una fundación en las necesidades, intereses, deseos y felicidad del hombre. Hume fue educado en la religión presbiteriana y estaba acostumbrado a leer *Whole Duty of Man*, obra popular de la piedad protestante, en que se pasaba del “ser de un Dios” o de la “observación de asuntos humanos” al establecimiento de deberes<sup>10</sup>.

La tesis que se propone en estas páginas es que Hume descubrió un problema filosófico importante y digno de investigación, que es la esencia de la *is-ought question*, y que puede formularse en una sencilla pregunta: ¿es posible que la razón motive o mueva a la voluntad a actuar moralmente? Porque una cosa es que la razón pueda conocer la verdad, y otra que pueda mover a la voluntad.

Formula esa cuestión en la misma sección que termina en la *is-ought question* en los siguientes términos: “una cosa es conocer la virtud y otra es conformar la voluntad a ella. En consecuencia, para probar que las medidas de lo bueno y lo malo son leyes eternas, *obligatorias* para toda mente racional, no es suficiente mostrar las relaciones sobre las que se fundamentan: debemos también indicar la conexión entre la relación y la voluntad; y probar que esa conexión es tan necesaria, que en cualquier mente bien dispuesta ella tiene lugar y tiene su influencia; a pesar de que la diferencia entre las mentes sea, desde otra perspectiva, inmensa e infinita”<sup>11</sup>.

---

*able* for creatures so to act; they cause it to be their *duty*, or lay an *obligation* upon them, so to do...” D. D. Raphael, *British Moralists*, Hacket Publishing Company, Inc., Indianapolis / Cambridge, Vol. I, n° 225.

<sup>10</sup> Cfr. A. C. MacIntyre, “Hume on ‘is’ and ‘ought’”, 46-47.

<sup>11</sup> “Tis one thing to know virtue, and another to conform the will to it. In order, therefore, to prove, that the measures of right and wrong are eternal laws, *obligatory* on every rational mind, ‘tis not sufficient to shew the relations upon which they are founded: We must also point out the connexion betwixt the relation and the will; and must prove that this connexion is so



No cabe duda de que se trata de un problema filosófico de enorme importancia. John Finnis le dedica interesantes consideraciones en su libro titulado *Natural Law and Natural Rights*<sup>12</sup>, afirmando que la interpretación que sitúa el pasaje de la *is-ought question* en su contexto histórico y literario, la ve como un apéndice del ataque de Hume a los racionalistas del siglo XVIII, ataque cuya idea principal es que la percepción racional de las cualidades morales de una acción no puede, por sí misma, proveer de una motivación que guíe la acción.

Con razón dice Elizabeth Anscombe que una peculiaridad del filosofar de Hume es que, a pesar de que él llega a sus conclusiones por métodos sofisticados, sus consideraciones siempre abren problemas muy profundos e importantes. Es frecuente cuando se estudia su filosofía, que en el acto mismo de poner al descubierto uno de sus sofismas, uno se sorprenda a sí mismo cayendo en la cuenta de la existencia de asuntos sobre los que falta mucha investigación: lo obvio aparece como necesitado de profundización, como resultado del análisis que Hume ha hecho en la discusión<sup>13</sup>.

Hume respondió negativamente a la cuestión así planteada en el *Treatise*, es decir afirmó, en definitiva, que la razón no puede motivar a la voluntad teniendo en vista la realización de las acciones morales del hombre. El rechazo de una verdad tan ampliamente reconocida por la tradición filosófica y por el sentido común tiene su origen en la peculiar perspectiva desde la cual Hume estudió los principios según los cuales funciona la naturaleza humana.

---

necessary, that in every well disposed mind, it must take place and have its influence; tho' the difference betwixt these minds be in other respects immense and infinite". D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 465.

<sup>12</sup> Cfr. J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980, 33-48.

<sup>13</sup> Cfr. G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy", en *The Is-Ought Question*, ed. por W. D. Hudson, Macmillan, New York, 1969, 177.



## LA IS-UGHT QUESTION Y LA FILOSOFÍA MORAL DE D. HUME

### 1. La diferencia moral no es racional

“Es imposible –dice Hume–, que la distinción entre el bien y el mal sea hecha por la razón; porque esa distinción tiene una influencia sobre nuestras acciones, de la cual la razón sola es incapaz”<sup>1</sup>. Esta opinión contrasta con la de Samuel Clarke, según el cual la mente del hombre *en general* no puede evitar dar su asentimiento a las leyes eternas de la rectitud moral, asentimiento que es una obligación formal de todo hombre, por medio del cual constantemente gobierna sus acciones y se conforma a la regla. De ese asentimiento *en general* a la regla, el hombre puede deducir *en particular* todos los deberes variados de la moralidad y de la religión natural<sup>2</sup>.

Hume rechaza formalmente la opinión de Clarke en *A Letter from a Gentleman*, donde dice que “él efectivamente ha negado la diferencia eterna entre el bien y el mal, en el sentido en que Clarke y Woolaston la han mantenido; es decir que las proposiciones de la moralidad sean de la misma naturaleza que las ver-

---

<sup>1</sup> “Thus upon the whole, ‘tis impossible, that the distinction betwixt moral good and evil, can be made by reason; since that distinction has an influence upon our actions, of which reason alone is incapable”. David Hume, *Treatise of Human Nature*, 462.

<sup>2</sup> “Thus it appears *in general*, that the mind of man cannot avoid giving its assent to the eternal law of righteousness; that is, cannot but acknowledge the reasonableness and fitness of men’s governing all their actions by the rule of right or equity: and also that this assent is a formal obligation upon every man, actually and constantly to conform himself to that rule. I might now from hence deduce *in particular*, all the several duties of morality or natural religion”. D. D. Raphael, *British Moralists*, Vol. I, nº 239.

dades de las matemáticas y de las ciencias abstractas, objetos *solamente* de la razón, y no de las *sensaciones* de nuestros gustos y sentimientos internos. En esa opinión él coincide con los antiguos moralistas, tanto como con Hutcheson, Profesor de Filosofía Moral de la Universidad de Glasgow, quien, con otros, ha revivido la filosofía antigua en este particular”<sup>3</sup>.

Efectivamente Hume comenzó su filosofía a partir de la teoría del sentido moral de Francis Hutcheson, según la cual los juicios morales se fundamentan en *sentimientos* de aprobación y desaprobación, motivados por un afecto de benevolencia existente en el hombre, y no expresan más que la aprobación afectiva experimentada por un espectador. Sostener esa teoría era echar por tierra el racionalismo ético, es decir la forma contemporánea a Hume y a Hutcheson de la teoría de la ley natural. De acuerdo con el racionalismo ético, el juicio moral es un ejercicio exclusivo de la razón, que discierne el bien y el mal en absoluto, y la acción moral es motivada por ese discernimiento<sup>4</sup>.

Ese modelo de racionalismo ético se manifiesta en el siguiente texto de Clarke, extraído de su *A Discours of Natural Religion*: “Es natural y (moralmente hablando) necesario, que la voluntad sea determinada en cada acción por la razón de la cosa, y lo bueno del caso; como es natural y (absolutamente hablando) necesario, que el entendimiento se someta a la verdad demostrada. Es absurdo y digno de censura equivocarse negligentemente respecto al bien y al mal evidente, es decir, entender que las proporciones de las cosas en moral son lo que no son; o voluntariamente actuar contra la justicia y la equidad conocidas, es decir querer que las cosas sean lo que no pueden ser; como sería

<sup>3</sup> “He had indeed denied the eternal Difference of Right and Wrong in the Sense in which *Clark* and *Woolaston* maintained them, viz. That the Propositions of Morality were of the same Nature with the Truths of Mathematicks and the abstract Sciences, the Objects *merely* of Reason, not the *Feelings* of our internal *Tastes* and *Sentiments*. In this Opinion he concurs with all the antient Moralists, as well as with Mr. *Hutcheson* Professor of Moral Philosophy in the University of *Glasgow*, who, with others, has revived the ancient Philosophy in this Particular”. D. Hume, *A Letter from a Gentleman*, 30.

<sup>4</sup> Cfr. D. D. Raphael, “Hume’s Critique of Ethical Rationalism”, en W. B. Todd, *Hume and the Enlightenment*, Edinburgh, The University Press, 14-15.

absurdo y ridículo que un hombre fuera ignorante en aritmética en que dos veces dos son cuatro; o que voluntaria y obstinadamente afirmara, contra la evidencia de su conocimiento, que el todo no es igual a todas sus partes”<sup>5</sup>.

En cuanto a la coincidencia afirmada por Hume en la carta recién citada entre la teoría de Hutcheson, que hizo también suya, y la de los antiguos moralistas, es cierto que ambas tradiciones pensaron que la ética depende de la constitución de la naturaleza humana, concepción filosófica que es atribuible, sin duda, a Platón y a Aristóteles, y que constituye el fundamento del estoicismo. A pesar de que Aristóteles se caracteriza por ser un racionalista, hizo una aguda distinción entre las ciencias teóricas y las ciencias prácticas, y fundó la ética en la naturaleza apetitiva del hombre<sup>6</sup>.

Sin embargo, a pesar de que Hume apela a los principios de la naturaleza humana como al origen de la moralidad, su concepción de la naturaleza del hombre difiere enormemente de la que tuvieron los “antiguos filósofos” a los que hace alusión genéricamente en dicha carta. Si bien Aristóteles fundó la ética en la naturaleza apetitiva del hombre, no desconoció la importancia de la razón para las decisiones morales, distinguiendo dentro de la misma razón entre su función teórica y su función práctica. Es esta última la que elige moralmente de acuerdo con el apetito recto.

La consideración humeana de la virtud no es la aristotélica. Desde una perspectiva más impersonal, valoraba la virtud sólo

---

<sup>5</sup> “For originally and in reality, it is as natural and (morally speaking) necessary, that the will should be determined in every action by the reason of the thing, and the right of the case; as it is natural and (absolutely speaking) necessary, that the understanding should submit to a demonstrated truth. And it is absurd and blame worthy, to mistake negligently plain right and wrong, that is, to understand the proportions of things in morality to be what they are not; or wilfully to act contrary to known justice and equity, that is, to will things to be what they are not and cannot be; as it would be absurd and ridiculous for a man in arithmetical matters, ignorantly to believe that twice two is not equal to four; or wilfully and obstinately to contend, against his own clear knowledge, that the whole is not equal to all its parts”. D. D. Raphael, *British Moralists*, Vol. I, n° 232.

<sup>6</sup> Cfr. D. D. Raphael, “Hume’s Critique of Ethical Rationalism”, 28.

en cuanto asegura la estabilidad de la vida individual y social, y la universalidad del juicio moral de los individuos. A la filosofía moral humeana no le interesaba la composición de la acción por parte del sujeto agente o de la primera persona, que elige actuar en vista de un fin virtuoso, lo cual constituye la función de la *phronesis* aristotélica<sup>7</sup>.

En la filosofía de Hume la virtud pierde la característica que le es propia en la filosofía clásica de ser la excelencia constitutiva de un *telos* o de un fin a realizar, y pasa a ser nada más que un conjunto de movimientos naturales aprobados por el espectador desinteresado. La distinción entre la virtud y el vicio es percibida entonces por el observador no mediante la razón, sino mediante un sentido o sentimiento moral<sup>8</sup>.

“Aquellos que afirman que la virtud no es otra cosa que una conformidad con la razón –dice Hume, y en lo que sigue prácticamente parafrasea a Clarke–; que hay conveniencias e inconveniencias eternas de las cosas, que son las mismas para todo ser racional que las considera; que las medidas inmutables de lo bueno y lo malo imponen una obligación, no sólo a las criaturas humanas, sino al mismo Dios: todos esos sistemas están de acuerdo en la opinión de que la moralidad, como la verdad, es discernida solamente por las ideas, por su yuxtaposición y comparación”<sup>9</sup>.

El problema para Hume es la inutilidad del establecimiento de reglas y preceptos morales por ese método, si éstas, a su vez, no tienen influencia en las pasiones y en las acciones humanas. Lo primero, es decir, cómo se yuxtaponen y comparan ideas, es una cuestión que le corresponde analizar a la filosofía *especulativa*, mientras que lo segundo es un asunto de la filosofía *práctica*.

<sup>7</sup> Cfr. G. Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, 134.

<sup>8</sup> Cfr. *ibid.*, 135.

<sup>9</sup> “Those who affirm that virtue is nothing but a conformity to reason; that there are eternal fitnesses and unfitnesses of things, which are the same to every rational being that considers them; that the immutable measures of right and wrong impose an obligation, not only on human creatures, but also on the Deity himself: All these systems concur in the opinion, that morality, like truth, is discern'd merely by ideas, and by their juxta-position and comparison”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 456-457.

La filosofía comúnmente se ha dividido de ese modo, y ha incluido a la moralidad en la segunda parte de esta división<sup>10</sup>.

“El entendimiento –dice Hume– se ejercita de dos maneras, sea que juzgue por demostración o por probabilidad; sea que tenga presente las relaciones abstractas de nuestras ideas, o las relaciones entre objetos, de los cuales nos informa la experiencia. Nunca la primera especie de razonamiento puede ser, por sí sola, la causa de cualquier acción. Como su propia provincia es el mundo de las ideas, y como la voluntad siempre nos sitúa en el de las realidades, la demostración y la volición parecen ser completamente ajenas una respecto a la otra. Las matemáticas, por cierto, son útiles en todas las operaciones mecánicas, y la aritmética en casi todo arte y profesión: pero no tienen en sí mismas ninguna influencia”<sup>11</sup>.

Hume niega terminantemente que un razonamiento *a priori*, es decir, una demostración de la razón teórica, pueda tener influencia en que la voluntad y las pasiones se dispongan a realizar una acción moral. Se trata por cierto de una afirmación muy importante, que implica una fuerte crítica a una tradición ética de aproximadamente un siglo de duración, que incluye a sus predecesores<sup>12</sup>. Operó una revolución copernicana en la filosofía moral. La originalidad de Hume consistió en que pensó la moral en términos prácticos, es decir, como un estudio de los principios que *causan* el comportamiento o el operar humano.

Es un punto de vista que encontramos en *The New Natural Law Theory*, que ha acercado la tradición de la filosofía de Hume a la tradición de la filosofía de Tomás de Aquino. Este último

---

<sup>10</sup> Cfr. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 457.

<sup>11</sup> “The understanding exerts itself after two different ways, as it judges from demonstration or probability; as it regards the abstract relations of our ideas, or those relations of objects, of which experience only gives us information. I believe it scarce will be asserted, that the first species of reasoning alone is ever the cause of any action. As it’s proper province is the world of ideas, and as the will always places us in that of realities, demonstration and volition seem, upon that account, to be totally remov’d, from each other. Mathematics, indeed, are useful in all mechanical operations, and arithmetic in almost every art and profession: But ‘tis not of themselves they have any influence”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 413.

<sup>12</sup> Cfr. R. M. Kydd, *Reason and Conduct in Hume’s Treatise*, 1-59.

afirmaría, en definitiva, que el juicio moral que está de acuerdo con la ley moral y nos incita a la acción no es la conclusión de un silogismo teórico, cuyas premisas son metafísicas y su conclusión práctica. La “nueva teoría de la ley natural” ha criticado un cierto neotomismo que ha pretendido solucionar el paso del *ser* al *deber* a partir de la teoría del conocimiento metafísico, descuidando el tema de las implicaciones prácticas de ese paso<sup>13</sup>.

*The New Natural Law Theory* resuelve la cuestión acerca del paso del *ser* al *deber* apelando a la distinción aristotélico-tomista entre razón especulativa y razón práctica. La genialidad de Hume no asumió esta diferencia. No se lo permitía su concepto de naturaleza. Esta distinción permite afirmar, según la filosofía de Tomás de Aquino, que ciertas acciones son “razonables”, aunque su verdad no sea la conclusión de una demostración teórica.

Hume, en cambio, afirma que “las acciones pueden ser laudables o censurables, pero no pueden ser razonables o no razonables”<sup>14</sup>. Aunque parece disminuir la radicalidad de esa afirmación al decir que, si bien “un querer o una acción no pueden ser inmediatamente contrarios a la razón, podemos encontrar tal contradicción en alguno de los elementos que van juntos a la acción, esto es, en sus causas o efectos. La acción puede causar un juicio, o puede ser causada *oblicuamente* por uno, cuando el juicio concurre con la pasión”<sup>15</sup>. Es decir, las acciones pueden estar de acuerdo o no con la razón, pero no derivan su moralidad *directamente* de una conformidad o no conformidad con la razón<sup>16</sup>. En otras palabras, las acciones morales humeanas pueden ser, en cierto sentido, racionales, pero no porque sean “razonables”, no porque su moralidad sea establecida por la razón. Desde *The New*

<sup>13</sup> Cfr. J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 33-36.

<sup>14</sup> “Actions may be laudable or blameable; but they cannot be reasonable or unreasonable...”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 458.

<sup>15</sup> “... That tho’ no will or action can be immediately contradictory to reason, yet we may find such a contradiction in some of the attendants of the action, that is, in its causes or effects. The action may cause a judgment, or may be *obliquely* caus’d by one, when the judgment concurs with a passion...”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 459.

<sup>16</sup> Cfr. *ibid.*, 458.



*La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* 17

*Natural Law Theory*, en cambio, la *racionalidad* de las acciones es el objeto de la razón práctico-moral<sup>17</sup>.

Es precisamente el desconocimiento de la *racionalidad* de las acciones, como algo distinto de la conclusión de un razonamiento teórico, lo que constituye una de las grandes debilidades de la filosofía moral de Hume. Porque la racionalidad que Hume, en definitiva, concede a las acciones, no es una racionalidad moral. “La acción puede ser causa de un juicio, o puede ser *oblicuamente* causada por un juicio –dice Hume– cuando el juicio está de acuerdo con una pasión; y por una manera abusiva de hablar, que la filosofía no puede permitir, la misma contrariedad puede, bajo esa consideración, ser adscrita a la acción”<sup>18</sup>.

Hay una cierta semejanza de esa consideración humeana con la afirmación aristotélica según la cual el juicio de la razón práctico-moral sigue al apetito. Sin embargo hay también una enorme diferencia, porque en Aristóteles la verdad que se tiene sin disputa, es decir, en concordancia con el apetito recto<sup>19</sup>, es la verdad de la razón como origen de la moralidad de la acción. Mientras que en la filosofía moral de Hume, el texto citado en el párrafo anterior continúa con una duda –que luego se resuelve negativamente– acerca de si el juicio que acompaña a la acción puede ser la fuente de la moralidad de la acción. “Hasta qué punto esa verdad o falsedad puede ser la fuente de la moral –dice–, será ahora oportuno considerar”<sup>20</sup>.

Hume resuelve la duda reduciendo la razón a una razón de medios o instrumental, que es técnica y no moral. “La razón, en un sentido estricto y filosófico, puede tener influencia en nuestra conducta sólo de dos maneras: cuando excita una pasión in-

---

<sup>17</sup> Cfr. J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 100ss.

<sup>18</sup> “The action may cause a judgment, or may be *obliquely* caus'd by one, when the judgment concurs with a passion; and by an abusive way of speaking, which philosophy will scarce allow of, the same contrariety may, upon that account, be ascrib'd to the action”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 459.

<sup>19</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Públicos, Madrid, 1139a 24-28.

<sup>20</sup> “How far this truth or falsehood may be the source of morals, 'twill now be proper to consider”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 459.

formándonos de la existencia de algo que es el objeto adecuado a ella; o cuando descubre la conexión de causas y efectos, que nos proporciona los medios para ejercitar cualquier pasión. Son los únicos tipos de juicios que pueden acompañar nuestras acciones, o, se puede decir, que pueden en cierto modo producirlas; y hay que conceder que esos juicios a menudo pueden ser falsos y erróneos. Una persona puede sentir con pasión, suponiendo un dolor o placer ligado a un objeto que no tiende a producir cualquiera de esas sensaciones, o que produce la contraria de la imaginada. Una persona puede también utilizar medios inadecuados para alcanzar su fin, y puede retardar, por su conducta tonta, en vez de fomentar la ejecución de cualquier plan. Se puede pensar que esos juicios falsos afectan a las pasiones y acciones que están conectadas con ellos, y se puede decir que las hacen ser irracionales en un modo figurativo e impropio de hablar. Pero a pesar de que eso puede ser reconocido, es fácil observar que *esos errores están lejos de ser la fuente de toda inmoralidad, que ellos comúnmente son muy inocentes, y no provocan ningún tipo de culpa en la persona que desafortunadamente cae en ellos*<sup>21</sup>.

Se trata de una razón meramente técnica o auxiliar, que sólo conoce la *conexión* del medio con el fin, pero no la bondad o maldad moral, ya sea del medio o del fin. Cuando alguien no

---

<sup>21</sup> Las cursivas son mías. “It has been observ’d, that reason, in a strict and philosophical sense, can have an influence on our conduct only after two ways: Either when it excites a passion by informing us of the existence of something which is a proper object of it; or when it discovers the connexion of causes and effects, so as to afford us means of exerting any passion. These are the only kinds of judgment, which can accompany our actions, or can be said to produce them in any manner; and it must be allow’d, that these judgments may often be false and erroneous. A person may be affected with passion, by supposing a pain or pleasure to lie in an object, which has no tendency to produce either of these sensations, or which produces the contrary to what is imagin’d. A person may also take false measures for the attaining his end, and may retard, by his foolish conduct, instead of forwarding the execution of any project. These false judgments may be thought to affect the passions and actions, which are connected with them, and may be said to render them unreasonable, in a figurative and improper way of speaking. But tho’ this be acknowledg’d, ‘tis easy to observe, that these errors are so far from being the source of all immorality, that they are commonly very innocent, and draw no manner of guilt upon the person who is so unfortunate as to fall into them”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 459.

*La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* 19

acierta a descubrir esa conexión y se equivoca en relación a ella, ingenuamente desconoce un *hecho*, y esa falta de conocimiento es involuntaria, por lo que no puede ser calificada de criminal por los moralistas, sino sólo de lamentable<sup>22</sup>.

La razón puede conocer *hechos*, pero no puede conocer el *bien*, porque esto último significaría que el juicio de la razón motivaría a la voluntad en la dirección de la realización de ese bien, es decir, de la acción moralmente buena. Me parece que esta conclusión se puede sacar de la siguiente argumentación de Hume. “Podría pretenderse –dice– que a pesar de que el error de *hecho* no es criminal, sin embargo un error en relación al *bien* lo es frecuentemente; y este error puede ser el origen de la inmoralidad. Es imposible que tal error pueda nunca ser la fuente original de la inmoralidad, ya que supondría un bien y un mal reales; es decir, una distinción moral real, independiente de esos juicios (de hechos). En consecuencia, un error en relación al bien podría llegar a ser una especie de inmoralidad, pero sólo secundaria, fundada en otra antecedente a ella”<sup>23</sup>.

En sentido humeano, las distinciones (juicios) morales no son verdaderas o falsas de la misma manera que las afirmaciones (juicios) de hechos, porque no son descriptivas sino intentos prescriptivos de influenciar la acción y la actitud de ánimo<sup>24</sup>. Desde esta perspectiva se entiende la argumentación de Hume según la cual “nuestras acciones nunca causan algún juicio, sea verdadero o falso, en nosotros mismos, sino que tienen esa influencia sólo en otros”<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>23</sup> “Shou’d it be pretended, that tho’ a mistake of *fact* be not criminal, yet a mistake of *right* often is; and that this may be the source of immorality: I would answer, that’tis impossible such a mistake can ever be the original source of immorality, since it supposes a real right and wrong; that is, a real distinction in morals, independent of these judgments. A mistake, therefore, of right may become a species of immorality; but ‘tis only a secondary one, and is founded on some other, antecedent to it”. D. Hume. *Treatise of Human Nature*, 460.

<sup>24</sup> Cfr. D. D. Raphael, “Hume’s Critique of Ethical rationalism”, 22-23.

<sup>25</sup> “... We may observe, that our actions never cause any judgment, either true or false, in ourselves, and that ‘tis on others they have such an influence”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 461.

Hume ilustra esa afirmación con un ejemplo extraño, pero que tiene una significación profunda en su filosofía. “Es cierto – dice–, que una acción, en muchas ocasiones, puede dar lugar a falsas conclusiones en otros. Una persona puede ver a través de una ventana que me comporto lujuriosamente con la mujer de mi vecino, e imaginar simplemente que ella es mi mujer. Mi acción se parece a una mentira o a una falsedad, pero sólo materiales, porque yo no realizo la acción con la intención de provocar un juicio falso en otros, sino simplemente para satisfacer mi pasión de la lujuria. Mi acción causa, sin embargo, un error y un juicio falso por accidente; y la falsedad de sus efectos puede ser adscrita, por una manera rara y figurativa de hablar, a la acción misma. Pero no hay razón para afirmar que la tendencia a producir tal error sea la fuente original de la inmoralidad”<sup>26</sup>.

Es evidente que si alguien hace un juicio equivocado –o correcto– acerca de esa acción, porque la ve a través de la ventana, no hace con ese juicio que la acción sea moralmente buena o mala; y en ese sentido ese juicio no es el origen de la moralidad de esa acción. El trasfondo de este ejemplo, la afirmación de que hay una gran diferencia entre un juicio fáctico –sobre el *ser*– y un juicio normativo –sobre el *deber*–, es, sin duda, un argumento que evidencia el genio filosófico de Hume, que se da cuenta de peculiaridades de la racionalidad moral que tienen profundas implicaciones<sup>27</sup>.

Al poner ese ejemplo, Hume discutía con Wollaston, quien habría afirmado que ese juicio falso es el origen de la culpa mo-

---

<sup>26</sup> “Tis certain, that an action, on many occasions, may give rise to false conclusions in others; and that a person, who thro’ a window sees any lewd behaviour of mine with my neighbour’s wife, may be so simple as to imagine she is certainly my own. In this respect my action resembles somewhat a lye or falsehood; only with this difference, which is material, that I perform not the action with any intention of giving rise to a false judgment in another, but merely to satisfy my lust and passion. It causes, however, a mistake and false judgment by accident; and the falsehood of its effects may be ascribed, by some odd figurative way of speaking, to the action itself. But still I can see no pretext of reason for asserting, that the tendency to cause such an error is the first spring or original source of all immorality” (*Treatise of Human Nature*, 461).

<sup>27</sup> Cfr. D. D. Raphael, “Hume’s Critique of Ethical Rationalism”, 22.

ral. “Esa hipótesis es una falacia –según Hume–, porque la conclusión falsa es sacada de la acción por medio de un desconocimiento de los principios naturales, que hace que una causa sea secretamente interrumpida en su operación por causas contrarias, y vuelve la conexión entre dos objetos incierta y variable. Ahora bien, como una incertidumbre y variabilidad de causas semejantes tiene lugar también en los objetos naturales, y produce un error igual en nuestro juicio, si esa tendencia a producir error fuera la esencia del vicio y de la inmoralidad, se seguiría que también los objetos inanimados pueden ser viciosos e inmorales”<sup>28</sup>.

El conocimiento de las causas y sus efectos constituye ciertamente un saber teórico de la naturaleza, y no puede ser el origen de la bondad o maldad de una acción. Se trata de un conocimiento descriptivo, que puede ser verdadero o falso, y que puede tener como objeto tanto acciones humanas como hechos naturales. Para constituirse como un conocimiento moral, tendría que suponer la narración de un hecho moral, y no sería entonces más que un razonamiento en círculo. Por ejemplo, “una persona –dice Hume– que toma posesión de los bienes de *otro*, y usa de ellos como si fueran *proprios*, así manifiesta que esos bienes son suyos; y esa falsedad es el origen de la inmoralidad de la injusticia”<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> “One might think it were entirely superfluous to prove this, if a late author (Wollaston), who has had the good fortune to obtain some reputation, had not seriously affirmed, that such a falshood is the foundation of all guilt and moral deformity. That we may discover the fallacy of this hypothesis, we need only consider, that a false conclusion is drawn from an action, only by means of an obscurity of natural principles, which makes a cause be secretly interrupted in its operation, by contrary causes, and renders the connexion betwixt two objects uncertain and variable. Now, as a like uncertainty and variety of causes take place, even in natural objects, and produce a like error in our judgment, if that tendency to produce error were the very essence of vice and immorality, it shou’d follow, that even inanimate objects might be vicious and immoral”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 461.

<sup>29</sup> “Besides, we may easily observe, that in all those arguments there is an evident reasoning in a circle. A person who takes possession of *another’s* goods, and uses them as his *own*, in a manner declares them to be his own; and this falshood is the source of the immorality of injustice”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 462.

El juicio por el que esa persona declara que los bienes de otro son suyos, al usarlos, es evidentemente un juicio de la razón práctica realizado por la persona al interior de su experiencia moral –mala en este caso–; hecho desde el punto de vista de la “primera persona” o sujeto agente –habría que decir desde una importante discusión actual en el ámbito de la filosofía moral–, y no desde la perspectiva del espectador.

Sin embargo Hume, habiendo estado tan cerca del descubrimiento de la función de la razón práctico-moral, no la tematizó. No se lo permitían sus presupuestos filosóficos. Inmediatamente después de esa argumentación, y como una conclusión, declara que, en definitiva, “es imposible que la distinción entre el bien y el mal sea hecha por la razón; ya que esa distinción tiene una influencia sobre nuestras acciones, de la cual la razón sola es incapaz. La razón y el juicio pueden ser la causa mediata de una acción, induciendo o dirigiendo una pasión. Pero no se puede pretender que un juicio de ese tipo, ya sea en su verdad o en su falsedad, sea acompañado de virtud o vicio”<sup>30</sup>.

Hume limita el ejercicio de la razón a su función teórica y técnica, debido a su teoría de las ideas, construida, por una parte, en base a las lógicas implicaciones de la teoría de las ideas cartesianas, asumida por Hume sin hacerse cuestión de sus méritos; y por otra parte, en base a la mecánica newtoniana<sup>31</sup>.

En la primera frase, de la Primera Parte del Libro I del *Treatise of Human Nature*, que trata sobre el funcionamiento del entendimiento, Hume dice que “todas las percepciones de la mente humana se resuelven en dos tipos distintos, que llamaré IMPRE-

---

<sup>30</sup> “Thus upon the whole, ‘tis impossible, that the distinction betwixt moral good and evil, can be made by reason; since that distinction has an influence upon our actions, of which reason alone is incapable. Reason and judgment may, indeed, be the mediate cause of an action, by prompting, or by directing a passion: But it is not pretended, that a judgment of this kind, either in its truth or falshood, is attended with virtue or vice”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 462.

<sup>31</sup> Cfr. A. Broadie, *The Tradition of Scottish Philosophy*, Barnes & Noble Books, Savage, Maryland, 1990, 127-128.

*La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* 23

SIONES e IDEAS”<sup>32</sup>; y le parece que esta distinción será fácilmente comprendida y aceptada. “Aquellas percepciones que entran con más fuerza y violencia –dice– las podemos llamar *impresiones*; y bajo ese nombre comprendo todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones, tal como ellas hacen su primera aparición en el alma. Por *ideas* entiendo imágenes débiles de las impresiones en el pensamiento y el razonamiento”<sup>33</sup>.

Existe una gran semejanza en todo entre nuestras impresiones y nuestras ideas, salvo en relación a su grado de fuerza y vivacidad. Las ideas son como reflexiones sobre las impresiones. Cuando cierro los ojos y pienso en mi habitación, las ideas que formo son representaciones exactas de las impresiones que siento. Pero si se examina más exactamente el asunto –sigue diciendo Hume– se descubre que hay que ir más allá y hacer una distinción entre las percepciones *simples* y las *complejas*. Muchas de nuestras ideas complejas no tienen impresiones anteriores correspondientes. Uno se puede imaginar una ciudad como la Nueva Jerusalén, cuyo pavimento es dorado y sus paredes de rubies, a pesar de no haberla visto nunca. Se puede concluir que no todas nuestras ideas son copias exactas de impresiones anteriores<sup>34</sup>.

Las ideas simples pueden ser separadas por la imaginación y unidas otra vez por ella como le plazca, pero siempre guiada por algunos principios universales que hacen que la imaginación opere, en cierto modo, de una manera uniforme en todo tiempo y lugar. Una idea naturalmente introduce otra. El principio de unión entre las ideas no se debe considerar como un principio de conexión inseparable, porque la imaginación es una facultad libre. Pero es como una fuerza suave, que comúnmente predo-

---

<sup>32</sup> “All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call IMPRESSIONS and IDEAS”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 1.

<sup>33</sup> “Those perceptions, which enter with most force and violence, we may name *impressions*; and under this name I comprehend all our sensations, passions and emotions, as they make their first appearance in the soul. By *ideas* I mean the faint images of these in thinking and reasoning”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 1.

<sup>34</sup> Cfr. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 2-3.

mina<sup>35</sup>. Se trata de un tipo de ATRACCIÓN que tiene en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el mundo natural, y que se manifiesta en muchas y variadas formas<sup>36</sup>.

En esta parte del *Treatise*, tanto como en el lugar del mismo libro en que se establece el principio de asociación entre las impresiones, Hume se encuentra fuertemente influenciado por la mecánica de Newton. Cree que nuestras ideas se atraen unas con otras de una manera sistemática, y que no se juntan en ideas complejas de un modo casual. Como otros letrados de su época, Hume estudió el sistema de Newton, cuyo principio central es la ley de gravedad, según la cual toda partícula material en el universo atrae a toda otra partícula con una fuerza que varía directamente según el producto de sus masas e inversamente al cuadrado de la distancia entre ellas. Para Hume, las ideas simples son análogos mentales de las partículas newtonianas de materia, y como las últimas se atraen unas con otras de acuerdo a cierta “ley general”, así también las ideas simples. En consecuencia, Hume creía en una especie de gravedad mental, aunque no ofreció por supuesto una fórmula matemática correspondiente a la ley de gravedad de Newton<sup>37</sup>.

Es un lugar común la afirmación de que en determinados tiempos se manifiesta la tendencia a emplear los métodos y las ideas de aquella ciencia que se ha visto ha hecho los mayores progresos<sup>38</sup>. De acuerdo a esta tendencia, para rendir cuenta del comportamiento humano, Hume recurre, en el *Treatise*, al modelo explicativo de la ciencia newtoniana, como lo dice programáticamente en el subtítulo de su tratado: *being An Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. El nuevo método consistía en explicar el comportamiento humano reconstruyendo su génesis: la multiplicidad de los diversos fenómenos hallados en la experiencia humana debía ser explicada como el resultado de pocos principios simples y

---

<sup>35</sup> Cfr. *ibid.*, 10.

<sup>36</sup> Cfr. *ibid.*, 12-13.

<sup>37</sup> Cfr. *The Scottish Enlightenment. An Anthology*, edited by Alexander Broadie, Canongate Classic, Edinburgh, 1997, 62.

<sup>38</sup> Cfr. A. Broadie, *The Tradition of Scottish Philosophy*, 98 y 128.



constantes. Se trataba para Hume de hacer la anatomía de la naturaleza humana<sup>39</sup>.

Desde esta perspectiva es comprensible que Hume haya afirmado que “la razón es perfectamente inerte, y no puede nunca o impedir o producir cualquier acción o afeción”<sup>40</sup>. La razón no es propiamente una facultad en la filosofía humeana, ya que el yo no es más que una “sucesión de ideas e impresiones relacionadas, de las cuales tenemos una memoria y una consciencia íntima”<sup>41</sup>, y no puede ser la CAUSA, por sí solo, de la excitación de las pasiones<sup>42</sup> y, por tanto, de la producción de las acciones.

“Si la razón fuera capaz de fijar los límites del bien y del mal—dice Hume—, lo moralmente vicioso o virtuoso se fundamentaría en relaciones de objetos o en hechos, que son descubiertos por el entendimiento. Esa consecuencia es evidente. Como las operaciones del entendimiento humano se dividen en dos tipos, la comparación de ideas y la inferencia de hechos, si la virtud fuera descubierta por el entendimiento, tendría que ser el objeto de una de esas operaciones, porque no hay ninguna tercera operación del entendimiento por la que pueda ser descubierta”<sup>43</sup>.

---

<sup>39</sup> Cfr. G. Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, 130.

<sup>40</sup> “I have prov’d that reason is perfectly inert, and can never either prevent or produce any action or affection”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 458.

<sup>41</sup> “This object is self, or that succession of related ideas and impressions, of which we have an intimate memory and consciousness”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 277.

<sup>42</sup> “But tho’ that connected succession of perceptions, which we call *self*, be always the object of these two passions, ‘tis impossible it can be their CAUSE, or be sufficient alone to excite them”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 277-278.

<sup>43</sup> “If the thought and understanding were alone capable of fixing the boundaries of right and wrong, the character of virtuous and vicious either must lie in some relations of objects, or must be a matter of fact, which is discovered by our reasoning. This consequence is evident. As the operations of human understanding divide themselves into two kinds, the comparing of ideas, and the inferring of matter of fact; were virtue discover’d by the understanding; it must be an object of one of these operations, nor is there any third operation of the understanding, which can discover it”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 463.

Además de la asociación de ideas recién descrita, Hume admite que en circunstancias particulares, debido a la unión arbitraria de dos ideas en la imaginación, podemos establecer una comparación entre ellas, sin que haya un principio que las conecte. Eso es un razonamiento filosófico. Hay siete tipos de relaciones filosóficas: semejanza, identidad, espacio y tiempo, cantidad o número, grados de cualidad y contrariedad<sup>44</sup>. De estas siete relaciones filosóficas sólo cuatro dependen exclusivamente de las ideas: las de semejanza, contrariedad, grados de cualidad y cantidad o número; y sólo ellas pueden ser objeto de conocimiento demostrativo y certeza. Las otras tres pueden descubrirse a primera vista, y pertenecen a la intuición más que a la demostración<sup>45</sup>.

Haciendo referencia a estas distinciones se entiende la crítica de Hume a una opinión filosófica muy extendida, según la cual la moralidad es susceptible de demostración; porque el vicio y la virtud tendrían que consistir en algunas relaciones, porque no es posible demostrar ningún hecho. Ahora bien, si la virtud y el vicio consisten en relaciones susceptibles de certeza y demostración, habría que limitarse a las *cuatro* relaciones mencionadas en el párrafo anterior, que admiten ese grado de evidencia, con lo cual se cae en un absurdo. Porque si la esencia de la moralidad reside en esas relaciones, que son igualmente aplicables a los irracionales y a los objetos inanimados, se sigue que también esos objetos son susceptibles de mérito y demérito. Las cuatro relaciones que admiten evidencia pertenecen propiamente tanto a la materia como a nuestras acciones, pasiones y voliciones. La moralidad, o el sentido de la moralidad, no puede, en consecuencia, residir en ellas<sup>46</sup>.

Además, como el bien y el mal moral pertenecen sólo a acciones de la mente, y se derivan de nuestra situación entre los objetos externos, las relaciones de las que surgen las distinciones morales pueden hallarse sólo entre las acciones internas y los objetos externos, y no pueden ser aplicables sea a las acciones internas comparadas entre ellas, o a los objetos externos cuando

---

<sup>44</sup> Cfr. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 14-15.

<sup>45</sup> Cfr. *ibid.*, 70.

<sup>46</sup> Cfr. *ibid.*, 463-464.

se colocan en oposición a otros objetos externos. Como se había supuesto que la moralidad acompaña a ciertas relaciones, si esas relaciones pudieran pertenecer únicamente a las acciones internas, se seguiría que podemos ser culpables de crímenes en nosotros mismos, independientemente de nuestra situación en el universo. Del mismo modo, si esas relaciones morales se aplicaran sólo a objetos externos, se seguiría que también los objetos inanimados podrían ser susceptibles de belleza o deformidad moral. Ahora bien, es difícil imaginar que puedan ser descubiertas relaciones entre nuestras pasiones, voliciones y acciones, comparadas con objetos externos, las cuales no pertenecerían ya sea a las pasiones y voliciones, o a los objetos externos, comparados entre *ellos mismos*<sup>47</sup>.

“La razón –dice Hume, en consecuencia– es perfectamente inerte”<sup>48</sup>. Esta afirmación clave de la filosofía moral humeana se entiende a partir de su concepción de las ideas como componentes atómicos de la mente, que se asocian según una fuerza de atracción semejante a la que existe entre los átomos del mundo natural; o que se comparan entre ellas dando origen al pensamiento filosófico demostrativo, que no puede funcionar, a su vez, sin que haya una relación natural de semejanza entre las ideas, que opera según la misma fuerza de atracción mencionada<sup>49</sup>.

El pensamiento filosófico demostrativo humeano es, así, un pensamiento analítico *a priori*, que opera con una especie de símbolos –las ideas–, cuya veracidad no depende de que existan objetos correspondientes a ellos, como en el álgebra<sup>50</sup>. Se comprende así que Hume haya afirmado que las relaciones entre ideas no pueden ser la causa de ninguna acción, porque el mundo de las ideas, es decir el de la demostración, es completamente

---

<sup>47</sup> Cfr. *ibid.*, 464-465.

<sup>48</sup> “I have prov’d that reason is perfectly inert”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 458.

<sup>49</sup> Cfr. *ibid.*, 70.

<sup>50</sup> F. Copleston, *Historia de la Filosofía*, Ed. Ariel, Barcelona, 1973, 259ss.

ajeno al de las acciones, que dependen de la voluntad y que nos sitúan en el mundo de las realidades<sup>51</sup>.

## 2. Los motivos de las acciones

“Es imposible –dice Hume– que la razón pueda tener el último efecto de impedir la volición, sino dándole un impulso en una dirección contraria a nuestra pasión; y ese impulso, si opera solo, sería capaz de producir la volición. Nada puede oponer o retardar el impulso de la pasión, sino un impulso contrario; y si ese impulso contrario alguna vez surgiera de la razón, esta facultad tendría una influencia original en la voluntad, y sería capaz de causar, tanto como estorbar cualquier acto volitivo. Pero si la razón no tiene esa influencia original, es imposible que pueda resistir cualquier principio que tenga tal eficacia, o alguna vez mantener la mente en suspenso. Así es manifiesto que el principio que se opone a nuestras pasiones no puede ser la razón, y solamente se llama así en sentido impropio. No decimos algo estrictamente filosófico cuando hablamos del combate entre la razón y la pasión. La razón es, y debe solamente ser, la esclava de las pasiones, y nunca puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas”<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> Cfr. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 413.

<sup>52</sup> “ ‘tis impossible reason cou’d have the latter effect of preventing volition, but by giving an impulse in a contrary direction to our passion; and that impulse, had it operated alone, wou’d have been able to produce volition. Nothing can oppose or retard the impulse of passion, but a contrary impulse; and if this contrary impulse ever arises from reason, that latter faculty must have an original influence on the will, and must be able to cause, as well as hinder any act of volition. But if reason has no original influence, ‘tis impossible it can withstand any principle, which has such an efficacy, or ever keep the mind in suspence a moment. Thus it appears, that the principle, which opposes our passion, cannot be the same with reason, and is only call’d so in an improper sense. We speak not strictly and philosophically when we talk of the combat of passion and of reason. Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 415.

Era un argumento familiar en tiempos de Hume<sup>53</sup>, además de antiguo, que la razón y las pasiones se disputan constantemente el dominio de la voluntad, y que el hombre se encuentra siempre en la necesidad de controlar a las pasiones para seguir a la razón por medio de la voluntad. Samuel Clarke, al hablar de la constante dirección de la voluntad que el conocimiento de las relaciones, aptitudes y proporciones –naturales y necesarias– de las cosas debe tener en todos los seres racionales; dice que de esa dirección se exceptúan “sólo aquellos que quieren que las cosas sean lo que no son ni pueden ser; es decir, aquellos cuya voluntad está corrompida por intereses o afecciones particulares, o dominada por alguna pasión irracional y predominante”<sup>54</sup>.

Clarke pensaba que es contradictorio en sí mismo querer conscientemente actos inadecuados, es decir, que el descubrimiento de que algunos actos son contradictorios en sí mismos y otros lógicamente necesarios es suficiente por sí para alterar el curso de una acción humana. En otras palabras, el hombre se mueve a sí mismo como resultado de haber hecho juicios *a priori*<sup>55</sup>.

Hume contradice a Clarke, a la tradición filosófica y al sentido común, afirmando que la razón no puede influir en la voluntad y en las pasiones, y al hacerlo tiene siempre en mente una razón que funciona sólo de modo apriorístico. “Nada es más usual en filosofía, y también en la vida corriente –dice–, que hablar del combate entre la pasión y la razón, dar la preferencia a la razón, y sostener que los hombres son virtuosos en la medida en que se conforman a sus dictados. Toda criatura

---

<sup>53</sup> Cfr. R. F. Stalley, “The Will in Hume’s Treatise”, en *Journal of the History of Philosophy*, 24, January 1986, 47.

<sup>54</sup> “And by this understanding or knowledge of the natural and necessary relations, fitnesses, and proportions of things, the *wills* likewise of all intelligent beings are constantly directed, and must needs be determined to act accordingly; excepting those only, who will things to be what they are not and cannot be; that is, whose wills are corrupted by particular interest or affection, or swayed by some unreasonable and prevailing passion”. D. D. Raphael, *British Moralists*, vol. I, nº 230).

<sup>55</sup> Cfr. R. M. Kydd, *Reason and Conduct in Hume’s Treatise*, Thoemmes, Bristol, 1990, 62.

racional, se dice, está obligada a regular sus acciones por la razón; y si cualquier otro motivo o principio cambia la dirección de su conducta, él debe oponerse, hasta que esté enteramente acallado, o al menos en conformidad con este principio superior. Gran parte de la filosofía moral, antigua y moderna, parece estar fundada en este modo de pensar y no hay un campo más amplio, tanto para argumentos metafísicos como para declamaciones populares, que esta supuesta preeminencia de la razón sobre las pasiones. La eternidad, invariabilidad y origen divinos de la primera, han sido demostrados con creces: sobre la ceguera, inconstancia y falsedad de las últimas, se ha insistido fuertemente<sup>56</sup>.

Según la filosofía moral humeana la mente no es nada más que una sucesión de ideas relacionadas e impresiones<sup>57</sup>; es como un espacio dentro del cual la “provincia” de la razón es el “mundo de las ideas”, mientras que “la voluntad siempre nos sitúa en el mundo de las realidades”<sup>58</sup>; y “una pasión es una existencia original, o, si se quiere, una modificación de la existencia, que no contiene ninguna cualidad representativa, que la convierta en una copia de cualquier otra existencia o

---

<sup>56</sup> “Nothing is more usual in philosophy, and even in common life, than to talk of the combat of passion and reason, to give the preference to reason, and to assert that men are only so far virtuous as they conform themselves to its dictates. Every rational creature, ‘tis said, is oblig’d to regulate his actions by reason; and if any other motive or principle challenge the direction of his conduct, he ought to oppose it, ‘till it be entirely subdu’d, or at least brought to a conformity with that superior principle. On this method of thinking the greatest part of moral philosophy, ancient and modern, seems to be founded; nor is there an ampler field, as well for metaphysical arguments, as popular declamations, than this suppos’d pre-eminence of reason above passion. The eternity, invariableness, and divine origin of the former have been display’d to the best advantage: The blindness, unconstancy and deceitfulness of the latter have been as strongly insisted on. In order to shew the fallacy of all this philosophy, I shall endeavour to prove *first*, that reason alone can never be the motive to any action of the will; and *secondly*, that it can never oppose passion in the direction of the will”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 413.

<sup>57</sup> Cfr. *ibid.*, 277.

<sup>58</sup> Cfr. *ibid.*, 413.

*La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* 31

modificación”<sup>59</sup>. La pasión es simplemente una impresión, no una idea<sup>60</sup>.

“Cuando tengo ira –por ejemplo– estoy poseído por esa pasión, y en esa emoción no hay más referencia a otro objeto que cuando tengo sed o enfermedad, o más de cinco pies de altura. Es imposible, en consecuencia, que esa pasión pueda ser opuesta por la razón, o ser contradictoria con la verdad de la razón; puesto que esa contradicción consistiría en un desacuerdo entre ideas, consideradas como copias, con aquellos objetos que ellas representan”<sup>61</sup>.

Lo que afirma Hume en este texto implícitamente es que el hombre no es capaz de hacer juicios prácticos, los cuales son, en definitiva los que pueden moverlo a actuar. Un juicio práctico es aquel al que por esencia y directamente le sigue un efecto práctico, es decir, una acción<sup>62</sup>, y son distintos de los juicios teóricos *a priori* acerca de una determinada práctica. Vimos en el subcapítulo anterior que un juicio práctico es prescriptivo –no descriptivo–, es decir, suscita la acción y, por tanto, mueve a la voluntad y a las pasiones.

Sin embargo, Hume admite la influencia de la razón en las acciones por medio de juicios teóricos *a priori*, los cuales influyen en las pasiones y la voluntad *indirecta* y *oblicuamente*,

---

<sup>59</sup> “A passion is an original existence, or, if you will, modification of existence, and contains not any representative quality, which renders it a copy of any other existence or modification”. D. *Treatise of Human Nature*, 415.

<sup>60</sup> Todas las percepciones de la mente pueden ser o *impresiones* o *ideas*. Las impresiones se dividen a su vez en *originales* y *secundarias*, o impresiones de *sensación* y *reflexión*. Las impresiones originales o de sensación surgen en el alma sin ninguna percepción antecedente. Las impresiones secundarias o reflejas surgen de las originales o por la interposición de su idea. Las pasiones pertenecen a este segundo tipo. Cfr. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 275.

<sup>61</sup> “When I am angry, I am actually possess’d with the passion, and in that emotion have no more a reference to any other object, than when I am thirsty, or sick, or more than five foot high. ‘Tis impossible, therefore, that this passion can be oppos’d by, or be contradictory to truth and reason; since this contradiction consists in the disagreement of ideas, consider’d as copies, with those objects, which they represent”. *Ibid.*, 415.

<sup>62</sup> Cfr. R. M. Kydd, *Reason and Conduct in Hume’s Treatise*, 71.

no de un modo esencial, como podrían hacerlo los juicios prácticos si existieran. Por eso los juicios que acompañan a las acciones no imponen ninguna obligación moral y no pueden ser calificados propiamente de juicios morales.

La acción humana se realiza de un modo casi mecánico: la emoción, ya sea de propensión o aversión, es causada por un objeto; y nos mueve a abrazar o evitar el objeto que puede producir en nosotros satisfacción o dolor. Esa emoción proyecta nuestra opinión o parecer sobre cualquier objeto que esté conectado con esta pasión original por la relación de causa y efecto. Esta opinión se constituye como un razonamiento que descubre la relación entre el objeto que produce la pasión (causa) y la pasión misma (efecto). Este razonamiento no produce evidentemente la acción, sino que sólo la dirige<sup>63</sup>.

“No decimos algo estrictamente filosófico –dice Hume–, cuando hablamos del combate entre las pasiones y la razón. La razón es y debe ser sólo la esclava de las pasiones, y nunca puede pretender otro oficio que servir las y obedecerlas”<sup>64</sup>. La filosofía humeana rebaja a la razón práctica adjudicándole una función meramente instrumental.

Para que exista el combate entre la razón y las pasiones, es necesario que medie la voluntad entre ellas, con un cierto poder de autodeterminación en relación a cualquiera de esos dos extremos. Esto es imposible para Hume, porque de acuerdo con su filosofía la voluntad no es más que una mera impresión, “la impresión interna que sentimos y de la que somos conscientes, cuando a sabiendas damos lugar a cualquier nuevo movimiento de nuestro cuerpo, o nueva percepción de nuestra mente”<sup>65</sup>.

La voluntad no puede tener en la filosofía moral humeana – que se fundamenta en el método experimental– otra entidad que

<sup>63</sup> Cfr. *ibid.*, 414-415.

<sup>64</sup> “We speak not strictly and philosophically when we talk of the combat of passion and of reason. Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 415.

<sup>65</sup> “I desire it may be observ’d that by the *will*, I mean nothing but *the internal impression we feel and are conscious of, when we knowingly give rise to any new motion of our body, or new perception of our mind*”. *Ibid.*, 399.



la de ser una causa descubierta por la experiencia. Algunos han afirmado –dice Hume– que los pensamientos y sentimientos de nuestra mente obedecen a la voluntad, la cual se siente como una energía o poder interior. Pero no han proporcionado una demostración de la existencia de esa fuerza o poder. La voluntad considerada como causa no tiene una conexión aprehensible con sus efectos, como tampoco se encuentra esa conexión entre cualquier causa material y sus efectos. El imperio de la voluntad sobre nuestra mente no es inteligible. Nosotros sólo percibimos la constante conjunción entre los actos de la voluntad y los actos de nuestra mente. Así como los filósofos han afirmado que la materia opera según una fuerza que nos es desconocida, así tampoco podemos esperar llegar a tener una idea de fuerza consultando nuestras mentes<sup>66</sup>.

Al considerar que el tipo de causalidad implícito en la acción es el mismo que subsiste entre los hechos del mundo externo, Hume interpreta la acción humana como una secuencia causal en la cual un hecho mental –la volición o acto de la voluntad– es seguido por un movimiento del cuerpo o una percepción de la mente.

De acuerdo a R. F. Stalley, se puede decir que, implícita en el tratamiento de la voluntad y las pasiones que hace Hume en el *Treatise*<sup>67</sup>, hay una explicación de las causas de la acción en dos etapas: primero experimentamos varias pasiones que proporcionan el impulso o motivación para actuar; y luego sigue una volición que, a su turno, es seguida por un movimiento del cuerpo o percepción de la mente<sup>68</sup>.

Ese esquema está implícito en el tratamiento que hace Hume de las pasiones calmadas y de las pasiones violentas. Las primeras son ciertos deseos y tendencias tranquilas que, aunque son pasiones reales, producen muy poca emoción en la mente, y son conocidas más por sus efectos que por la sensación o sentimiento inmediato. Se trata de deseos o instintos originalmente implantados en nuestra naturaleza, como la

---

<sup>66</sup> Cfr. *ibid.*, 632-633.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 455-470.

<sup>68</sup> Cfr. R. F. Stalley, “The Will in Hume’s *Treatise*”, 44.

benevolencia y el resentimiento, el amor a la vida, y el amor a los niños; o el apetito general por el bien y la aversión al mal considerados como tales. Las pasiones calmadas no causan desorden en el alma, y cualquiera que no las examina con ojos estrictamente filosóficos fácilmente las toma por determinaciones de la razón, es decir, de la facultad que juzga acerca de la verdad y de la falsedad<sup>69</sup>.

“Junto a las pasiones calmadas, que frecuentemente determinan a la voluntad, hay ciertas emociones violentas del mismo tipo, que tienen del mismo modo una gran influencia en esa facultad”<sup>70</sup>. En estas afirmaciones y en otras que siguen después en el texto recién citado, nos encontramos con las causas de las acciones en dos etapas: las pasiones constituyen el motivo de la voluntad, a la que le sigue la acción. “El error común de los metafísicos –dice Hume– se halla en adscribir la dirección de la voluntad enteramente a uno de esos principios, y suponer que el otro no tiene influencia”<sup>71</sup>. Sin embargo, “en general podemos observar que ambos principios –las pasiones calmadas y las pasiones violentas– operan sobre la voluntad”<sup>72</sup>, y “es evidente que las pasiones no influyen en la voluntad en proporción a su violencia”<sup>73</sup>.

En estos textos nos encontramos con una crítica radical a todo racionalismo que considere la razón como la fuente de la ley moral, y como una facultad que se baste a sí misma para motivar un comportamiento de acuerdo con esa ley. Según la filosofía humeana la razón interviene en el comportamiento

---

<sup>69</sup> Cfr. d. Hume, *Treatise of Human Nature*, 417.

<sup>70</sup> “Beside these calm passions, which often determine the will, there are certain violent emotions of the same kind, which have likewise a great influence on that faculty”. Ibid., 417-418.

<sup>71</sup> “The common error of metaphysicians has lain in ascribing the direction of the will entirely to one of these principles, and supposing the other to have no influence”. Ibid., 418.

<sup>72</sup> “In general we may observe, that both these principles operate on the will...”. Ibid., 418.

<sup>73</sup> “‘Tis evident passions influence not the will in proportion to their violence...”. Ibid., 418.

humano y moral, pero no es el principio de ese comportamiento.

Principios del comportamiento humano y motivos de las acciones sólo pueden ser, para Hume, las pasiones. Pero las pasiones no tienen en su filosofía la impronta de las pasiones virtuosas aristotélicas, que motivan la *eupraxia*, es decir, el obrar bueno, el fin alcanzable por la naturaleza humana; sino que su función sólo consiste en conferir un equilibrio al comportamiento humano, ya sea en el ámbito individual o social<sup>74</sup>.

El equilibrio se encuentra en el dominio de la voluntad por parte de las pasiones calmadas en aquellas situaciones en que las pasiones violentas se alzan en su contra. Este equilibrio depende del carácter *general* o de la disposición *presente* de la persona. Lo que se llama fuerza mental implica una prevalencia de las pasiones calmadas sobre las violentas<sup>75</sup>.

Si los principios o motivos de nuestras acciones son las pasiones, ¿por qué Hume pone una impresión intermedia entre las pasiones y la acción tan inútil como la voluntad? Hume necesitaba su teoría de la voluntad descrita como una simple impresión –dice Stalley–, para explicar la conciencia que tiene el agente de sus propios actos, de la cual da cuenta su teoría acerca de las causas expuesta en el *Appendix* del *Treatise*. La voluntad, considerada como causa, no tiene una conexión inteligible con sus efectos, como tampoco la tienen las causas materiales con sus propios efectos. Nada es más inexplicable que la conexión entre un acto de volición y una moción del cuerpo, desde la esencia y facultades del pensamiento y la materia. Sólo podemos distinguir el efecto –el movimiento del cuerpo– y la causa –el acto de voluntad–, como una constante conjunción que se presenta a la experiencia.

Tenemos dominio sobre nuestra propia mente hasta cierto grado, más allá *del cual* perdemos todo imperio sobre ella. Es imposible que fijemos ciertos límites a la autoridad de nuestra

---

<sup>74</sup> Cfr. G. Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, 132.

<sup>75</sup> Cfr. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 418.

mente, sin consultar la experiencia. Las acciones de nuestra mente son, en este sentido, iguales a las de la materia. Nosotros sólo percibimos su constante conjunción y no podemos razonar más allá de ella<sup>76</sup>.

La visión de la naturaleza humana como parte homogénea de la naturaleza en general, su concepción atomista de las percepciones de la mente y su teoría de la causa eficiente como algo insustancial, sólo observable y conjeturable, le llevan a Hume a establecer una contraposición entre carácter y motivos por un lado, y libertad por el otro.

“Pocos son capaces de distinguir entre la libertad de *espontaneidad*, como es llamada en la escuela, y la libertad de *indiferencia* –dice Hume–; entre la que se opone a la violencia, y la que significa una negación de la necesidad y de las causas”<sup>77</sup>. Pues bien, la libertad de espontaneidad es para Hume toda la libertad, aunque desde otra perspectiva podamos decir que es precisamente la no-libertad, porque no es más que pura espontaneidad de los motivos entendidos como causas eficientes.

La necesidad de los motivos se nos presenta como una determinación de nuestro pensamiento a inferir la existencia de una acción de un objeto precedente. Si bien en muchas ocasiones, una *falsa sensación o experiencia* nos hace sentir que nuestras acciones están sujetas a la voluntad e imaginarnos que la voluntad no está sujeta a nada, porque experimentamos que se mueve fácilmente en cualquier sentido; nunca –afirma Hume– podremos estar libres de los límites en que nos sitúa la necesidad<sup>78</sup>.

“Nosotros podemos imaginarnos –concluye Hume– que sentimos la libertad en nosotros mismos; pero un espectador puede comúnmente inferir nuestras acciones de nuestros motivos y de nuestro carácter; y aún cuando no pueda, él

<sup>76</sup> Cfr. *ibid.*, 632-633.

<sup>77</sup> “Few are capable of distinguishing betwixt the liberty of *spontaneity*, as it call'd in the schools, and the liberty of *indifference*; betwixt that which is oppos'd to violence, and that which means a negation of necessity and causes”. *Ibid.*, 407.

<sup>78</sup> Cfr. *ibid.*

*La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* 37

concluye en general que él podría, si conociera todas las circunstancias de nuestra situación y temperamento y los más secretos orígenes de nuestra contextura y disposición”<sup>79</sup>.

La voluntad se encuentra en el contexto de la filosofía humeana enteramente determinada por los motivos, considerados como causas eficientes. Carece de toda capacidad de autodeterminación en relación a un fin que le presente la naturaleza o la razón.

---

<sup>79</sup> “We may imagine we feel a liberty within ourselves; but a spectator can commonly infer our actions from our motives and character; and even where he cannot, he concludes in general, that he might, were he perfectly acquainted with every circumstance of our situation and temper, and the most secret springs of our complexion and disposition”. Ibid.



## II

### CRÍTICA DE THOMAS REID A LA *IS-UGHT QUESTION*

Al formular la *is-ought question*, y despojar a la razón de toda capacidad de motivar las acciones morales, Hume echaba por tierra una tradición de la filosofía moral moderna según la cual la razón demostrativa y *a priori* era capaz de dirigir la vida moral del hombre. Sus conclusiones desembocaban, en definitiva, en un escepticismo moral, aunque quizá su intención no fuera fundamentar tal abdicación del espíritu, sino sólo explicar la génesis de la acción moral desde unos principios simples descubiertos por el método experimental.

Thomas Reid fue el único pensador contemporáneo de Hume, además de ser su paisano, que advirtió los peligros que encerraba la filosofía de Hume y emprendió la tarea de defender los derechos de la razón, primero en el terreno teórico y luego en el práctico. Vio en Hume al escéptico que, con la ayuda de un razonamiento impecable, destruía toda certeza sobre la cual fundar tanto nuestro conocimiento como nuestras acciones morales, dejando subsistir nada más que un conjunto de datos sensibles, percepciones atómicas ligadas por leyes de asociación de ideas, sin ninguna influencia en nuestro comportamiento.

Siendo el escepticismo de Hume una consecuencia lógica del racionalismo moderno, el deseo de discutirlo suscitó en Reid la necesidad de encontrar el origen de toda certeza, más allá del razonamiento puramente demostrativo, en un aspecto del entendimiento humano anterior a la razón discursiva, en el “sentido común”, desde el cual dió también una solución al problema acerca de la motivación de las acciones morales planteado por la *is-ought question*.

## 1. El sentido común

Una de las características de la filosofía moral de Hume es su oposición más o menos frecuente al sentido común. Cuando explica, por ejemplo, que “la acción puede ser causa de un juicio, o puede ser *oblicuamente* causada por un juicio que esté de acuerdo con una pasión”; agrega que “por una manera abusiva de hablar, que la filosofía no puede admitir, la misma contrariedad puede, bajo esa consideración, ser adscrita a la acción”<sup>1</sup>. No le interesan las convicciones que el común de la gente tenga acerca de la influencia de la razón en la conducta, sino sólo lo que se puede decir “estricta y filosóficamente” acerca de ese tema<sup>2</sup>, abriendo una brecha entre la filosofía y el pensamiento del hombre común.

En relación a la confusión que se hace, según su opinión, entre las pasiones calmadas y la razón, dice que cualquiera que no las examina con “ojos estrictamente filosóficos”, fácilmente las toma por determinaciones de la razón<sup>3</sup>. Si lo que resiste a las pasiones violentas no es la razón, sino las pasiones calmadas, “no decimos algo estrictamente filosófico cuando hablamos del combate entre la razón y la pasión”<sup>4</sup>.

Hume asume así una característica importante del pensamiento moderno de origen cartesiano, el rechazo del sentido común como presupuesto de todo saber científico, incluida la filosofía<sup>5</sup>.

La posición de Thomas Reid frente a dicha alternativa –filosofía o sentido común– va a ser enteramente contraria al idealismo de Hume: es “absurdo –dice– pensar que pueda haber

<sup>1</sup> “... And by an abusive way of speaking, which philosophy will scarce allow of, the same contrariety may, upon that account, be ascrib'd to the action”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 459.

<sup>2</sup> Cfr. Ibid.

<sup>3</sup> Ibid., 417.

<sup>4</sup> “We speak not strictly and philosophically when we talk of the combat of passion and of reason”. Ibid., 415.

<sup>5</sup> Cfr. A. Livi, *Il Senso Comune tra Razionalismo et Scetticismo*, Milán, 1992, 5-6.



una oposición entre la razón y el sentido común. Este último es el origen de la razón; y como ambos están comúnmente juntos en el discurso y en los escritos, son inseparables en su naturaleza”<sup>6</sup>. “Todo conocimiento y toda ciencia debe construirse sobre principios evidentes por sí mismos; y de esos principios todo hombre que tiene sentido común es un juez competente, cuando los concibe distintamente. De allí que las discusiones frecuentemente terminan en un llamado al sentido común”<sup>7</sup>.

La crítica de Reid al idealismo humeano no se basa en un desconocimiento de los méritos de la filosofía de este último, sino en el reconocimiento, como ya se dijo, del escepticismo radical implícito en ella. Hume llevó hasta el extremo la lógica de la “teoría de las ideas”. Las convicciones de cualquier hombre de buen sentido, de “sentido común”, alcanzan en el pensamiento de Hume un rechazo definitivo.

Por contraste, el *common sense* adquiere contemporáneamente, en el pensamiento de Thomas Reid, una significación precisa y técnica, fundamentada en una discusión con los idealistas acerca del término *sense*, de difícil traducción al castellano. “La palabra *sense* –dice– parece tener un significado diferente en el lenguaje común del que tiene en los escritos de los filósofos; y esos significados diferentes pueden confundirse y ocasionar situaciones embarazosas y errores”<sup>8</sup>. Los escritos de los filósofos son los de aquellos que asumieron la teoría de las ideas, de origen cartesiano, en la que fué educado

---

<sup>6</sup> “It is absurd to conceive that there can be any opposition between reason and common sense. It is indeed the first-born of Reason; and, as they are commonly joined together in speech and in writing, they are inseparable in their nature”. *The Works of Thomas Reid*, edited by Sir William Hamilton, Edinburgh, 1999, 425.

<sup>7</sup> “All knowledge, and all science, must be built upon principles that are self-evident; and of such principles every man who has common sense is a competent judge, when he conceives them distinctly. Hence it is, that disputes very often terminate in an appeal to common sense”. *Ibid.*, 422.

<sup>8</sup> “The word *sense*, in common language, seems to have a different meaning from that which it has in the writings of philosophers; and those different meanings are apt to be confounded, and to occasion embarrassment and error”. *The Works of Thomas Reid*, 421.

Reid en la primera fase de su formación filosófica<sup>9</sup> y a la cual criticó más tarde, estimulado por una crisis filosófica sufrida ante las consecuencias que había sacado Hume de ese sistema<sup>10</sup>.

En el contexto de esa crítica Thomas Reid afirma que “los filósofos modernos consideran al *sense* como una facultad que no tiene nada que ver con el juicio. El *sense* es para ellos la capacidad por la cual recibimos ciertas ideas o impresiones de los objetos; y el juicio es la capacidad por la cual comparamos esas ideas, y percibimos su necesario acuerdo o desacuerdo”<sup>11</sup>.

En contradicción con esa doctrina nos encontramos con que “las palabras del latín *sentire*, *sententia*, *sensa*, *sensus*, entre las cuales la última ha proporcionado la palabra inglesa *sense*, expresan un juicio u opinión, y son aplicadas indiferentemente a los objetos de los sentidos externos, del gusto, de la moral, y del entendimiento”<sup>12</sup>.

Se le ha reconocido a Reid el mérito de individuar perfectamente bien la opción gnoseológica que está en la base del racionalismo moderno, la de privilegiar la idea –es decir el concepto universal; lo que llama, siguiendo a los escolásticos, *simple apprehensión*–, sobre el juicio. Llega a la misma opinión de Tomás de Aquino, según el cual el juicio no es una mera “asociación de ideas”. Para este último la *simple apprehensión* no expresa la verdad de la cosa –su *esse*, su *actus*–, la cual se manifiesta en el ámbito del juicio, lugar propio de la verdad como afirmación de la toma de conciencia de la realidad<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Cfr. T. Reid, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, edited by Derek R. Brookes, University Park, Pennsylvania, 1997, Introduction, XIV.

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.*, XIV-XVI.

<sup>11</sup> “Modern philosophers consider sense as a power that has nothing to do with judgment. Sense they consider as the power by which we receive certain ideas or impressions from objects; and judgment as the power by which we compare those ideas, and perceive their necessary agreements and disagreements”. *The Works of Thomas Reid*, 421.

<sup>12</sup> “The Latin words *sentire*, *sententia*, *sensa*, *sensus*, from the last of which the English word *sense* is borrowed, express judgment or opinion, and are applied idifferently to objects of external sense, of taste, of morals, and of the understanding”. *Ibid.*, 422.

<sup>13</sup> Cfr. A. Livi, *Il Senso Comune tra Razionalismo e Scetticismo*, 80.

*La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* 43

El idealismo –dice Reid– “nos enseña que la primera operación de la mente es la simple aprehensión de ideas, es decir la concepción escueta de una cosa sin una creencia acerca de ella: y que después de tener simples aprehensiones, comparándolas percibimos acuerdos o desacuerdos entre ellas; y la percepción de esos acuerdos o desacuerdos entre ideas es todo lo que llamamos creencia, juicio o conocimiento”<sup>14</sup>.

Reid considera que dicha concepción idealista del conocimiento es una ficción sin ningún fundamento en la naturaleza. En vez de afirmar que el conocimiento se adquiere comparando simples aprehensiones, debemos decir que la simple aprehensión se aprehende al analizar un juicio natural y original. Sucede con las operaciones de la mente lo mismo que con los cuerpos naturales, que están compuestos de principios simples y elementales. Pero la naturaleza no muestra esos elementos separados para que nosotros los componamos o combinemos en cuerpos concretos, sino que es sólo por el arte y el análisis químico que esas partículas pueden ser separadas<sup>15</sup>.

Para Thomas Reid era muy claro que el conocimiento no está formado sólo por “ideas”, sino también y sobre todo por juicios. Entre los juicios y las ideas los primeros tienen necesariamente una prioridad lógica y gnoseológica, de tal modo que cualquier hipótesis científica o filosófica debe confrontarse con ellos<sup>16</sup>.

Una de las conclusiones de *An Inquiry into the Human Mind on The Principles of Common Sense*, la primera obra en que Reid critica el escepticismo de Hume, es la afirmación de la existencia en el hombre de unos “juicios originales y naturales que son parte del mobiliario con que la naturaleza ha dotado al

---

<sup>14</sup> “But here, again, the ideal system comes in our way: it teaches us that the first operation of the mind about its ideas, is simple apprehension –that is, the bare conception of a thing, without any belief about it–: and that, after we have got simple apprehensions, by comparing them together, we perceive agreements or disagreements between them; and that this perception of the agreement or disagreement of ideas, is all that we call belief, judgment, or knowledge”. *The Works of Thomas Reid*, 106.

<sup>15</sup> Cfr. *ibid.*, 106-107.

<sup>16</sup> Cfr. A. Livi, *Il Senso Comune tra Razionalismo e Scepticismo*, 81.

entendimiento humano. Son la inspiración de la Omnipotencia, no menos que nuestras nociones o simples aprehensiones. Nos sirven para dirigirnos en los asuntos comunes de la vida, donde nuestra facultad razonadora nos deja en la oscuridad. Son parte de nuestra constitución, y todos los descubrimientos de nuestra razón están fundados en ellos. Constituyen lo que se llama *el sentido común de la humanidad*; y todo lo que manifiestamente es contrario a cualquiera de esos principios, es lo que denominamos *absurdo*”<sup>17</sup>.

Es distinto tener *buen sentido* a ser agudo en el razonamiento. Se puede argumentar metafísicamente sin tener en cuenta los principios del sentido común. Es lo que ha ido sucediendo progresivamente a partir de la teoría de las ideas. Es lo que Thomas Reid denomina el fenómeno de la *locura metafísica*, que coge al paciente sólo en momentos especulativos solitarios, porque el mismo metafísico no puede vivir en sociedad sin la autoridad del sentido común<sup>18</sup>.

“Dios ha provisto a la humanidad de un poder y unas habilidades que denominamos luz natural, razón o sentido común”<sup>19</sup>, que se nos manifiesta como unos “primeros

---

<sup>17</sup> “Such original and natural judgments are therefore a part of that furniture which nature hath given to the human understanding. They are the inspiration of the Almighty, no less than our notions or simple apprehensions. They serve to direct us in the common affairs of life, where our reasoning faculty would leave us in the dark. They are a part of our constitution, and all the discoveries of our reason are grounded upon them. They make up what is called *the common sense of mankind*; and what is manifestly contrary to any of those first principles, is what we call *absurd*. The strength of them is *good sense*, which is often found in those who are not acute in reasoning. A remarkable deviation from them, arising from a disorder in the constitution, is what we call *lunacy*; as when a man believes that he is made of glass. When a man suffers himself to be reasoned out of the principles of common sense, by metaphysical arguments, we may call this *metaphysical lunacy*; which differs from the other species of the distemper in this, that it is not continued, but intermittent: it is apt to seize the patient in solitary and speculative moments; but when he enters into society, Common Sense recovers her authority”. *The Works of Thomas Reid*, 209.

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.*, 216.

<sup>19</sup> “God hath endowed mankind with power and abilities, which we call natural light and reason, and common sense”. *Ibid.*

principios”, que son el fundamento de todo conocimiento. Esta noción, junto con la de “simple aprehensión”, conecta el lenguaje del pensamiento de Reid, más allá de la tradición filosófica de lengua inglesa, con la tradición filosófica clásica, en particular con la gnoseología tomista<sup>20</sup>.

Al *sentido común* pertenecen los primeros principios lógicos de las matemáticas, de la metafísica y de la moral. A partir de un primer principio metafísico, Reid demuestra la existencia de poderes activos o facultades en el hombre, criticando la disolución que hace Hume de esa noción, desde la cual se fundamenta la existencia de la libertad moral del hombre. Y los principios morales del sentido común se encuentran en el origen de la experiencia moral, que según Reid es racional y no sólo sentimental, como afirmó Hume.

Decía anteriormente que el término *sense* es de difícil traducción al castellano. Su traducción literal por “sentido” no es exacta. Los “sentidos” son los órganos sensoriales y la “sensibilidad” es el conocimiento y los afectos que se derivan de ellos. Esta significación más bien física está muy distante del concepto reidiano de “*sense*”, cuya traducción debería ser “entendimiento, salud de las facultades, fuerza de la razón natural”<sup>21</sup>.

Thomas Reid estuvo inmerso en su adolescencia en una visión del mundo denominada “providencialismo naturalista”, que le hacía ver en la razón natural una finalidad establecida por Dios, la de proveernos de creencias verdaderas<sup>22</sup>. “El mismo grado de entendimiento que hace a los hombres capaces de actuar de acuerdo a una prudencia común en la vida –dice– lo hace capaz de descubrir lo que es verdadero y lo que es

---

<sup>20</sup> Cfr. A. Livi, *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo*, 81-82.

<sup>21</sup> “Dr. Johnson, in the authorities he gives, to shew that the word *sense* signifies understanding, soundness of faculties, strength of natural reason”. *The Works of Thomas Reid*, 423.

<sup>22</sup> Thomas Reid, *An Inquiry into the Human Mind on The Principles of Common Sense*, Introduction, XIV.

falso en materias que son evidentes por sí mismas, y que él aprehende distintamente”<sup>23</sup>.

En el contexto de la filosofía reidiana, el “sentido común” significa “juicio común”, y el criterio para distinguir los juicios del sentido común es el acuerdo universal que existe en torno a ellos. Hay ciertas proposiciones –dice Reid– “que tan pronto como son conocidas son creídas. El juicio sigue a su aprehensión necesariamente, y ambos son igualmente el trabajo de la naturaleza y el resultado de unos poderes originales”<sup>24</sup>. La manifestación del acuerdo universal al que nos inclina la razón natural es el lenguaje, definido por Reid como “la imagen expresa del pensamiento humano”, hasta tal punto que “el análisis de uno debe corresponder con el del otro”<sup>25</sup>.

Ahora bien, si las convicciones morales son de sentido común, tienen que ser el resultado de algunos de los “poderes originales” a los que se refiere Reid en uno de los textos citados en el párrafo anterior. Ellos son los “poderes activos”.

---

<sup>23</sup> “This inward light or sense is given by heaven to different persons indifferent degrees”. “The same degree of understanding which makes a man capable of acting with common prudence in the conduct of life, makes him capable of discovering what is true and what is false in matters that are self-evident, and which he distinctly apprehend”.

“All knowledge, and all science, must be built upon principles that are self-evident; and of such principles every man who has common sense is a competent judge, when he conceives them distinctly. Here it is, that disputes very often terminate in an appeal to common sense”. *The Works of Thomas Reid*, 422.

<sup>24</sup> “But there are other propositions which are no sooner understood than they are believed. The judgment follows the apprehension of them necessarily, and both are equally the work of nature, and the result of our original powers”. *Ibid.*, 434.

<sup>25</sup> “Language being the express image of human thought, the analysis of the one must correspond to that of the other”. *Ibid.*, 691-692.

## 2. Los poderes activos

En el primer Ensayo de sus *Essays on Active Powers*, en el capítulo IV, Thomas Reid critica a Hume por introducir el método experimental de razonar en la investigación acerca de los temas morales<sup>26</sup>. El principio humeano según el cual ninguna ciencia, ningún arte en que nos empleemos, ya sea cultivado en las escuelas de los filósofos o en los talleres de los artesanos, puede conocer más allá de la experiencia, o establecer cualquier principio que esté más allá de esa autoridad<sup>27</sup>, es establecido en la Introducción al *Treatise* de manera absoluta y sin ninguna justificación.

Por otra parte, Hume contradice ni más ni menos que uno de los principios fundamentales de Newton –creador de la ciencia experimental–, según el cual toda conclusión establecida por inducción, es decir, por el método experimental, no debe nunca excluir las excepciones. Esta contradicción se manifiesta en que aplica, a lo largo de todo el *Treatise*, una regla general según la cual los temas morales sólo pueden ser conocidos por observación y experimentación, sin admitir excepciones ni de oídas<sup>28</sup>.

Lo que le preocupa a Thomas Reid es que la injustificada e irrestricta aplicación del método experimental al estudio de la naturaleza humana, llevó a Hume a establecer que no tenemos ninguna idea de *substancia*, material o espiritual, y que el cuerpo y el alma no son más que ciertas secuencias de impresiones e ideas relacionadas. No tenemos tampoco ninguna idea de *espacio* o *duración*, y ninguna idea de *poder*, activo o intelectual<sup>29</sup>.

Thomas Reid opone a dichas conclusiones la demostración de que el hombre posee “poderes activos”, es decir, ciertos principios metafísicos que se encuentran en su naturaleza en orden a la realización de ciertos fines. Entre ellos se encuentra

---

<sup>26</sup> Cfr. *The Works of Thomas Reid*, 520.

<sup>27</sup> Cfr. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, XXII-XXIII.

<sup>28</sup> Cfr. *The Works of Thomas Reid*, 520.

<sup>29</sup> Cfr. *ibid.*, 520.

la “Facultad Moral”, que también recibe los nombres de “Sentido Moral” y de “Conciencia”, y la Voluntad. El “Sentido Moral” hace al hombre capaz de hacer juicios morales que motiven a la voluntad en vista de la realización de la acción, cosa que según la ciencia del hombre humeana es imposible, según vimos anteriormente.

La opinión de Thomas Reid se aparta de la de Hume precisamente a partir de una consideración diferente del sentido común. La distinción que “hacemos a veces –dice Hume– entre un *poder* y su *ejercicio*, es enteramente frívola, y no debe pensarse que algún hombre, u otro ser posea tal habilidad, a no ser que la esté ejerciendo”<sup>30</sup>. La demostración que hace John Locke de la idea de poder y eficacia –continúa– “es más popular que filosófica”. Este último pensaba que observando varios cambios en las cosas concluimos que debe haber en alguna parte un poder capaz de producirlos, llegando en definitiva, por este razonamiento, a la idea de poder y eficacia<sup>31</sup>.

Pero, según el método experimental constituido en única autoridad para Hume, “la razón por sí sola nunca puede dar lugar a una idea original, ni tampoco puede, si no es a partir de la experiencia, hacernos concluir que una causa o cualidad productiva es un requisito para el comienzo de una existencia”<sup>32</sup>.

Al autoritarismo del método experimental humeano Reid opone precisamente la autoridad del sentido común. “Hay algunas opiniones *populares* –dice–, cuya consideración merece más estima por parte de los filósofos que la que el autor está

<sup>30</sup> “It has been observ’d in treating of the understanding, that the distinction, which we sometimes make betwixt a *power* and the *exercise* of it, is entirely frivolous, and that neither man nor any other being ought ever to be thought possess’d of any ability, unless it be exerted and put in action”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 311).

<sup>31</sup> Cfr. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 157; y *The Works of Thomas Reid*, 521.

<sup>32</sup> “But to be convinc’d that this explication is more popular than philosophical, we need but reflect on two very obvious principles. *First*, That reason alone can never give rise to any original idea, and *secondly*, that reason, as distinguish’d from experience, can never make us conclude, that a cause or productive quality is absolutely requisite to every beginning of existence”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 157.



*La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* 49

dispuesto a concederle”<sup>33</sup>. Entre ellas se encuentra la que dice “que las cosas no pueden comenzar a existir, ni experimentar cualquier cambio, sin una causa que tenga el poder de producir ese cambio”. Ella “es en realidad una opinión tan popular que este autor (Hume) es el primero en toda la historia de la humanidad en ponerlo en cuestión”<sup>34</sup>.

Es una opinión que está al alcance de todo hombre de entendimiento común, porque sobre ella gira toda la conducta de la vida humana. No hay ningún hombre sano que no actúe de acuerdo a este principio todos los días de su vida. Si la filosofía lo niega, se hace ridícula. En cosas que están al alcance de todo entendimiento la filosofía debe rendirse ante el sentido común<sup>35</sup>.

El principio que dice “todo lo que comienza a existir debe tener una causa” es, de acuerdo al pensamiento reidiano, un principio metafísico del sentido común. No se puede probar ni por un razonamiento abstracto, ni por la experiencia. Hobbes, Clarke y Locke, al intentar probarlo por medio de un razonamiento directo, han dado por supuesta la cosa probada, haciendo un falso razonamiento. Esto último sucede cada vez que se intenta demostrar algo que es evidente por sí mismo.

Tampoco dicho principio puede ser probado por la experiencia, porque la proposición a ser probada no es contingente, sino *necesaria*. No se afirma con esta proposición que las cosas que comienzan a existir tengan comúnmente una causa; ni siquiera que de hecho tengan siempre una causa; sino que deben tener una causa, porque no pueden comenzar a existir sin una causa. Las proposiciones necesarias no pueden ser demostradas por inducción. La experiencia nos informa de lo que *es* o de lo que *ha sido*, pero no nos informa de lo que *debe ser*. La conclusión tiene que ser siempre de la misma naturaleza

---

<sup>33</sup> “That there are some *popular* opinions, which, on that very account, deserve more regard from philosophers than this author is willing to bestow”. *The Works of Thomas Reid*, 521.

<sup>34</sup> “That things cannot begin to exist, nor undergo any change, without a cause that hath power to produce that change, is indeed so popular an opinion that, I believe, this author is the first of mankind that ever called it in question”. *Ibid.*

<sup>35</sup> Cfr. *ibid.*

de las premisas, y no podemos llegar a una conclusión acerca de lo que necesariamente es a partir de los hechos contingentes<sup>36</sup>.

La experiencia no es apta para demostrar la existencia de las causas porque “las causas no son objeto de los sentidos. La única experiencia que podemos tener de ellas es la conciencia que tenemos de ejercitar cierto poder al ordenar nuestros pensamientos y nuestras acciones. Pero esa experiencia es demasiado limitada para fundar una conclusión general tal como que todas las cosas que han tenido o tendrán un comienzo deben tener una causa”<sup>37</sup>.

A la máxima según la cual todo lo que comienza a existir tiene una causa se adhieren firme y universalmente tanto el vulgo como los filósofos –dice Reid–, porque ambos desean conocer las causas de las cosas. *Felix qui potuit rerum cognoscere causas*, dice el sentido común. Decir que algo puede existir sin una causa choca al sentido común de un salvaje. La humanidad no sólo asiente a este principio en la especulación, sino que la práctica de la vida funda también en él los asuntos más importantes, incluso algunos en que la experiencia nos deja dudosos<sup>38</sup>.

Al negar este principio, Hume mantiene implícitamente que sólo pueden ser asignadas causas físicas a los fenómenos, que la filosofía no puede saber nada acerca de las causas finales y que es presuntuoso pretender determinar la finalidad de la actividad de la naturaleza. Aunque otros han seguido también a Descartes en su desprecio por todo conocimiento acerca de las causas finales, el ataque más directo contra ellas ha sido realizado por Hume, de acuerdo a un argumento que pone en boca de un epicúreo: el universo es un efecto singular y, en consecuencia, no podemos concluir a partir de su conocimiento si ha sido hecho con sabiduría o no. Sólo podríamos llegar a la conclusión de que este

<sup>36</sup> Cfr. *ibid.*, 455.

<sup>37</sup> “Causation is not an object of sense. The only experience we can have of it, is in the consciousness we have of exerting some power in ordering our thoughts and actions. But this experience is surely too narrow a foundation for a general conclusion, that all things that have had or shall have a beginning, must have a cause”. *Ibid.*, 456.

<sup>38</sup> Cfr. *ibid.*

mundo ha sido hecho con sabiduría a partir de la experiencia pasada, si estuviéramos acostumbrados a observar mundos producidos unos por la sabiduría y otros no. Como no tenemos esa experiencia, no podemos sacar esa conclusión, es la argumentación escéptica de Hume<sup>39</sup>.

Thomas Reid se opone al escepticismo humeano diciendo que el curso de los acontecimientos en el mundo natural nos permite descubrir una razón suficiente para llegar a la conclusión de que existe una Primera Causa eterna e inteligente. Sin embargo, no somos capaces de conocer la manera según la cual Él produce esos hechos. Sólo vemos un orden establecido en la sucesión de hechos naturales, pero no vemos los vínculos según los cuales se encuentran conectados. No sabemos si Dios produce directamente los hechos que observamos, o se vale de causas segundas tales como agentes inteligentes subordinados, o instrumentos sin inteligencia<sup>40</sup>.

El poder activo de las causas eficientes del mundo natural es un misterio que está más allá de los límites del conocimiento humano. Pero si no somos capaces de conocer poderes activos en el mundo natural, sí estamos capacitados para descubrir poderes activos en el mundo moral, es decir, en las acciones humanas y en la conducta<sup>41</sup>.

“En ciertas mociones de mi cuerpo y direcciones de mi pensamiento conozco no sólo que debe haber una causa que tenga el poder de producir tales efectos, sino que yo soy tal causa; y soy consciente de lo que hago para producirlos”<sup>42</sup>. De la

---

<sup>39</sup> Cfr. *ibid.*, 461

<sup>40</sup> Cfr. *ibid.*, 522.

<sup>41</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>42</sup> “But, in certain motions of my body and directions of my thought, I know not only that there must be a cause that has power to produce these effects, but that I am that cause; and I am conscious of what I do in order to the production of them” (*Ibid.*, 523).

Thomas Reid se refiere a Locke, en relación a este tema, quien habría afirmado que “the only clear notion or idea we have of active power, is taken from the power which we find in ourselves to give certain motions to our bodies, or a certain direction to our thoughts; and this power in ourselves can be brought into action only by willing or volition”. *Ibid.*

conciencia que tenemos de movimientos del cuerpo y pensamientos, Thomas Reid deduce que tenemos poderes activos que son la inteligencia y la voluntad, mientras que Hume identifica esa conciencia con una simple impresión, es decir, con la voluntad<sup>43</sup>.

La intención de Reid era, por cierto, salvar a la filosofía moral del escepticismo. “Es de la más alta importancia para nosotros, como criaturas morales y responsables –dice–, saber qué acciones están en nuestro poder, porque es sólo por eso que somos responsables ante nuestro Creador o ante nuestros semejantes en la sociedad; sólo por eso podemos merecer alabanza o censura; sólo en eso toda nuestra prudencia, sabiduría y virtud pueden ser empleadas; y, en consecuencia, respecto a ellas el sabio Autor de la naturaleza no podía dejarnos en la oscuridad”<sup>44</sup>. “Todo hombre es llevado por su naturaleza a atribuirse las determinaciones libres de su propia voluntad y a creer que aquellos acontecimientos que están en su poder dependen de su voluntad”<sup>45</sup>.

Aunque en todas las lenguas se atribuyen acciones a cosas que cualquier entendimiento humano común sabe que son pasivas, como cuando se dice que el viento sopla, que los ríos fluyen, que el mar ruge, que el fuego quema, que los cuerpos mueven a otros cuerpos<sup>46</sup>; sólo de las acciones humanas se puede conocer quien es el agente, y para ello “la naturaleza nos ha dado toda la luz necesaria para nuestra conducta”<sup>47</sup>. Esa luz proviene, según

---

<sup>43</sup> Cfr. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 399.

<sup>44</sup> “It is of the highest importance to us, as moral and accountable creatures, to know what actions are in our power, because it is for these only that we can be accountable to our Maker, or to our fellow-men in society; by these only we can merit praise or blame; in these only all our prudence, wisdom, and virtue must be employed; and, therefore, with regard to them, the wise Author of nature has not left us in the dark”. *The Works of Thomas Reid*, 523.

<sup>45</sup> “Every man is led by nature to attribute to himself the free determinations of his own will, and to believe those events to be in his power which depend upon his will”. *Ibid.*, 524.

<sup>46</sup> Cfr. *ibid.*, 525.

<sup>47</sup> “... Nature has given us all the light that is necessary for our conduct”. *Ibid.*, 527.

*La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* 53

Thomas Reid, del *Sentido Moral*, llamado también *Facultad Moral* o *Conciencia*.

### 3. El Sentido Moral

“Todas las palabras más comúnmente usadas, tanto por los filósofos como por el vulgo, para expresar las operaciones de nuestra facultad moral –tales como *decisión*, *determinación*, *sentencia*, *aprobación*, *desaprobación*, *aplauzo*, *censura*, *alabanza*, *culpa*–, necesariamente –dice Reid–, implican un juicio en su significado. En consecuencia, cuando ellas son usadas por Hume y sus seguidores para significar sólo sentimientos, se abusa de esas palabras. Si esos filósofos desean hablar con claridad y propiedad, deben –al hablar de moral– desechar todas esas palabras, porque su significación establecida en el lenguaje es contraria a lo que ellos quisieran expresar por medio de ellas”<sup>48</sup>.

---

Thomas Reid es newtoniano, igual que Hume, en relación al conocimiento de las causas en el mundo natural. Considera que un filósofo de la naturaleza newtoniano no puede decir nada acerca de la existencia de la fuerza gravitacional, y confesando su ignorancia respecto a la causa real de esa moción, piensa que su trabajo como filósofo consiste sólo en descubrir, por medio de la experiencia, las leyes por las cuales esa fuerza es regulada en todos los casos. Cfr. *ibid.*, 526.

“Todo el objeto de la filosofía natural, como Newton expresamente enseña, es reducible –dice Reid– a estos pasos: primero, descubrir las leyes de la naturaleza por inducción, experimento y observación; y luego, aplicar esas leyes a la solución de los fenómenos de la naturaleza. Esto es todo lo que este gran filósofo intentaba, y todo lo que él pensaba que era realizable. Y esto lo logró en gran medida, en relación a los movimientos de nuestro sistema planetario, y en relación a los rayos de luz”. *Ibid.*, 527.

Pero a diferencia de Hume, no reduce el funcionamiento de la mente humana a esas leyes descubiertas por experiencia.

<sup>48</sup> “All the words most commonly used, both by philosophers and by the vulgar, to express the operations of our moral faculty –such as, *decision*, *determination*, *sentence*, *approbation*, *disapprobation*, *applause*, *censure*, *praise*, *blame*– necessarily imply judgment in their meaning. When, therefore, they are used by Hume, and others who hold his opinion, to signify feelings only, this is an abuse of words. If these philosophers wish to speak plainly

Efectivamente, Hume piensa que “el dolor o placer que surge del reconocimiento o vista de cualquier acción o cualidad de la *mente*, constituye su vicio o virtud, y da lugar a nuestra aprobación o a nuestro sentido de culpa, que no es nada más que un amor o un odio más débiles y más imperceptibles”<sup>49</sup>; y que “las acciones pueden ser loables o censurables, pero no pueden ser razonables o irracionales”<sup>50</sup>.

Si bien Hume no rechazó las palabras mencionadas anteriormente y las identificó con sentimientos, descartó, sin embargo, los términos *debe* y *no debe* del lenguaje moral por la misma razón por la cual debió haber rechazado las otras, porque expresan propiamente juicios, y no pueden influir en la parte apetitiva del hombre. Que un juicio no puede establecer una “obligación” sobre las pasiones y la voluntad es el problema planteado por la *is-ought question*.

Al criticar esa cuestión, Reid se asombra de que Hume pida que se dé una razón de por qué la relación *ser obligado por el deber* pueda ser una deducción de otras relaciones enteramente diferentes, por la sencilla razón de que “sentirse obligado por el deber” no es la conclusión de un razonamiento demostrativo. Hume pedía una razón –según Reid– de lo que no existe. “Los primeros principios de la moral no son deducciones. Ellos son evidentes por sí mismos; y su verdad, como la de otros axiomas, es percibida sin razonamiento o deducción. Y las verdades morales que no son evidentes por sí mismas son deducidas, no de relaciones completamente diferentes de ellas, sino de los primeros principios de la moral”<sup>51</sup>.

---

and properly, they must, in discoursing of morals, discard these words altogether, because their established signification in the language is contrary to what they would express by them”. Ibid., 675.

<sup>49</sup> “The pain or pleasure, which arises from the general survey or view of any action or quality of the *mind*, constitutes its vice or virtue, and gives rise to our approbation or blame, which is nothing but a fainter and more imperceptible love or hatred”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 614.

<sup>50</sup> “Actions may be laudable or blameable; but they cannot be reasonable or unreasonable: Laudable or blameable, therefore, are not the same with reasonable or unreasonable”. Ibid., 458.

<sup>51</sup> “This is to demand a reason for what does not exist. The first principles of morals are not deductions. They are self-evident; and their truth, like that of

El incentivo para obrar de acuerdo a la ley, incluso contra fuertes deseos animales que lo impulsan a seguir una dirección contraria, es, en el hombre, de acuerdo a la filosofía reidiana, el sentido del *interés*, o el sentido del *deber*, o la concurrencia de ambos. El sentido del interés nos muestra las acciones que nos conducen hacia los fines de la vida, porque ellos nos reportan felicidad; y el sentido del deber, el principio más noble de la constitución humana, nos muestra clara y certeramente las normas de conducta, y sin él no seríamos agentes morales<sup>52</sup>.

El sentido del deber se nos muestra simplemente en un juicio de la naturaleza o del sentido común, y no es, por tanto, una noción que admita una definición lógica. “Se puede definir sólo por palabras o frases sinónimas, o por lo que propia o necesariamente le acompaña, como cuando decimos que es *lo que debemos hacer—lo que es justo y honesto— lo que merece nuestra aprobación —lo que todo hombre profesa porque es la norma de su conducta— lo que todo hombre alaba y, lo que es loable en sí mismo, a pesar de que ningún hombre lo alabe*<sup>53</sup>.

El deber, como una noción general que puede incluir distintos “deberes” —según la educación, la moda, los prejuicios, los hábitos—, se le manifiesta al hombre como una obligación moral inmediata, como una demanda fáctica —no conceptual— proporcionada por la constitución de nuestra naturaleza, que obliga al hombre a hacer ciertas cosas porque son buenas y a no hacer otras porque son malas<sup>54</sup>. Aunque los hombres difieran acerca de su contenido, permanece en todos ellos como un principio que le da al hombre su verdadero valor<sup>55</sup>.

---

other axioms, is perceived without reasoning or deduction. And moral truths that are not self-evident are deduced, not from them, but from the first principles of morals”. *The Works of Thomas Reid*, 675.

<sup>52</sup> Cfr. *ibid.*, 586.

<sup>53</sup> “We can define it only by synonymous words or phrases, or by its properties and necessary concomitants, as when we say that is *what we ought to do —what is fair and honest— what is approvable —what every man professes to be the rule of his conduct— what all men praise —and, what is in itself laudable, though no man should praise it*”. *Ibid.*, 587.

<sup>54</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>55</sup> Cfr. *ibid.*

“Ha sido denominado por los filósofos *sentido moral, facultad moral, o rectitud*”<sup>56</sup>. “El *debe* y *no debe* que expresan sus dictados forman una parte esencial de todo lenguaje. Las naturales afecciones por los caracteres valiosos, de resentimiento por las injurias, de gratitud por los favores, de indignación contra lo despreciable o falta de valor, son partes de la constitución humana que suponen una bondad o maldad en la conducta. Muchas transacciones que se encuentran en la sociedades más rudas se fundamentan en las mismas suposiciones. En todo testimonio, en todas las promesas, y en todos los contratos, hay una obligación moral necesariamente implicada por una parte, y una confianza en la otra, fundada sobre esa obligación”<sup>57</sup>.

La concreción del deber, como un juicio del sentido moral, “no es una cualidad de la acción considerada en sí misma, ni tampoco es una cualidad del agente considerado sin relación a la acción, sino una cierta relación entre el uno y el otro”<sup>58</sup>. La obligación moral no se establece a partir de una relación entre ideas, sino de una relación entre el agente y su acción, entendida por todos los hombres de una manera tan simple que no admite una definición lógica. Se trata de una prestación a la que la persona se siente obligada voluntariamente, por lo que el juicio que implica se hace en primera persona. No es una obligación moral para mí que otra persona realice alguna acción buena”<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> “Philosophers have given it the names of *the moral sense, the moral faculty, rectitude*”. Ibid.

<sup>57</sup> “... The *ought* and *ought not* which express its dictates, make an essential part of every language. The natural affections of respect to worthy characters, of resentment of injuries, of gratitude for favours, of indignation against the worthless, are parts of the human constitution which suppose a right and a wrong in conduct. Many transactions that are found necessary in the rudest societies go upon the same supposition. In all the testimony, in all promises, and in all contracts, there is necessarily implied a moral obligation on one party, and a trust in the other, grounded upon this obligation”. Ibid.

<sup>58</sup> “If we examine the abstract notion of Duty, or Moral Obligation, it appears to be neither any real quality of the action considered by itself, nor of the agent considered without respect to the action, but a certain relation between the one and the other”. Ibid., 589.

<sup>59</sup> Cfr. *ibid.*



“La opinión del agente al realizar una acción le da su denominación moral. Si el agente realiza una acción buena materialmente, sin creer en su bondad, sino por algún otro principio, no hace una buena acción. Y si la hace con la creencia de que es mala, está obrando moralmente mal. Así, si un hombre le da a su vecino una pócima que él realmente cree lo envenenará, pero que, de hecho, resulta ser saludable y le hace mucho bien; en su propia estimación moral él es un asesino y no un benefactor”<sup>60</sup>.

Thomas Reid coincide, al hacer estas afirmaciones, con aquellas consideraciones de Hume según las cuales un conocimiento moral es la narración de un hecho moral, que sólo puede realizar la persona que hace la acción mientras la está haciendo. Recordemos aquella sentencia humeana que dice: “una persona que toma posesión de los bienes de *otro* y usa de ellos como si fueran *propios*, así manifiesta que esos bienes son suyos; y esa falsedad es el origen de la inmoralidad de la injusticia”<sup>61</sup>.

Pero difiere de Hume en que a partir de ellas descubre la realidad de la razón práctica, a la que llama sentido moral o facultad moral. Hume limita el término “razón” –dice Reid– a significar sólo el poder de juzgar en materias especulativas, lo que lo lleva a concluir que la razón es en sí misma inactiva y perfectamente inerte<sup>62</sup>. Pero la *razón* ha sido concebida en todas las edades, tanto entre las personas cultas como entre las incultas, por tanto desde el sentido común, como un talento que

---

<sup>60</sup> “The opinion of the agent in doing the action gives it its moral denomination. If he does a materially good action, without any belief of its being good, but from some other principle, it is no good action in him. And if he does it with the belief of its being ill, it is ill in him”.

“Thus, if a man should give to his neighbour a potion which he really believes will poison him, but which, in the event, proves salutary, and does much good; in moral estimation, he is a poisoner, and not a benefactor”. Ibid.

<sup>61</sup> “A person who takes possession of *another's* goods, and uses them as his *own*, in a manner declares them to be his own; and this falshood is the source of the immorality of injustice”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 462.

<sup>62</sup> Cfr. *The Works of Thomas Reid*, 674.

tiene dos funciones: *regular nuestras creencias, y regular nuestras acciones y nuestra conducta*<sup>63</sup>.

La razón práctica es el sentido moral y el nombre de *sense* lo ha obtenido indudablemente de cierta analogía que posee con los sentidos externos. Thomas Reid considera que esa analogía es evidente, y de ninguna manera ofensiva. Si a alguno le parece ofensiva es porque los filósofos han degradado demasiado a los sentidos, y los han privado de su función más importante, la de juzgar<sup>64</sup>.

“A nosotros se nos ha enseñado –dice Reid, quien fue educado filosóficamente en la teoría de las ideas– que por los sentidos sólo podemos tener ciertas ideas que no podríamos tener de otra manera. Los sentidos son poderes por medio de los cuales tenemos sensaciones e ideas, no poderes por los cuales juzgamos. Esta noción de *sense* es muy reducida, y contradice lo que la naturaleza y una aguda reflexión nos enseñan en relación a ellos”<sup>65</sup>.

Con agudeza Reid ejemplifica la capacidad de juzgar que tienen en general los sentidos. “Un hombre que ha perdido el sentido de la vista puede retener las nociones de los variados colores muy distintamente; pero no puede juzgar acerca de los colores, porque ha perdido el sentido por el cual solamente podría hacer ese juicio. Porque por mis ojos yo no sólo tengo las ideas de un cuadrado y un círculo, sino que percibo que esta superficie es un cuadrado, y que esta otra es un círculo. Por mi oído no sólo tengo la idea de sonido, fuerte y suave, agudo y grave, sino que inmediatamente percibo y juzgo que este sonido es fuerte y este suave, que éste es agudo y éste grave. Yo percibo

<sup>63</sup> Cfr. *ibid.*, 579.

<sup>64</sup> Cfr. *ibid.*, 589-590.

<sup>65</sup> “We are taught, that, by the senses, we have only certain ideas which we could not have otherwise. They are represented as powers by which we have sensations and ideas, not as powers by which we judge”.

“This notion of the senses I take to be very lame, and to contradict what nature and accurate reflection teach concerning them”. *Ibid.*, 590.

*La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* 59

que dos o más sonidos sincrónicos son concordantes, y otros discordantes”<sup>66</sup>.

Esos son juicios de los sentidos para cualquiera cuya mente no esté confundida por teorías filosóficas<sup>67</sup>. La prueba está en que aunque no fuéramos capaces de rebatir los argumentos de la teoría filosófica de las ideas, seguiríamos creyendo en el testimonio de los sentidos y apoyaríamos los negocios más importantes de nuestra vida en sus juicios, porque los juicios de los sentidos son el testimonio inmediato de la naturaleza<sup>68</sup>.

Según el Providencialismo Naturalista en que fue también educado Thomas Reid, las operaciones de nuestros sentidos son involuntarias e irresistibles. Nosotros no podemos dejar de concebir los objetos externos, y creer en ellos, después de haber tenido cierto tipo de sensaciones. “Todo hombre siente que la percepción le proporciona una creencia (certeza) invencible en la existencia de lo que ha percibido –dice Reid–; y esa certeza no es efecto del razonamiento, sino consecuencia inmediata de la percepción”<sup>69</sup>.

Estas creencias se fundamentan ciertamente en Dios, porque “el Ser Supremo nos ha dado cierta inteligencia de sus obras, por la cual nuestros sentidos nos informan de las cosas externas, y por la cual nuestra conciencia y reflexión nos informan de lo

---

<sup>66</sup> “A man has totally lost the sense of seeing, may retain very distinct notions of the various colours but he cannot judge of colours, because he has lost the sense by which alone he could judge. By my eyes I not only have the ideas of a square and a circle, but I perceive this surface to be a square, that to be a circle”.

“By my ear, I not only have the idea of sounds, loud and soft, acute and grave, but I immediately perceive and judge this sound to be loud, that to be soft, this to be acute, that to be grave. Two or more synchronous sounds I perceive to be concordant, others to be discordant”. Ibid.

<sup>67</sup> Por teorías filosóficas se refiere en este texto al idealismo que tiene su inicio en Descartes, y su continuación en Locke, Berkeley y Hume.

<sup>68</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>69</sup> “Every man feels that perception gives him an invincible belief of the existence of that which he perceives; and that this belief is not the effect of reasoning, but the immediate consequence of perception”. Ibid., 309.

concerniente a las operaciones de nuestra mente”<sup>70</sup>. Pero no se fundamentan en Dios al modo cartesiano. No hay en Reid un movimiento racional desde premisas que afirman la existencia y la naturaleza de Dios, hacia conclusiones acerca de la confiabilidad de nuestras facultades de la mente. Nuestra fe diaria en la confiabilidad de nuestras facultades es compartida por teistas y no teistas. Y el proceso por medio del cual alguien llega a creer en Dios es semejante al proceso por medio del cual se forman las otras creencias, un fenómeno natural<sup>71</sup>.

“Yo di una creencia implícita a las informaciones de la Naturaleza a través de mis sentidos –dice Thomas Reid– a lo largo de una parte considerable de mi vida, antes de que yo hubiera aprendido tanta lógica como para ser capaz de tener alguna duda respecto a ellos. Y ahora, cuando reflexiono sobre el pasado, no me parece que esa creencia haya sido un abuso. Me parece más bien que sin ella yo debería haber perecido a través de mil accidentes. Me parece que sin ella yo no habría sido más sabio ahora que cuando nací. Incluso yo no habría sido capaz de adquirir esa lógica que me sugiere dudas escépticas en relación a mis sentidos. En consecuencia, yo considero esa creencia instintiva como uno de los mejores regalos de la Naturaleza. Agradezco al Autor por el ser que me ha conferido antes de que los ojos de mi razón se abrieran y que todavía me confiere para que me gué cuando la razón me deja en la obscuridad. Y ahora me subordino a la dirección de mis sentidos, no sólo por instinto, sino por confianza en un *Monitor* fiel y benigno, fundada en la experiencia de su paternal cuidado y bondad”<sup>72</sup>.

<sup>70</sup> “The Supreme Being has given us some intelligence of his works, by what our consciouness and reflection inform us concerning the operations of our own minds”. Ibid.

<sup>71</sup> Cfr. T. Reid, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, Introduction, XXI-XXII.

<sup>72</sup> “I gave implicit belief to the informations of Nature by my senses, for a considerable part of my life, before I had learned so much logic as to be able to start a doubt concerning them. And now, when I reflect upon what is past, I do not find that I have been imposed upon by this belief. I find, that without it I must have perished by a thousand accidents. I find, that without it I should have been no wiser now than when I was born. I should not even have been able to acquire that logic which suggests these sceptical doubts with regard

Pues bien, si existe una analogía entre nuestros sentidos externos y nuestra facultad moral, bien se la puede llamar a esta última *Sentido Moral*, aunque indudablemente su dignidad es inmensamente superior a cualquier otro poder de la mente. Así como por los sentidos externos “nosotros tenemos no sólo las concepciones originales de las variadas cualidades de los cuerpos, sino también el juicio original de que este cuerpo tiene tal cualidad, y este otro tal otra; así por nuestra facultad moral nosotros tenemos no sólo las concepciones originales del bien y del mal, sino también los juicios originales acerca de que esta conducta es buena y ésta es mala; de que este carácter es valioso y ese otro carece de mérito”<sup>73</sup>.

“El testimonio de nuestra facultad moral, como el de los sentidos externos, es el testimonio de la naturaleza, y nosotros tenemos la misma razón para confiar en ella”<sup>74</sup>. Así como las verdades de las que dan inmediatamente testimonio nuestros sentidos externos son los primeros principios a partir de los cuales razonamos acerca del mundo material y a partir de los cuales es deducido todo nuestro conocimiento; así las verdades de las que inmediatamente da testimonio nuestra facultad moral son los primeros principios de todo razonamiento moral, de los cuales debe ser deducido todo nuestro conocimiento acerca del deber<sup>75</sup>.

---

to my senses. Therefore, I consider this instinctive belief as one of the best gifts of Nature. I thank the Author of my being who bestowed it upon me, before the eyes of my reason were opened, and still bestows it upon me to be my guide, where reason leaves me in the dark. And now I yield to the direction of my senses, not from instinct only, but from confidence and trust in a faithful and beneficent Monitor, grounded upon the experience of his paternal care and goodness”. *The Works of Thomas Reid*, 170/16-30).

<sup>73</sup> “... But there is this analogy between it and the external senses, That, as by them we have not only the original conceptions of the various qualities of bodies, but the original judgment that this body has such a quality, that such another; so by our moral faculty, we have both the original conceptions of right and wrong in conduct, of merit and demerit, and the original judgments that this conduct is right, that is wrong; that this character has worth, that demerit”. *The Works of Thomas Reid*, 590.

<sup>74</sup> “The testimony of our moral faculty, like that of the external senses, is the testimony of nature, and we have the same reason to rely upon it”. *Ibid.*

<sup>75</sup> Cfr. *ibid.*, 590.

La formación cartesiana de Thomas Reid no le permitió reconocer en el juicio del sentido común la experiencia metafísica espontánea del ser de las cosas y de las acciones. No captó el valor metafísico de la certeza del sentido común. Sin embargo, en su intento de superar el escepticismo idealista apelando a las certezas del sentido común tuvo el mérito de descubrir que el juicio incluido en nuestras decisiones morales proviene de la razón natural, que es el modo en que la voz de la naturaleza es percibida inmediatamente por la conciencia del hombre. Este descubrimiento lo religa, más allá del racionalismo ético apriorístico que provocó el irracionalismo moral humeano, a una auténtica tradición tomista, para la cual, en el conocimiento de la ley natural por la *ratio naturalis*, la naturaleza y la conciencia están unidas de una manera vital<sup>76</sup>.

#### 4. El razonamiento moral

Thomas Reid entiende por razonamiento moral aquél que es realizado para probar que tal conducta es buena y merece aprobación moral; o tal otra es mala o indiferente. Los juicios morales se reducen a esos tres. Aunque el término *razonamiento moral* es frecuentemente usado por buenos autores en un sentido más amplio, considera que el razonamiento propiamente moral es de una índole peculiar, distinto de los otros, y en consecuencia debe tener un nombre distinto<sup>77</sup>.

El conocimiento de nuestro deber está siempre al nivel de aprehensión de todo hombre, por lo que difícilmente merece el nombre de ciencia<sup>78</sup>. Para un entendimiento maduro, libre de prejuicios y acostumbrado a juzgar la moralidad de las acciones,

---

<sup>76</sup> Cfr. María Elton, "Gnoseología de la ley natural", *Sapientia*, Vol. LIII, 1998, 175-194.

<sup>77</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>78</sup> Cfr. *ibid.*, 640.

la mayor parte de las verdades morales le aparecen como evidentes en sí mismas<sup>79</sup>.

Sin embargo, las verdades morales se han agrupado siempre en “sistemas morales”, lo que no parece extraño, porque si bien “los principios generales son pocos y simples, su aplicación se extiende a todos los aspectos de la conducta humana, en toda condición, toda relación y toda transacción de la vida. Son la norma de vida para el magistrado y el que le está sujeto, para el señor y el que le sirve, para los padres y los hijos, para el conciudadano y el extranjero, para el amigo y el enemigo, para el que compra y el que vende, para el que recibe prestado y el que presta. Toda criatura humana está sujeta a su autoridad en sus acciones y palabras, e incluso en sus pensamientos. Pueden, al respecto, ser comparados a las leyes del movimiento en el mundo natural que, a pesar de que son pocas y simples, sirven para regular una infinita variedad de operaciones a través del universo”<sup>80</sup>.

---

<sup>79</sup> Cfr. *ibid.*, 641. A pesar de que el hombre es capaz, por medio de su razón natural, de conocer sus deberes morales, Thomas Reid considera los absurdos morales a los que ha llegado muchas veces la humanidad en épocas pasadas, que han hecho necesaria la Revelación de la ley moral.

“The history of past ages shews that nations, highly civilized and greatly enlightened in many arts and sciences, may, for ages, not only hold the grossest absurdities with regard to the Deity and his worship, but with regard to the duty we owe to our fellow-men, particularly to children, to servants, to enemies, and to those who differ from us in religious opinions”.

“Such corruptions in religion and in morals had spread so wide among mankind, and were so confirmed by custom, as to require a light from heaven to correct them. Revelation was not intended to supersede, but to aid the use of our natural faculties; and I doubt not the attention given to moral truths, in such systems as we have mentioned, has contributed much to correct the errors and prejudices of former ages, and may continue to have the same good effect in time to come”. *Ibid.*, 641-642.

<sup>80</sup> “It needs not seem strange that systems of morals may swell to great magnitude, if we consider that, although the general principles be few and simple, their application extends to every part of human conduct, in every condition, every relation, and every transaction of life. They are the rule of life to the magistrate and to the subject, to the master and to the servant, to the parent and to the child, to the fellow-citizen and to the alien, to the friend and to the enemy, to the buyer and to the seller, to the borrower and to the lender. Every human creature is subject to their authority in his actions and words, and even in his

Los sistemas morales, con todas las normas que los constituyen, no se establecen por medio de un razonamiento deductivo o demostrativo. “Los primeros escritores sobre moral que conocemos –dice Reid– daban su instrucción moral no en sistemas, sino en sentencias cortas no relacionadas entre sí, o en aforismos. No veían necesidad de deducciones de la razón, porque las verdades que mostraban no podían ser admitidas más que por los hombres sinceros y atentos”<sup>81</sup>.

La sistematización que posteriormente se hizo de ese conjunto de verdades morales no les hizo cambiar la índole de ser un conocimiento del entendimiento común. “Los escritores subsiguientes (a los primeros), para mejorar la manera de tratar este tema, ordenaron las verdades morales de acuerdo a un método, reduciéndolas a ciertas divisiones y subdivisiones como partes de un todo. Por ese procedimiento el todo es más fácilmente comprensible y recordado, y de esa ordenación ha obtenido el nombre de un sistema y de una ciencia”.

Ahora bien, “un sistema de moral no es como un sistema de geometría, en el que las partes subsiguientes derivan su evidencia de las precedentes y se sigue una cadena de razonamientos desde los principios; de tal modo que si se cambia el orden, la cadena se rompe y se pierde la evidencia. Se parece más a un sistema de botánica, o de mineralogía, en que la evidencia de las partes subsiguientes no depende de las que le preceden, y el orden se establece sólo para facilitar la aprehensión y la memoria, no para otorgar evidencia”<sup>82</sup>.

---

thoughts. They may, in this respect, be compared to the laws of motion in the natural world which, though few and simple, serve to regulate an infinite variety of operations throughout the universe”. *Ibid.*, 642.

<sup>81</sup> “The first writers in morals, we are acquainted with, delivered their moral instructions, not in systems, but in short unconnected sentences, or aphorisms. They saw no need for deductions of reasoning, because the truths they delivered could not but be admitted by the candid and attentive”. *Ibid.*

<sup>82</sup> “Subsequent writers, to improve the way of treating this subject, gave method and arrangement to moral truths, by reducing them under certain divisions and subdivisions, as parts of one whole. By these means the whole is more easily comprehended and remembered, and from this arrangement gets the name of a system and of a science.



Según esta descripción del origen de los sistemas morales, Thomas Reid se refiere a sistemas morales muy concretos y tradicionales. “La moral ha sido sistematizada de muy diferentes maneras –dice–. Los antiguos, comúnmente, la ordenaron bajo las cuatro virtudes cardinales, la Prudencia, la Templanza, la Fortaleza y la Justicia<sup>83</sup>; los escritores cristianos lo hicieron, más correctamente, bajo los tres principios de lo que debemos a Dios, a nosotros mismos y a nuestro prójimo. Una división puede ser más comprensiva, o más natural, que la otra; pero las verdades ordenadas son las mismas, y su evidencia es la misma en todos”<sup>84</sup>.

Si los contenidos deontológicos de los sistemas morales son objetos del entendimiento común, hay en estas observaciones de Thomas Reid una referencia implícita al sentido común. En consecuencia, su validez práctica no puede venirse abajo a causa de la crítica que les hace David Hume, quien, al formular la *is-ought question*, los menciona directamente, diciendo que su denuncia del paso ilegítimo del *ser* al *deber*, va a revolucionar “todos los sistemas morales que él ha conocido hasta ahora”<sup>85</sup>.

Parece exagerada la referencia de David Hume a “todos los sistemas morales”, porque sabemos que él se oponía a una tradición ética racionalista moderna muy específica; y quizá

---

A system of morals is not like a system of geometry, where the subsequent parts derive their evidence from the preceding, and one chain of reasoning is carried on from the beginning; so that, if the arrangement is changed, the chain is broken, and the evidence is lost. It resembles more a system of botany, or mineralogy, where the subsequent parts depend not for their evidence upon the preceding, and the arrangement is made to facilitate apprehension and memory, and not to give evidence”. Ibid., 642.

<sup>83</sup> Es muy posible que esta división de las virtudes cardinales antiguas haya sido sacada de Cicerón por Thomas Reid. La Ilustración tuvo una gran admiración por este autor, y Thomas Reid era evidentemente un hombre de la Ilustración. Cfr. Ibid., nota a piés de página de William Hamilton, el editor.

<sup>84</sup> “Morals have been methodised in different ways. The ancients commonly arranged them under the four cardinal virtues of Prudence, Temperance, Fortitude, and Justice; Christian writers, I think more properly, under the three heads of the Duty we owe to God –to Ourselves– and to our Neighbour. One division may be more comprehensive, or more natural, than another; but the truths arranged are the same, and their evidence the same in all” (Ibid.).

<sup>85</sup> Cfr. Capítulo I, 1.

también a su propia tradición religiosa protestante. La falta de precisión del término “sistema moral” por parte de Hume, permite una malinterpretación, la de suponer que los deberes morales fundados en cualquier tipo de razón, no sólo en una razón *a priori* y deductivista, son ilegítimos; y que los deberes morales ya conocidos tradicionalmente por cualquier tipo de razón no son tales.

No parece haber sido el propósito de Hume negar la legitimidad de la ley moral establecida. Al contrario, en algunas referencias que hace en el *Treatise* a contenidos morales fundamentales, se encuentra un acuerdo con la moral tradicional: considera que una acción lujuriosa es inmoral<sup>86</sup>; que no todas las pasiones de la ira son vicios<sup>87</sup>, con lo que afirma que la ira frecuentemente es un vicio; que el incesto es malo moralmente<sup>88</sup>; que la modestia y la castidad de la mujer son virtudes y deberes<sup>89</sup> necesarios para una sociedad.

El aparente rechazo humeano de la moral tradicional, por ser racional, se debe principalmente a una cuestión gnoseológico-moral. Sin embargo Hume no distinguió, como lo hace Thomas Reid, entre los sistemas de moral y la Teoría de la Moral. “La Teoría de la Moral –dice Reid– es una justa consideración de la estructura de nuestros poderes morales, es decir de aquellos poderes de la mente por medio de los cuales tenemos concepciones morales, y distinguimos el bien y el mal en las acciones morales. Este es, sin duda, un tema complejo, y ha habido varias teorías y muchas controversias en torno suyo, tanto en los tiempos antiguos como en los modernos. Pero este tema tiene poca conexión con el conocimiento de nuestro deber; y aquellos que más difieren en la teoría de nuestros poderes morales están de acuerdo en las reglas prácticas de la moral que ellos dictan”<sup>90</sup>.

<sup>86</sup> Cfr. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 461.

<sup>87</sup> Cfr. *ibid.*, 605.

<sup>88</sup> Cfr. *ibid.*, 468.

<sup>89</sup> Cfr. *ibid.*, 570-573.

<sup>90</sup> “By the Theory of Morals is meant a just account of the structure of our moral powers –that is, of those powers of the mind by which we have our moral conceptions, and distinguish right from wrong in human actions. This,

En definitiva, lo que nos hace ver Thomas Reid es que el conocimiento de nuestros deberes morales y de las reglas prácticas de nuestras acciones no es un conocimiento científico. Es una ciencia, sin embargo, aquélla que nos explica cómo somos capaces de llegar a conocer esos deberes y reglas prácticas, aunque el deber no aparezca precisamente a su nivel.

Cuando la Teoría de la Moral ha pasado a ser una parte de los sistemas morales, estos últimos han llegado a ser excesivamente voluminosos y complejos<sup>91</sup>. Si bien la Teoría de la Moral es una parte importante de la filosofía de la mente humana, no es propiamente parte de la moral. “Por el nombre que le damos, y por la costumbre de hacerla parte de todo sistema moral, los hombres pueden ser llevados a este error craso que es menester obviar, que, para comprender su deber, un hombre necesita ser un filósofo y un metafísico”<sup>92</sup>.

“Así como un hombre puede ser un buen juez de los colores, y de otras cualidades visibles de los objetos, sin un conocimiento de la anatomía del ojo y de la teoría de la visión; así un hombre puede tener un conocimiento claro y amplio de lo que es bueno y malo en la conducta humana sin haber estudiado la estructura de los poderes morales”<sup>93</sup>.

Thomas Reid coincide implícitamente con la famosa sentencia de Aristóteles, según la cual “lo que hay que hacer

---

indeed, is an intricate subject, and there have been various theories and much controversy about it in ancient and in modern times. But it has little connection with the knowledge of our duty; and those who differ most in the theory of our moral powers, agree in the practical rules of morals which they dictate”. *The Works of Thomas Reid*, 642.

<sup>91</sup> Cfr. *ibid.*, 642.

<sup>92</sup> “By the name we give to it, and by the custom of making it a part of every system of morals, men may be led into this gross mistake, which I wish to obviate, That, in order to understand his duty, a man must need be a philosopher and a metaphysician”. Cfr. *ibid.*, 643.

<sup>93</sup> “As a man may be a good judge of colours, and of the other visible qualities of objects, without any knowledge of the anatomy of the eye, and of the theory of vision; so a man may have a very clear and comprehensive knowledge of what is right and what is wrong in human conduct, who never studied the structure of our moral powers”. *Ibid.*, 642.

después de haber aprendido lo aprendemos haciendolo”<sup>94</sup>, al explicar como conocemos nuestros deberes morales. “Un buen oído en música –dice– puede ser mejorado mucho por la práctica y la atención en ese arte; pero muy poco estudiando la anatomía del oído, y la teoría del sonido. Para adquirir un buen ojo o un buen oído en las artes que lo requieren, la teoría de la visión y la teoría del sonido no son necesarias de ninguna manera, y realmente de muy poco uso. De tan poca necesidad o uso es lo que llamamos la teoría de la moral para mejorar nuestro juicio moral”<sup>95</sup>.

No se necesita saber el método o la lógica del conocimiento del deber para llegar a conocerlo, ni tampoco se requiere entender el funcionamiento de nuestras facultades morales para sentirnos obligados a realizar el bien conocido.

“De alguna manera, nuestro juicio moral o conciencia –dice Reid– alcanza su madurez desde una semilla imperceptible, plantada por nuestro Creador. Cuando somos capaces de contemplar las acciones de los otros hombres, o reflexionar sobre las nuestras calmada y desapasionadamente, comenzamos a percibir en ellas las cualidades de lo honesto y lo deshonesto, de lo honorable y lo bajo, de lo bueno y lo malo, y a tener unos sentimientos de aprobación y desaprobación moral”.

“Esos sentimientos son débiles al comienzo, fácilmente torcidos por las pasiones y los prejuicios, y aptos para rendirse ante la autoridad. Por el uso y el tiempo, el juicio, en la moral, como en otras materias, cobra fuerza y se hace más vigoroso. Comenzamos a distinguir los dictados de la pasión de los de la razón serena o desapasionada y a percibir que no es siempre seguro confiar en el juicio de los demás. Por un impulso de la

---

<sup>94</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 1, 1103a 32-33.

<sup>95</sup> “A good ear in music may be much improved by attention and practice in that art; but very little studying the anatomy of the ear, and the theory of sound. In order to acquire a good eye or a good ear in the arts that require them, the theory of vision and the theory of sound are by no means necessary, and indeed of very little use. Of as little necessity or use is what we call the theory of morals, in order to improve our moral judgment”. *The Works of Thomas Reid*, 643.

naturaleza nos aventuramos a juzgar por nosotros mismos, como nos aventuramos a caminar por nosotros mismos”<sup>96</sup>.

Desde los primeros principios del sentido común se sigue fácilmente todo el sistema de la conducta moral, con muy poca ayuda del razonamiento, por lo que todo hombre de entendimiento común que desee conocer su deber puede hacerlo. La ruta del deber es clara, y es raro que un corazón recto puede equivocarse respecto a ella. Es cierto que hay algunos casos muy complejos en moral, que admiten discusión, pero no se presentan con frecuencia en la práctica. Son más bien casos para ser analizados intelectualmente. Cuando estos últimos llegan a presentarse en la práctica, los científicos no tienen una ventaja mayor, porque el hombre inculto, que utiliza los mejores medios en su poder para conocer su deber y actúa de acuerdo a ese conocimiento, es inocente ante Dios y los hombres si yerra<sup>97</sup>.

Las verdades morales son conocidas o inmediatamente como primeros principios, o como conclusiones de un razonamiento específico, sencillo, que se encuentra al nivel de cualquier entendimiento común. No se necesita saber Teoría de la Moral para realizar ese razonamiento, ni tampoco para establecer sistemas morales más o menos complejos.

El realismo moral de Reid adolece de cierta debilidad, en cuanto no queda claro cual es el referente de la certeza de la facultad moral. “Las facultades que la naturaleza nos ha dado – dice– son las únicas máquinas que podemos usar para averiguar la

---

<sup>96</sup> “In like manner, our Moral Judgment or Conscience, grows to maturity from an imperceptible seed, planted by our Creator. When we are capable of contemplating the actions of other men, or of reflecting upon our own calmly and dispassionately, we begin to perceive in them the qualities of honest and dishonest, of honourable and base, of right and wrong, and to feel the sentiments of moral approbation and disapprobation.

“These sentiments are at first feeble, easily warped by passions and prejudices, and apt to yield to authority. By use and time, the judgment, in morals, as in other matters, gathers strength, and feels more vigour. We begin to distinguish the dictates of passion from those of cool reason, and to perceive that it is not always safe to rely upon the judgment of others. By an impulse of nature, we venture to judge for ourselves, as we venture to walk by ourselves”. Ibid.

<sup>97</sup> Cfr. *ibid.*

verdad. Nosotros no podemos en realidad probar que esas facultades no son falsas, a no ser que Dios nos hubiera dado unas nuevas facultades que las pusieran en tela de juicio. Pero hemos nacido bajo la necesidad de confiar en ellas”<sup>98</sup>.

No encontramos en Thomas Reid algún elemento ontológico al que se refiera la conciencia moral cuando conoce lo bueno y lo malo, como son, por ejemplo en Tomás de Aquino, las inclinaciones esenciales o las inclinaciones virtuosas de la naturaleza humana. La única condición para que la razón descubra el bien y el mal es que sea imparcial. La razón serena e imparcial, es decir no afectada previamente por las pasiones, conoce automáticamente la bondad o maldad de las acciones humanas, y el hombre cree en lo que le dice su conciencia, así como tiene fe en lo que le dicen sus sentidos, su memoria, y su entendimiento respecto a las relaciones abstractas entre las cosas<sup>99</sup>.

## 5. Afectividad y razón moral

“La aprobación de las buenas acciones y la desaprobación de las malas, son tan familiares a todo hombre que ha llegado a la edad de la razón –dice Reid– que parece extraño que pueda haber habido una discusión acerca de su naturaleza”<sup>100</sup>. “Nosotros somos conscientes de esas operaciones de nuestra mente todos

<sup>98</sup> “The faculties which nature hath given us, are the only engines we can use to find out the truth. We cannot indeed prove that those faculties are not fallacious, unless God should give us new faculties to sit in judgment upon the old. But we are born under a necessity of trusting them”. *Ibid.*, 591.

<sup>99</sup> “Every man in his senses believes his eyes, his ears, and his other senses. He believes his consciousness with respect to his own thoughts and purposes; his memory, with regard to what is past; his understanding, with regard to abstract relations of things; and taste, with regard to what is elegant and beautiful. And he has the same necessity of believing the clear and unbiased dictates of his conscience, with regard to what is honourable and what is base”. *Ibid.*, 592.

<sup>100</sup> “The approbation of good actions, and disapprobation of bad, are so familiar to every man come to years of understanding, that it seems strange there should be any dispute about their nature”. *Ibid.*, 670.

los días, y casi en todas las horas de nuestra vida. Los hombres de entendimiento maduro son capaces de reflexionar sobre ellas y de atender a lo que pasa en sus propios pensamientos en esas ocasiones. Sin embargo, desde hace medio siglo, ha habido una seria discusión entre los filósofos acerca de qué es esa aprobación y esa desaprobación, *si hay un juicio real incluido en ella, que, como todos los otros juicios, puede ser verdadero o falso; o, si ella incluye nada más que algún sentimiento agradable o doloroso en la persona que aprueba o desaprueba*<sup>101</sup>.

Thomas Reid está de acuerdo con Hume en que dicha controversia ha comenzado tarde en la historia, pero no en su causa. La controversia señalada –dice Reid– es producto del sistema filosófico moderno, según el cual la mente sólo está compuesta de ideas e impresiones. Sin embargo, el nuevo sistema no contiene la afirmación de que la aprobación y desaprobación moral son meros sentimientos desde un principio. Fue llegando a esa conclusión “por varios pasos, a medida que sus consecuencias fueron más precisamente trazadas, y su espíritu fue asimilado más a fondo por sucesivos filósofos”<sup>102</sup>.

Primero Descartes y Locke mantuvieron que las cualidades secundarias de los cuerpos –el calor y el frío, el sonido, el color, el gusto y el olor– son sólo sentimientos o sensaciones en nuestra mente. No hay nada en los mismos cuerpos que pueda ser juzgado por nuestros sentidos externos como tales cualidades. Los sentidos externos sólo nos proporcionan ideas de sensaciones, a partir de las cuales nosotros, razonando,

---

<sup>101</sup> “These operations of our minds we are conscious of every day and almost every hour we live. Men of ripe understanding are capable of reflecting upon them, and of attending to what passes in their own thoughts on such occasions; yet, for half a century, it has been a serious dispute among philosophers, what this approbation and disapprobation is, *Whether there be a real judgment included in it, which, like all other judgments, must be true or false; or Whether it include no more but some agreeable or uneasy feeling, in the person who approves or disapproves*. Ibid.

<sup>102</sup> “Nor did the new system produce this discovery at once, but gradually, by several steps, according as its consequences were more accurately traced, and its spirit more thoroughly imbibed by successive philosophers”. Ibid.

deducimos la existencia de un mundo material independiente de nosotros.

Más tarde Collier y Berkeley descubrieron, a partir de los mismos principios, que las cualidades primarias de los cuerpos – la extensión, la figura, la solidez y el movimiento–, igual que las secundarias, son sólo sensaciones en nuestra mente; y, en consecuencia, afirmaron que no hay un mundo material independiente de nosotros.

Estos mismos filósofos descubrieron que la belleza y la deformidad no son algo que se encuentre en los objetos, a los cuales los hombres las han adscrito desde el comienzo del mundo, sino ciertos sentimientos en la mente del espectador. El próximo paso fue una consecuencia que se seguía fácilmente de todas las precedentes, que la aprobación y desprobación moral no son juicios, verdaderos o falsos, sino sólo sensaciones o sentimientos agradables o dolorosos.

Hume dió el último paso en este progreso al interior de la teoría de las ideas y coronó dicho sistema con lo que él ha llamado su *hipótesis*, consistente en afirmar que la creencia, es decir, la certeza, es más propiamente un acto de la parte sensitiva que de la parte racional de nuestra naturaleza<sup>103</sup>. Efectivamente, Hume piensa que la “creencia consiste solamente en una cierta emoción o sentimiento; en algo que no depende de la voluntad, sino que surge de ciertas causas y principios determinados, de los cuales no somos señores. Cuando nosotros estamos convencidos de cualquier hecho, no hacemos otra cosa que concebirlo, con un cierto sentimiento, diferente del que acompaña los meros *sueños* de la imaginación. Y cuando expresamos nuestra incredulidad en relación a cualquier hecho, queremos decir que los argumentos a favor del hecho no producen ese sentimiento”<sup>104</sup>.

<sup>103</sup> Cfr. *ibid.*, 670-671.

<sup>104</sup> “We may, therefore, conclude, that belief consists merely in a certain feeling or sentiment; in something, that depends not on the will, but must arise from certain determinate causes and principles, of which we are not masters. When we are convinc’d of any matter of fact, we do nothing but conceive it, along with a certain feeling, different from what attends the mere *reveries* of the imagination”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 624.



Este texto se refiere al conocimiento de las causas y sus efectos, pero una explicación semejante encontramos en relación al conocimiento moral. “Tener el sentido de la virtud –dice Hume– es sólo *sentir* una satisfacción particular al contemplar un carácter. El mismo *sentimiento* constituye nuestra alabanza o admiración. No vamos más allá; no investigamos la causa de la satisfacción. Nosotros no inferimos que un carácter es virtuoso porque nos agrada: pero sintiendo que nos agrada de un modo particular, efectivamente, sentimos que es virtuoso. El caso es igual que en nuestros juicios en relación a todo tipo de belleza, gustos y sensaciones. Nuestra aprobación está implicada en el placer inmediato que ellos nos comunican”<sup>105</sup>.

Es un contrasentido afirmar –dice Reid–, como lo hace Hume en ese texto, que un sentimiento es una alabanza, porque ésta es un juicio, que se expresa en una proposición, que puede ser verdadera o falsa, y un sentimiento no puede por sí mismo hacer una proposición<sup>106</sup>. Sin embargo se puede decir, como también lo hace Hume, que nuestra aprobación moral está implicada en el placer inmediato que unos caracteres virtuosos nos comunican, siempre que se distinga adecuadamente la aprobación del placer consecuente. Esta distinción no se encuentra en Hume.

“La filosofía moderna –dice Reid– ha llevado a los hombres a prestar atención principalmente a sus sensaciones y sentimientos y, en consecuencia, a resolver en meros

---

<sup>105</sup> “To have the sense of virtue, is nothing but to *feel* a satisfaction of a particular kind from the contemplation of a character. The very *feeling* constitutes our praise or admiration. We go no farther; nor do we enquire into the cause of the satisfaction. We do not infer a character to be virtuous, because it pleases: But in feeling that it pleases after such a particular manner, we in effect feel that it is virtuous. The case is the same as in our judgments concerning all kinds of beauty, and tastes, and sensations. Our approbation is imply'd in the immediate pleasure they convey to us”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 471.

<sup>106</sup> Cfr. *The Works of Thomas Reid*, 671.

sentimientos los complejos actos de la mente, de los cuales el sentimiento es sólo un ingrediente”<sup>107</sup>.

Así, al contrario de lo que piensa Hume, según el cual la creencia es una emoción o sentimiento que acompaña a la constatación de un hecho, Reid afirma que “cuando percibimos un objeto externo por medio de nuestros sentidos, tenemos una sensación unida con una firme creencia de la existencia y cualidades sensibles del objeto externo”<sup>108</sup>. Esa sensación no es propiamente un acto de conocimiento, sino un sentimiento<sup>109</sup>. “En ese caso, la creencia o juicio es consecuencia de la sensación, así como la sensación es consecuencia de la impresión hecha sobre un órgano de los sentidos”<sup>110</sup>. Esa certeza constituye, por cierto, una fe natural en el testimonio de

<sup>107</sup> “The modern philosophy has led men to attend chiefly to their sensations and feelings, and thereby to resolve into mere feelings, complex acts of the mind, of which feeling is only one ingredient”. Ibid., 672.

“L’idea d’un sentimento morale era stata introdotta dal filosofo calvinista francese Pierre Bayle per sottrarre la morale alle diatribe confessionali. Era poi stata ripresa da Shaftesbury e da Hutcheson per contrastare la riduzione hobbesiana della morale all’egoismo. Hume riprese la stessa idea per contrastare l’interpretazione razionalista della morale”. G. Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, 135.

<sup>108</sup> “When we perceive an external object by our senses, we have a sensation conjoined with a firm belief of the existence and sensible qualities of the external object...”. Ibid., 672.

<sup>109</sup> Thomas Reid afirma que la sensación es un acto de la mente sin objeto, en los siguientes términos: “The form of the expression, *I feel pain*, might seem to imply, that the feeling is something distinct from the pain felt; yet, in reality, there is no distinction. As *thinking a thought* is an expression which could signify no more than *thinking*, so *feeling a pain* signifies no more than *being pained*. What we have said of pain is applicable to every other mere sensation. It is difficult to give instances, very few of our sensations having names; and where they have, the name being common to the sensation, and to something else which is associated with it. But when we attend to the sensation by itself, and separate it from other things which are conjoined with it in the imagination, it appears to be something which can have no existence but in a sentient mind, no distinction from the act of the mind by which it is felt”. T. Reid, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, 168.

<sup>110</sup> “In this instance, the belief or judgment is the consequence of the sensation, as the sensation is the consequence of the impression made on the organ of sense”. *The Works of Thomas Reid*, 672.

nuestros sentidos. “La naturaleza nos ha destinado a tener fe en el testimonio de nuestros sentidos, sea que podamos dar buenas razones para hacerlo o no”<sup>111</sup>.

En la percepción externa habría, por tanto, una cierta complejidad, consistente en la conjunción de un sentimiento con una creencia o juicio. Al contrario de lo que piensa Hume, Reid identifica las creencias con juicios, atendiendo más, le parece, a la complejidad de esa acción. En las acciones morales se da también esa complejidad, aunque se invierte el orden de los factores, porque el sentimiento sigue a la creencia. “Así, la consideración de la buena conducta de un amigo me proporciona un sentimiento muy agradable, y una consideración contraria me proporcionaría un sentimiento muy doloroso; pero esos sentimientos dependen enteramente de mi creencia o información”<sup>112</sup>.

El efecto de la buena acción de otro hombre en la propia mente es complejo, aunque se denomine con un solo nombre. Mirando la conducta virtuosa en otro, uno aprueba y admira, a lo que le sigue un placer o sentimiento agradable. Al mismo tiempo se tiene estima por la persona virtuosa, a uno le interesa su prestigio y eso es una afección o amor superior al mero sentimiento. Tanto el sentimiento como la estima dependen del juicio hecho acerca de la virtud de la otra persona<sup>113</sup>.

La conjunción de sentimientos y juicios en la acción moral permite denominar *sentimientos morales* a nuestras determinaciones morales, porque la palabra *sentiment* en inglés no significa un mero sentimiento, sino un *juicio acompañado de sentimiento*. Es una opinión o juicio que impresiona y produce una emoción agradable o molesta. Por eso hablamos de sentimientos de respeto, de estima, de gratitud; pero nunca

---

<sup>111</sup> “Nature has doomed us to believe the testimony of our senses, whether we can give a good reason for doing so or not”. Ibid.

<sup>112</sup> “Thus, an account of the good conduct of a friend at a distance gives me a very agreeable feeling, and a contrary account would give me a very uneasy feeling; but these feelings depend entirely upon my belief of the report”. Ibid.

<sup>113</sup> Cfr. *ibid.*

hemos oído que el dolor de la gota, o cualquier otra sensación de ese estilo, sean llamados sentimientos<sup>114</sup>.

Existen en la naturaleza del hombre unas afecciones benevolentes necesarias para la preservación de la especie humana, que constituyen unos principios de orden inferior, similares a aquellos por los cuales los animales brutos viven en sociedad con sus especies, y que ayudan a la razón en la dirección de la conducta moral del hombre<sup>115</sup>. Son la afección existente entre padres e hijos y entre otras relaciones cercanas, la gratitud hacia los benefactores, la piedad y compasión hacia los miserables, la estima de la sabiduría y de la bondad, la amistad, el amor entre los sexos y la afección por cualquier comunidad a la que uno pertenezca<sup>116</sup>.

Las afecciones benevolentes del hombre descritas por Reid son semejantes a las pasiones calmadas del pensamiento de Hume. “Es cierto –dice este último– que hay ciertos deseos y tendencias calmadas que, a pesar de que son pasiones reales, producen poca emoción en la mente y son conocidos más por sus efectos que por su sensación o sentimiento inmediato. Esos deseos son de dos tipos; o ciertos instintos originalmente implantados en nuestra naturaleza, tales como la benevolencia y el resentimiento, el amor por la vida y la bondad con los niños; o el apetito general del bien y la aversión del mal, considerados como tales”<sup>117</sup>.

La diferencia entre la concepción que tienen Hume y Reid de las afecciones benevolentes es que el primero las considera como principios de las acciones, y no como meras auxiliares de la razón, que sería a su vez el principio de las acciones –según el

<sup>114</sup> Cfr. *ibid.*, 675.

<sup>115</sup> Cfr. *ibid.*, 560.

<sup>116</sup> Cfr. *ibid.*, 560-566.

<sup>117</sup> “Now ‘tis certain, there are certain calm desires and tendencies, which, tho’ they be real passions, produce little emotion in the mind, and are more known by their effects than by the immediate feeling or sensation. These desires are of two kinds; either certain instincts originally implanted in our natures, such as benevolence and resentment, the love of life, and kindness to children; or the general appetite to good, and aversion to evil, consider’d merely as such”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 417

pensamiento de Reid– Hume afirma que las pasiones calmadas, por no causar “desorden en el alma, son rápidamente tomadas por determinaciones de la razón y se supone que proceden de la misma facultad con la cual juzgamos acerca de la verdad y la falsedad. Se supone que su naturaleza y principios son los mismos, porque sus sensaciones no son evidentemente diferentes”<sup>118</sup>. Por el contrario, Thomas Reid piensa que “nuestros deseos y afecciones naturales pueden ser tan calmados como para permitir la reflexión de la razón, de tal modo que no encontremos dificultad en deliberar fríamente, sea que en un caso particular ellos puedan ser complacidos o no”<sup>119</sup>.

Me parece que en esta contraposición ambos extremos aparecen distantes de lo que en la filosofía clásica se ha llamado el conocimiento del bien por connaturalidad afectiva. Este último tiene la virtualidad de recoger la perspectiva de la primera persona en las decisiones morales, constituyendo la clave para entender la integración de todas las capacidades humanas en la realización del bien. Pero no está implícito ni en la filosofía moral de Hume ni en la de Reid.

No está en Hume, quien descuidó tratar acerca de la capacidad práctico-moral o normativa de la razón, y el conocimiento del bien por connaturalidad afectiva la incluye, porque apunta al conocimiento de los fines virtuosos. Al considerar que la apreciación moral es sólo un sentimiento, sin un juicio acerca del fin que se persigue con la acción, atenta –según Reid– contra el sentido común.

“Que toda forma de habla por la que nuestro lenguaje ha permitido expresar nuestro juicio, pueda haber sido usada en todas las edades y en todas las lenguas para expresar lo que no es

---

<sup>118</sup> “When any of these passions are calm, and cause no disorder in the soul, they are very readily taken for the determinations of reason, and are supposed to proceed from the same faculty, with that, which judges of truth and falsehood. Their nature and principles have been supposed the same, because their sensations are not evidently different”. Ibid.

<sup>119</sup> “Our natural desires and affections may be so calm as to leave room for reflection, so that we find no difficulty in deliberating coolly, whether, in such a particular instance, they ought to be gratified or not”. *The Works of Thomas Reid*, 572.

un juicio; y que los sentimientos expresados fácilmente en un lenguaje correcto hayan sido expresados por todo lenguaje de una manera incorrecta y absurda, no puedo creerlo –dice Reid–; en consecuencia, debemos concluir que, si el lenguaje es expresión del pensamiento, los hombres juzgan acerca de las cualidades primarias y secundarias de los cuerpos por sus sentidos externos, de la belleza y deformidad por el gusto, y de la virtud y el vicio por medio de su facultad moral”<sup>120</sup>.

Pero el conocimiento del bien por connaturalidad afectiva tampoco se encuentra en Thomas Reid, aunque a veces pareciera acercarse a él. Si las afecciones tienen que ser tranquilas para permitir una fría reflexión de la razón, hay indudablemente una cierta disociación entre afectos y razón práctico-moral. La razón no descubre entonces fines virtuosos a los que tienda toda la persona, sino que sólo es capaz, por naturaleza, de conocer el bien de manera mecánica. Este pensamiento reidiano es manifiesto cuando habla de las pasiones.

Thomas Reid piensa que el concepto de *pasión* no ha sido suficientemente estudiado, ya sea en el discurso común o en los escritos de los filósofos. Comúnmente significa una cierta agitación de la mente que se opone a un estado de tranquilidad y calma en el cual el hombre sería dueño de sí mismo. Viene de la palabra griega *pathos*, que Cicerón tradujo al latín como *perturbatio*. Siempre se ha pensado que las pasiones son análogas a una tempestad en el mar o en el aire<sup>121</sup>.

“Los efectos de las pasiones sobre la mente no son menos singulares. Vuelve a los pensamientos involuntariamente hacia los objetos relacionados con ellas, de tal modo que un hombre

<sup>120</sup> “That every form of speech which language affords to express our judgment, should, in all ages and in all languages, be used to express what is no judgment; and that feelings which are easily expressed in proper language, should as universally be expressed by language altogether improper and absurd, I cannot believe; and, therefore, must conclude, that, if language be the expression of thought, men judge of the primary and secondary qualities of body by their external senses, of beauty and deformity by their taste, and of virtue and vice by their moral faculty”. Ibid., 674.

<sup>121</sup> Cfr. *ibid.*, 571.

puede difícilmente pensar en otra cosa. Frecuentemente dan una inclinación extraña al juicio, haciendo que un hombre mire rápidamente todo lo que tienda a inflamar sus pasiones y a justificarlas, y al mismo tiempo se ciegue para todo lo que tienda a moderarlas y calmarlas. Como una linterna mágica, ellas manifiestan espectros y apariciones que no tienen realidad y proyectan falsos colores sobre todo objeto. Pueden cambiar la deformidad en belleza, el vicio en virtud, y la virtud en vicio”<sup>122</sup>.

Es indudable que la concepción que Thomas Reid tiene de las pasiones es semejante a la que en términos clásicos podemos llamar pasiones desordenadas, es decir, aquéllas que obstaculizan el uso natural de la razón porque no se encuentran ordenadas por la virtud al bien. Aunque de manera quizá demasiado simple considera que se puede encontrar un acuerdo entre los peripatéticos y los estoicos, en realidad podríamos decir que en su concepción de las pasiones es más bien estoico que peripatético.

“La controversia entre los antiguos peripatéticos y estoicos –dice–, en relación a las pasiones, se debió probablemente a que otorgaron diferentes significados a la palabra. Los primeros mantenían que las pasiones eran buenas y partes útiles de nuestra constitución, mientras ellas están bajo el gobierno de la razón. Los segundos pensaban que no había nada que pudiera ser llamado pasión que en algún grado no nublara u oscureciera el entendimiento, considerando que todas las pasiones son hostiles a la razón, y, en consecuencia, mantenían que en el hombre sabio las pasiones no deberían existir, sino ser totalmente exterminadas”<sup>123</sup>.

---

<sup>122</sup> “The effects of passion upon the mind are not less remarkable. It turns the thoughts involuntary to the objects related to it, so that a man can hardly think of anything else. It gives often a strange bias to the judgment, making a man quick-sighted in everything that tends to inflame his passion, and to justify it, but blind to everything that tends to moderate and allay it. Like a magic lanthorn, it raises up spectres and apparitions that have no reality, and throws false colours upon every object. It can turn deformity into beauty, vice into virtue, and virtue into vice”. Ibid.

<sup>123</sup> “The controversy between the ancient Peripatetics and the Stoics, with regard to the passions, was probably owing to their affixing different meanings to the word. The one sect maintained that the passions are good and use-

A Reid le parece que “si ambas filosofías se hubieran puesto de acuerdo sobre la definición de pasión, no habrían tenido diferencias. Sin embargo, mientras unos consideraban que las pasiones son sólo la causa de los malos efectos que ellas frecuentemente producen y los otros las consideraban como adecuadas por naturaleza para producir buenos efectos, mientras estuvieran bajo la sujeción de la razón, no parece que lo que unos justificaran fuera lo que los otros condenaban. Ambos admitían que ningún dictado de la pasión debía ser seguido en oposición a la razón. En consecuencia, sus diferencias eran más verbales que reales y se debían a que daban significados diferentes a la misma palabra”<sup>124</sup>.

Sin embargo, parece que las diferencias mencionadas son filosóficas, más que verbales, según lo que dice el mismo Reid. Hay una gran diferencia entre considerar que las pasiones son sólo causas del oscurecimiento de la razón, como lo hacían los estoicos; y pensar que las pasiones son adecuadas por naturaleza para seguir a la razón de bien, aunque pueden también desordenarse respecto a la razón que mantiene el orden al interior de la complejidad de la naturaleza humana, como pensaban Aristóteles y los peripatéticos.

Aunque en el interior de las doctrinas estoicas por un lado, y de las peripatéticas, por otro, haya diferencias en torno a la función de las pasiones en la experiencia moral, existen en ellas concepciones fuertes y muy generalizadas pertenecientes a sus principales autores. Estas últimas nos permiten afirmar, con

---

ful parts of our constitution, while they are held under the government of reason. The other sect, conceiving that nothing is to be called passion which does not, in some degree, cloud and darken the understanding, considered all passion as hostile to reason, and therefore maintained that, in the wise man, passion should have no existence, but be utterly exterminated”. Ibid.

<sup>124</sup> “If both sects had agreed about the definition of passion, they could probably have had no difference. But while one considered passion only as the cause of those bad effects which it often produces, and the other considered it as fitted by nature to produce good effects, while it is under subjection to reason, it does not appear that what one sect justified, was the same thing which the other condemned. Both allowed that no dictate of passion ought to be followed in opposition to reason. Their difference therefore was verbal more than real, and was owing to their giving different meanings to the same word”. Ibid.



Nancy Sherman, que “los estoicos objetan a la virtud aristotélica que las emociones (*pathé*) no son un tipo de estados mentales susceptibles de ser controlados o moderados. En su interpretación del término, *pathé* llega a ser, por definición, un estado defectuoso e irracional. Como tal, el término tiene un punto de vista mucho más estrecho que el que tiene en el uso aristotélico”<sup>125</sup>.

Por otra parte, según los estoicos, las pasiones que se oponen a la razón forman parte de la misma razón, de acuerdo a su doctrina acerca de un alma racional monística. La pasión tiene su hogar en la razón, aunque es una malversación suya, un estado ilusorio, una creencia errónea, una perversión de la razón. En consecuencia, las pasiones deben ser desarraigadas por la filosofía, que en calidad de terapia aparta a la razón de su apego a los bienes exteriores, centrándola en el conocimiento de la felicidad según la naturaleza. Esta manera de pensar está muy alejada de la concepción aristotélica del alma como algo dividido en partes que, si bien pueden entrar en conflicto, pueden por otra parte dirigirse unidas hacia la vida buena, cuando la razón modera o educa las pasiones<sup>126</sup>.

La minimización de esas diferencias fundamentales es realizada por Thomas Reid con un cierto énfasis en la manera estoica de pensar la acción moral, al identificar las pasiones sólo con aquellos movimientos del alma que estorban el uso de la razón como principio de las acciones, aunque hace una clara distinción entre la razón y las pasiones como poderes activos distintos del hombre, a diferencia de los estoicos. Podríamos decir que adolece de un estoicismo moderado.

---

<sup>125</sup> “As noted in the last chapter, the Stoics object to Aristotelian virtue on the grounds that emotions (*pathé*) are not the sorts of mental states that can be controlled or moderated. Indeed, on their rendering of the term, *pathé* become, by definition, defective and irrational states. As such, the term has a far narrower focus than it does in Aristotle’s usage”. N. Sherman, *Making a Necessity of Virtue*, Cambridge University Press, 1997, 101.

Para una mayor comprensión del concepto estoico de *pasión*, referimos al capítulo 3 del libro recién citado, y a Victoria Juliá, Marcelo Boeri y Laura Corso, *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Eudeba, Buenos Aires, 1998, 45-64.

<sup>126</sup> Cfr. N. Sherman, *Making a Necessity of Virtue*, 99-115.

Esto es notorio cuando habla de la razón como del principio que lleva la delantera en el gobierno de nuestras acciones, teniendo en vista el bien como un todo. “Al desarrollarse nuestra razón –dice–, extendemos nuestra mirada hacia adelante y hacia atrás”<sup>127</sup>. “Aprendemos a observar las conexiones entre las cosas y las consecuencias de nuestras acciones; y adoptando una visión que se extiende sobre toda nuestra existencia, pasada, presente y futura, corregimos nuestras primeras nociones de bien y de mal, concibiendo lo que es bueno o malo como un todo; el cual debe ser estimado no a partir de nuestros sentimientos presentes, o desde nuestros deseos o aversiones animales, sino desde una debida consideración de sus consecuencias, ciertas o probables, durante toda nuestra existencia. El *bien como un todo* es aquél que, incluyendo todas las conexiones y consecuencias aprehendibles, proporciona más bien que mal”<sup>128</sup>.

Por naturaleza estamos constituidos de tal modo que somos inducidos a buscar el bien y evitar el mal, lo que llega a ser no sólo un principio de acción, sino el primer principio al cual deben subordinarse todos nuestros principios animales. Thomas Reid piensa que existe un deseo del bien y una aversión hacia el mal en los seres inteligentes, porque sería una contradicción la suposición de un ser que tuviera la noción de bien sin desearlo, o la noción de mal sin aversión hacia él. Incluso llega a decir que es posible que haya conexiones necesarias entre nuestro

---

<sup>127</sup> “As we grow up to understanding, we extend our view both forward and backward”. *The Works of Thomas Reid*, 580.

<sup>128</sup> “As we grow up to understanding, we extend our view both forward and backward(...) We learn to observe the connexions of things, and the consequences of our relations; and, taking an extended view of our existence, past, present, and future, we correct our first notions of good and ill, and form the conception of what is good or ill upon the whole; which must be estimated, not from the present feeling, or from the present animal desire or aversion, but from a due consideration of its consequences, certain or probable, during the whole of our existence”.

“That which, taken with all its discoverable connexions and consequences, brings more good than ill, I call *good upon the whole*”. *Ibid.*, 580-581.

entendimiento y los mejores deseos, conexiones que nuestras facultades son demasiado débiles para distinguir<sup>129</sup>.

Al descartar la posibilidad de llegar a conocer esas conexiones, no encontramos en la filosofía moral de Reid una comprensión unitaria, o más personal, entre la razón y las pasiones, sino sólo una especie de “dominio despótico” de la una sobre las otras. Discutiendo con Hume dice que “la primera no sólo opera de una manera calmada y tranquila, igual que la razón, sino que implica un juicio real en sus operaciones”<sup>130</sup>. En esta afirmación no hay una repetición innecesaria de la referencia a la razón, porque está casi parafraseando y criticando implícitamente a Hume, quien dice que “toda acción de la mente que opera con la misma calma y tranquilidad (que la razón), es confundida con la razón por todos aquellos que juzgan las cosas sólo desde sus apariencias”<sup>131</sup>.

Las pasiones, en cambio, son según Reid “deseos ciegos de algún objeto particular, sin ningún juicio o consideración racional acerca de si el objeto es bueno para nosotros como un todo, o malo”<sup>132</sup>. De lo que se sigue “que la máxima fundamental de prudencia, y de toda buena moralidad –aquella que dice que las pasiones deben, en todos los casos, estar bajo el dominio de la razón– no sólo es evidente por sí misma, cuando es entendida correctamente, sino que es una expresión que está de acuerdo con el uso común y la propiedad del lenguaje”<sup>133</sup>.

---

<sup>129</sup> Cfr. *ibid.*, 581.

<sup>130</sup> “The first not only operates in a calm and cool manner, like reason, but implies real judgment in all its operations”. *Ibid.*

<sup>131</sup> “Hence it proceeds, that every action of the mind, which operates with the same calmness and tranquillity, is confounded with reason by all those, who judge of things from the first view and appearance”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 417.

<sup>132</sup> “The second –to wit, the passions– are blind desires of some particular object, without any judgment or consideration, whether it be good for us upon the whole, or ill”. *The Works of Thomas Reid*, 581.

<sup>133</sup> “It appears also, that the fundamental maxim of prudence, and of all morals –that the passions ought, in all cases, to be under the dominion of reason– is not only self-evident, when rightly understood, but is expressed according to the common use and propriety of language”. *Ibid.*, 581.

El concepto de prudencia de Reid difiere en lo esencial del concepto aristotélico de prudencia, como también sus conceptos de templanza y fortaleza. Siguiendo lo que él denomina la opinión de los antiguos, la templanza, por ejemplo, aunque constituye un deseo moderado del bien, propia del sabio, se une a la fortaleza y a la magnanimidad para levantar al sabio sobre sí mismo y hacerlo feliz porque llega a no desear los bienes del cuerpo y la fortuna<sup>134</sup>.

En general entre los antiguos –Sócrates, epicúreos y estoicos– se habría extendido la opinión de que la razón, independientemente de las pasiones, determina lo que es la felicidad. Incluso los epicúreos habrían mantenido que “el hombre sabio puede ser feliz en la tranquilidad de su mente, aun cuando esté atormentado por la pena y luchando contra la adversidad. Ellos observaban justamente que los bienes de fortuna, y aún los del cuerpo, dependen mucho de la opinión; y cuando nuestra opinión es debidamente corregida por la razón, encontramos poco valor en ellos”<sup>135</sup>.

Thomas Reid admira el sistema estoico y, en lo fundamental, lo pone como base de su propio principio, según el cual el hombre debidamente ilustrado actúa con vistas al bien como un todo, lo cual le lleva a la práctica de todas las virtudes. Los estoicos sostenían que “todos los deseos y temores respecto a cosas que no están en nuestro poder, deben ser totalmente erradicadas; que la virtud es el único bien; que lo que nosotros llamamos bienes del cuerpo y de la fortuna son realmente cosas indiferentes, que de acuerdo a las circunstancias pueden ser buenos o malos, y, en consecuencia, no tienen bondad en sí mismos. Nuestro único asunto debe ser actuar bien por nuestra parte, sin ningún interés por las cosas que no están en nuestro

<sup>134</sup> Cfr. *ibid.*, 583.

<sup>135</sup> “Epicurus himself maintained, that the wise man may be happy in the tranquillity of his mind, even when racked with pain and struggling with adversity.

They observed very justly, that the goods of fortune, and even those of the body, depend much on opinion; and that, when our opinion of them is duly corrected by reason, we shall find them of small value in themselves”. *Ibid.*, 582-583.

poder, las cuales debemos dejar, con perfecta conformidad, al cuidado de El que gobierna el mundo”<sup>136</sup>.

Las virtudes consisten, a su vez, en un apartamiento de la razón de las pasiones para juzgar imparcialmente acerca del bien como un todo. “Que una debida consideración de lo que es bueno como un todo, en una mente ilustrada, lleva a la práctica de todas las virtudes, puede ser mantenido al considerar que lo que nosotros pensamos es mejor para aquellos a los cuales tenemos los afectos más fuertes, y cuyo bien apreciamos como nuestro propio bien. Si juzgamos acerca de nuestro propio bien, nuestras pasiones y apetitos tienen la capacidad de sesgar o hacer parcial nuestro juicio; pero cuando juzgamos por otros ese prejuicio es removido y juzgamos imparcialmente”<sup>137</sup>.

Para explicar que las pasiones no permiten el juicio imparcial de la razón, Thomas Reid se apoya primeramente en Hutcheson, que habría dividido los movimientos de la voluntad en *calmados* y *turbulentos*. Los turbulentos serían nuestros *apetitos* y nuestras *pasiones*. Alaba a este autor por no atribuir a las pasiones la categoría de principios únicos de las acciones morales, como lo hace Hume<sup>138</sup>.

La razón práctica sólo puede deliberar cuando se lo permiten las afecciones benevolentes, que son tranquilas y no intervienen para nada en su deliberación, por lo que este razonamiento se

---

<sup>136</sup> “These oracles of reason led the Stoics so far as to maintain –That all desires and fears, with regard to things not in our power, ought to be totally eradicated; that virtue is the only good; that what we call the goods of the body and of fortune, are really things indifferently, which may, according to circumstances, prove good or ill, and, therefore, have no intrinsic goodness in themselves; that our sole business ought to be, to act our part well, and to do what is right, without the least concern about things, not in our power, which we ought, with perfect acquiescence, to leave to the care of Him who governs the world”. Ibid., 583.

<sup>137</sup> “That a due regard to what is best for us upon the whole, in an enlightened mind, leads to the practice of every virtue, may be argued from considering what we think best for those for whom we have the strongest affection, and whose good we tender as our own. In judging for ourselves, our passions and appetites are apt to bias our judgment; but when we judge for others, this bias is removed, and we judge impartially”. Ibid.

<sup>138</sup> Cfr. *ibid.*, 572.

realiza de una manera fría y desinteresada. Cuando nuestros deseos naturales no se manifiestan en esa forma, sino como pasiones, estorban la deliberación de la razón, dificultándola, urgiendo al hombre por una especie de violencia a proporcionarles una gratificación inmediata<sup>139</sup>. Las pasiones son esencialmente interesadas.

“Así, un hombre puede ser sensible ante una injuria sin inflamarse. Juzga fríamente acerca de la injuria y acerca de los medios apropiados para repararla. Eso es un resentimiento sin pasión, que deja al hombre un dominio total sobre sí mismo. En otra ocasión, el mismo principio de resentimiento se alza inflamado. La sangre hierve dentro de ese hombre; su mirada, su voz y sus gestos cambian; no puede pensar más que en una venganza inmediata y siente un fuerte impulso a decir cosas que su razón fría no puede justificar sin tener en cuenta las consecuencias. Ésta es la pasión del resentimiento”.

“Lo que se ha dicho del resentimiento puede ser aplicado fácilmente a otros deseos y afecciones naturales. Cuando ellos son tranquilos y no producen ningún efecto sensible sobre el cuerpo, ni obscurecen el entendimiento y debilitan la capacidad de dominio de sí, no son llamados pasiones. Pero el mismo principio, cuando llega a ser violento como para producir los efectos descritos en el cuerpo y en la mente, es una pasión o, como Cicerón la ha llamado propiamente, una perturbación”<sup>140</sup>.

---

<sup>139</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>140</sup> “Thus, a man may be sensible of an injury without being inflamed. He judges coolly of the injury, and of the proper means of redress. This is resentment without passion. It leaves to the man the entire command of himself.

On another occasion, the same principle of resentment rises into a flame. His blood boils within him; his looks, his voice, and his gesture are changed; he can think of nothing but immediate revenge, and feels a strong impulse, without regard to consequences, to say and do things which his cool reason cannot justify. This is the passion of resentment.

What has been said of resentment may easily be applied to other natural desires and affections. When they are so calm as neither to produce any sensible effects upon the body, nor to darken the understanding and weaken the power of self-command, they are not called passions. But the same principle, when it becomes so violent as to produce these effects upon the body and upon the mind, is a passion, or, as Cicero very properly calls it, a perturbation”. *Ibid.*

“Es evidente –dice Reid– que este significado del término *pasión* está más de acuerdo con su uso común en el lenguaje que el que le da Hume”<sup>141</sup>, quien lo considera el único principio de todas las acciones morales. Las pasiones son en definitiva para Reid, no un principio de acción distinto de los deseos y afecciones, sino *cierto grado de vehemencia de los deseos y afecciones* o de uno de ellos en cuanto es apto para producir aquellos efectos sobre el cuerpo o sobre la mente recién descritos<sup>142</sup>.

No nos encontramos en estas definiciones con pasiones que siguen a la razón y pasiones que se apartan de la razón, sino con pasiones como principios que estorban el uso de la razón y afecciones que no lo estorban. La razón práctica nunca se encuentra comprometida de algún modo con la afectividad, sino que para deliberar debe guardar distancia respecto a ella. Por eso no hay conocimiento por connaturalidad afectiva en la filosofía moral de Reid, aunque la buena conducta le proporcione consecuentemente al hombre un sentimiento agradable y la mala un sentimiento doloroso, es decir, aunque las resoluciones de la razón provoquen algún sentimiento. El sentimiento en ese caso sigue a la razón.

Por eso dice también en relación a la virtud lo siguiente: “es la pasión, o los apetitos violentos, la que nos hace responsables, en nuestro estado presente, de las fuertes tentaciones que nos desvían del deber. Es la suerte de la naturaleza humana en el período presente de nuestra existencia”. Contra ella “la virtud humana debe cobrar fuerza por la lucha y el esfuerzo”. “Si la razón sale victoriosa (contra las pasiones), su virtud se fortalece; tiene la satisfacción interior de haber peleado una buena batalla en nombre de su deber, y es preservada la paz de la mente”<sup>143</sup>.

---

<sup>141</sup> “It is evident, that this meaning of the word *passion* accords much better with its common use in language, than that which Mr. Hume gives it”. Ibid.

<sup>142</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>143</sup> “It is passion, therefore, and the vehement motions of appetite, that make us liable, in our present state, to strong temptations to deviate from our duty. This is the lot of human nature in the present period of our existence”. “Human virtue must gather strength by struggle and effort”. “If reason be victori-

## 6. El poder de determinación de la voluntad

Hume explica la acción moral como una secuencia causal según la cual primero experimentamos pasiones, luego la pasión que predomina –sea calmada o violenta– produce necesariamente una volición a la que le sigue una acción<sup>144</sup>. Del predominio de las pasiones calmadas o violentas depende el carácter del individuo, el cual es determinante de las acciones morales, por lo que la libertad se identifica con la espontaneidad.

El hombre de Hume es de hecho un hombre que se encuentra con que tiene ciertos movimientos naturales que lo inclinan a un comportamiento moral. A Hume no le interesaba justificar la moral, sino explicar el comportamiento humano reconstruyendo su génesis. La multiplicidad de los fenómenos morales manifiestos en la experiencia, debían ser explicados, en el contexto de la filosofía humeana, como el resultado de unos pocos principios simples y constantes, de acuerdo al método experimental de la ciencia newtoniana. Excluyendo todo recurso a ciertos fines implícitos en la naturaleza humana, Hume destacó la realidad única de la causa eficiente, es decir, de aquello que mueve al comportamiento humano, aunque no podía conocer la causa eficiente de la conducta humana como una entidad metafísica, sino sólo como aquello que se da a conocer en la observación<sup>145</sup>.

Thomas Reid coincide con Hume en que no somos capaces de conocer cómo se producen los hechos en el mundo natural: sólo vemos un orden establecido en la sucesión de hechos naturales, pero no vemos los vínculos según los cuales se encuentran conectados<sup>146</sup>. La actividad misma de las causas eficientes del

---

ous, his virtue is strengthened; he has the inward satisfaction of having fought a good fight in behalf of his duty, and the peace of his mind is preserved”(Ibid.).

<sup>144</sup> Cfr. II.2.

<sup>145</sup> Cfr. G. Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, 130-131.

<sup>146</sup> Cfr. *ibid.*, 522.



mundo natural es un misterio que está más allá de los límites del conocimiento humano<sup>147</sup>.

Sin embargo, a diferencia de Hume, quien incluía al comportamiento humano dentro de esos hechos naturales, Reid, desde el sentido común, piensa que las determinaciones libres del hombre están en su propio poder, lo cual es conocido por el hombre quien, al actuar libremente, es consciente de sí mismo o de su yo como causa activa<sup>148</sup>. Sólo de las acciones humanas se puede conocer quien es el agente, y para ello “la naturaleza nos ha dado toda la luz necesaria para nuestra conducta”<sup>149</sup>.

“Todo hombre –dice Reid– es consciente de un poder para determinarse en cosas que, según su propio conocimiento, dependen de su determinación. A ese poder lo llamamos *Voluntad*”<sup>150</sup>. Esta afirmación contrasta con la concepción humeana de la voluntad como una causa que no tiene una conexión aprehensible con sus efectos<sup>151</sup>; como una mera impresión interna que sentimos al ser conscientes de un movimiento de nuestro cuerpo o de una percepción de nuestra mente<sup>152</sup>; como una intermediaria prácticamente inútil entre las pasiones –que son los motivos reales de las acciones– y las acciones mismas.

Las acciones de los hombres son –según Hume– tan necesarias como las acciones de la materia. Se trata de una necesidad sólo observable experimentalmente. Nosotros no descubrimos la necesidad de las operaciones de la materia penetrando por medio de nuestra razón en su última conexión con un principio, como si pudiéramos conocer la esencia y construcción de los cuerpos. Sólo podemos llegar a decir que un

---

<sup>147</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>148</sup> Cfr. *ibid.*, 523.

<sup>149</sup> “... Nature has given us all the light that is necessary for our conduct”. *Ibid.*, 527.

<sup>150</sup> “Every man is conscious of a power to determine, in things which he conceives to depend upon his determination. To this power we give the name of *Will*” (*Ibid.*, 530).

<sup>151</sup> Cfr. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 632-633.

<sup>152</sup> Cfr. *ibid.*, 399.

objeto material es causa de otro por la observación de una conjunción uniforme y regular de uno con el otro a partir de la experiencia, es decir, por la determinación de la mente a pasar de un objeto a su acompañante acostumbrado. Del mismo modo descubrimos una unión constante entre las acciones de la mente y nuestros motivos, temperamentos y circunstancias<sup>153</sup>.

Para la demostración de este hecho, “es suficiente –dice Hume– una ligera visión general del curso normal de los acontecimientos humanos. No hay aspecto bajo el cual los observemos, que no deje de confirmarnos este principio. Ya sea que consideremos a la humanidad de acuerdo a las diferencias entre los sexos, edades, gobiernos, condiciones o métodos de educación; siempre discerniremos la misma uniformidad y las mismas operaciones regulares de los principios naturales. Causas similares producen efectos similares; al igual que en la acción mutua de los elementos y poderes de la naturaleza”<sup>154</sup>.

“Hay diferentes árboles que regularmente producen fruta, cuyo gusto es diferente en cada uno; y esa regularidad es admitida como un ejemplo de necesidad y causas en los cuerpos externos. Sin embargo, ¿hay productos de *Guienne* y de *Champagne* más diferentes en cuanto a su regularidad que los sentimientos, acciones y pasiones de los dos sexos, de los cuales uno se distingue por su fuerza y madurez, y el otro por su delicadeza y debilidad?”<sup>155</sup>.

<sup>153</sup> Cfr. *ibid.*, 400-401.

<sup>154</sup> “To this end a very slight and general view of the common course of human affairs will be sufficient. There is no light, in which we can take them, that does not confirm this principle. Whether we consider mankind according to the difference of sexes, ages, governments, conditions, or methods of education; the same uniformity and regular operation of natural principles are discernible. Like causes still produce like effects; in the same manner as in the mutual action of the elements and powers of nature” (*Ibid.*, 401).

<sup>155</sup> “There are different trees, which regularly produce fruit, whose relish is different from each other; and this regularity will be admitted as an instance of necessity and causes in external bodies. But are the products of *Guienne* and of *Champagne* more regularly different than the sentiments, actions, and passions of the two sexes, of which the one are distinguish’d by the force and maturity, the other by their delicacy and softness?” (*Ibid.*, 401).

“Hay un curso general de la naturaleza de las acciones humanas así como lo hay en las operaciones del sol y del clima. Hay también caracteres peculiares a las diferentes naciones y personas particulares, así como algunos comunes a toda la humanidad. El conocimiento de esos caracteres se funda en la observación de una uniformidad en las acciones que fluyen de ellos; y esa uniformidad forma la esencia de la necesidad”<sup>156</sup>.

Las acciones humanas son, de acuerdo a la filosofía humeana, simples eventos que se encuentran determinados por los motivos, que son, a su vez, las pasiones y el temperamento o carácter. La voluntad, como una mera conciencia de los movimientos del cuerpo y de la mente, carece de influencia sobre esas determinaciones y, al contrario, se encuentra tan determinada también por esos motivos que prácticamente se confunde con ellos.

Tanto las pasiones directas como la voluntad son, según Hume, impresiones que surgen del bien y del mal, es decir, del placer y el dolor. Las pasiones directas son el deseo y la aversión, la pena y la alegría, la esperanza y el miedo. La voluntad es uno de los efectos más extraordinario de esas formas de dolor o placer, a pesar de que se distingue de esas pasiones<sup>157</sup>. Aunque la voluntad, “propiamente hablando, no puede ser comprendida entre las pasiones, sin embargo el total entendimiento de su naturaleza y propiedades es necesario para su explicación”<sup>158</sup>. Su naturaleza se entiende a través de la comprensión del determinismo moral recién expuesto.

Es quizá esa aparente confusión humeana entre la voluntad y las pasiones lo que llevó a Thomas Reid a afirmar que el término

---

<sup>156</sup> “There is a general course of nature in human actions, as well as in the operations of the sun and the climate. There are also characters peculiar to different nations and particular persons, as well as common to mankind. The knowledge of these characters is founded on the observation of an uniformity in the actions, that flow from them; and this uniformity forms the very essence of necessity”. *Ibid.*, 403.

<sup>157</sup> *Cf. ibid.*, 399.

<sup>158</sup> “... And tho’, properly speaking, it be not comprehended among the passions, yet as the full understanding of its nature and properties, is necessary to the explanation of them...”. *Ibid.*

*voluntad* ha tenido frecuentemente en los escritos de los filósofos un significado no tan preciso como el que él quiere darle en su filosofía. “En la división general de nuestras facultades en entendimiento y voluntad, nuestras pasiones, nuestros apetitos y afecciones han sido comprendidos bajo la voluntad; y así ha llegado a significar no sólo nuestra determinación para actuar o no actuar, sino todo motivo e incitación a la acción”<sup>159</sup>.

A continuación del texto recién citado, Reid prácticamente parafrasea a Hume, criticándolo. “Es probablemente eso (la confusión de todo deseo con la voluntad), lo que ha llevado a algunos filósofos –dice– a representar el deseo, la aversión, la esperanza, el miedo, la alegría, la pena, todos nuestros apetitos, pasiones y afecciones, como diferentes modificaciones de la voluntad, lo cual, pienso, tiende a confundir cosas que son muy diferentes en su naturaleza”<sup>160</sup>.

Hay que distinguir, según Reid, los motivos y la determinación de la voluntad. Por ejemplo, un motivo puede ser un consejo, y “el consejo dado a un hombre y su determinación consiguiente a ese consejo son cosas tan diferentes en su naturaleza que sería impropio llamarlas modificaciones de una y la misma cosa. De alguna manera, los motivos de la acción, y la determinación a actuar o no actuar, son cosas que no tienen una naturaleza común, y, en consecuencia, no deben ser confundidas bajo un mismo nombre, o representadas como diferentes modificaciones de una misma cosa”<sup>161</sup>.

<sup>159</sup> “In the general division of our faculties into Understanding and Will, our passions, appetites, and affections are comprehended under the will; and so it is made to signify, not only our determination to act or not to act, but every motive and incitement to action”. *The Works of Thomas Reid*, 531.

<sup>160</sup> “It is this, probably, that has led some philosophers to represent desire, aversion, hope, fear, joy, sorrow, all our appetites, passions, and affections, as different modifications of the will, which, I think, tends to confound things which are very different in their nature”. *Ibid.*

<sup>161</sup> “The advice given to a man, and his determination consequent to that advice, are things so different in their nature, that it would be improper to call them modifications of one and the same thing. In like manner, the motives to action, and the determination to act or not to act, are things that have no com-

John Locke habría considerado la operación de la voluntad más atentamente, piensa Reid, distinguiéndola más precisamente que Hume<sup>162</sup>. Define la volición, según Reid, como “una acto de la mente que deliberadamente ejerce ese dominio que ella asume tener sobre cualquier parte del hombre, para emplearse en o retenerse de cualquier acción particular”. Esta definición puede resumirse, según el mismo Reid, en la siguiente: la volición es “la determinación de la mente para hacer, o no hacer, algo que nosotros pensamos que está en nuestro poder”<sup>163</sup>.

No es una definición estrictamente lógica, porque “determinación de la mente” es simplemente otra manera de decir “volición”. Esto es así porque la *voluntad* y la *volición* son un poder activo y un acto de la mente simples, carentes de toda composición, que se expresan por medio de palabras comunes, no susceptibles por tanto de definición lógica, pero sí de una reflexión del hombre sobre sus propios actos para entender el significado de los términos por los que los nombra<sup>164</sup>.

La manera, por tanto, de llegar a tener una noción clara de *voluntad* y *volición* es reflexionar atentamente sobre ellas, tal como las sentimos en nosotros mismos. Thomas Reid hace ciertas observaciones sobre la voluntad que nos permiten esa reflexión y distinguir los actos propios de la voluntad de otros actos de la mente con los cuales no deben confundirse<sup>165</sup>.

Entre esas observaciones nos encontramos con la que dice que “todo acto de la voluntad debe tener un objeto. El que quiere debe querer algo; y lo que él quiere es llamado el objeto de su volición. Así como un hombre no puede pensar sin pensar en algo, ni recordar sin recordar algo, así tampoco puede querer sin

---

mon nature, and, therefore, ought not to be confounded under one name, or represented as different modifications of the same thing”. Ibid.

<sup>162</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>163</sup> “He defines volition to be “An act of the mind knowingly exerting that dominion it takes itself to have over any part of the man, by employing it in, or withholding it from any particular action”. It may more briefly be defined. The determination of the mind to do, or not to do, something which we conceive to be in our power”. Ibid.

<sup>164</sup> Cfr. *ibid.*, 220.

<sup>165</sup> Cfr. *ibid.*, 531.

querer algo. Todo acto de la voluntad, en consecuencia, debe tener un objeto; y la persona que quiere debe tener algún concepto, más o menos distinto, de lo que quiere”<sup>166</sup>.

Esta observación reviste un gran interés para la discusión que establece Reid con Hume, porque, al decir que la voluntad tiene un objeto conocido, Reid está afirmando que la voluntad actúa teniendo en vista ciertos fines racionales, y no sólo en base a ciertos impulsos naturales, como se deduce, en definitiva, de la filosofía moral humeana. Lo cual le permite afirmar, contraponiéndose así a la mecánica de las pasiones establecida por Hume, que “las acciones realizadas voluntariamente se distinguen de las acciones hechas sólo por instinto, o sólo por hábito”<sup>167</sup>.

Al hablar de hábito, Thomas Reid no se está refiriendo al hábito virtuoso que hace más libre al hombre en la elección, tal como lo entiende Aristóteles<sup>168</sup>; sino a un principio mecánico de acción. “El hábito difiere del instinto –dice–, no por su naturaleza, sino por su origen; el último es natural, mientras que el primero es adquirido. Ambos operan sin voluntad o intención, sin pensamiento, y, por tanto, pueden ser denominados *principios mecánicos*”<sup>169</sup>.

---

<sup>166</sup> “Every act of will must have an object. He that wills must will something; and that which he wills is called the object of his volition. As a man cannot think without thinking of something, nor remember without remembering something, so neither can he will without willing something. Every act of will, therefore, must have an object; and the person who wills must have some conception, more or less distinct, of what he wills”. Ibid.

<sup>167</sup> “By this, things done voluntarily are distinguished from things done merely from instinct, or merely from habit” (Ibid.). Es evidente que Thomas Reid no se está refiriendo en este texto al hábito virtuoso que hace más libre al hombre en la elección, tal como lo entiende Aristóteles (cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 6 1106b 36-1107a 2); sino a un principio mecánico de acción. “Habit differs from Instinct, not in its nature, but in its origin; the latter being natural, the former acquired. Both operate without will or intention, without thought, and therefore may be called *mechanical principles*”. *The Works of Thomas Reid*, 550.

<sup>168</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 6 1106b 36-1107a 2.

<sup>169</sup> “Habit differs from Instinct, not in its nature, but in its origin; the latter being natural, the former acquired. Both operate without will or intention,

Una segunda observación estrictamente ligada a la anterior, que nos permite distinguir el acto de la voluntad de otros actos de la mente con que se le pueden confundir, es que “el objeto inmediato de la voluntad debe ser alguna acción a realizar por nosotros mismos. Por esto, la voluntad se distingue de dos actos de la mente que a veces toman su nombre, y en consecuencia pueden ser confundidos con ella. Estos últimos son el deseo y la orden o mandato”<sup>170</sup>.

El deseo es de alguna cosa, a la que nos vemos inducidos a buscar por el apetito, la pasión o la afección, como algo de comida, de bebida o la tranquilidad. El querer de la voluntad se dirige, en cambio, a la realización de una acción concreta por nosotros mismos. No deseamos una acción, sino una cosa o una situación. Esta distinción es realizada normalmente por el lenguaje común, por ejemplo cuando un hombre desea que sus hijos sean felices y se comporten bien. En ese caso, que los hijos de ese hombre sean felices no es ninguna acción, y que se comporten bien implica unas acciones de los hijos, no del hombre que las desea<sup>171</sup>.

“El deseo es, en consecuencia, sólo un estímulo para la voluntad, no una volición, aun cuando su objeto sea alguna acción propia. La determinación de la mente puede ser no hacer lo que deseamos hacer. Sin embargo, como el deseo a menudo es acompañado por la voluntad somos capaces de pasar por alto la distinción entre ambos”<sup>172</sup>.

---

without thought, and therefore may be called mechanical principles”. The Works of Thomas Reid, 550.

<sup>170</sup> “A second observation is, That the immediate object of will must be some action of our own.

By this, will is distinguished from two acts of the mind, which sometimes takes its name, and thereby are apt to be confounded with it. These are desire and command”. Ibid., 531.

<sup>171</sup> Cfr. *ibid.*, 532.

<sup>172</sup> “Desire, therefore, even when its object is some action of our own, is only an incitement to will, but it is not volition. The determination of the mind may be, not to do what we desire to do. But, as desire is often accompanied by will, we are apt to overlook the distinction between them”. Ibid.

“El mandato de una persona es a veces llamado su voluntad, a veces su deseo; pero, cuando las palabras se usan con propiedad, ellas significan tres actos diferentes de la mente”<sup>173</sup>.

Estas distinciones le permiten a Thomas Reid situarse en los antípodas de la concepción humeana acerca de los motivos de las acciones, sin desconocer la importancia de los motivos, pero salvaguardando la libertad de la voluntad. La voluntad se reconoce por reflexión en el esfuerzo que acompaña a la ejecución de lo que queremos realizar. “De ese esfuerzo somos conscientes, si queremos poner atención en él; y no hay nada en lo que seamos activos en un sentido más estricto”<sup>174</sup>.

Ahora bien, “en toda determinación de la mente que tenga alguna importancia, debe haber algo en el estado precedente de la mente que nos disponga o incline a esa determinación. Si la mente estuviera siempre en un estado de perfecta indiferencia, sin ninguna incitación, motivo o razón para actuar o no actuar, para actuar de una manera más que de otra, nuestro poder activo, no teniendo ningún fin que perseguir, ninguna norma que dirija su ejercicio, nos habría sido dado en vano. Estaríamos o completamente inactivos, y nunca haríamos nada, o nuestras voliciones serían perfectamente inútiles, sin significado, ni sabias ni tontas, ni virtuosas ni viciosas”<sup>175</sup>.

En consecuencia, Dios no pudo darle al hombre cierto grado de poder activo –dice Reid– sin darle también algunos principios de acción para la dirección de ese poder hacia el fin para el que

<sup>173</sup> “The command of a person is sometimes called his will, sometimes his desire; but, when these words are used properly, they signify three different acts of the mind”. Ibid.

<sup>174</sup> “This effort we are conscious of, if we will but give attention to it; and there is nothing in which we are in a more strict sense active”. Ibid., 533.

<sup>175</sup> “That in all determinations of the mind that are of any importance, there must be something in the preceding state of the mind that disposes or inclines us to that determination.

If the mind were always in a state of perfect indifference, without any incitement, motive, or reason, to act, or not to act, to act one way rather than another, our active power, having no end to pursue, no rule to direct its exertions, would be given in vain. We should either be altogether inactive, and never will to do anything, or our volitions would be perfectly unmeaning and futile, being neither wise nor foolish, virtuous nor vicious”. Ibid.



*La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* 97

ha sido querido. Es necesario, por tanto, considerar los distintos principios de acción convenientes al estado y situación del hombre, y la influencia que tienen en la voluntad<sup>176</sup>.

## 7. La influencia de los motivos en la voluntad

“En un sentido estrictamente filosófico –dice Thomas Reid– nada puede ser denominado una acción del hombre, sino aquello que el hombre ha concebido y querido o determinado previamente realizar. En moral empleamos la palabra comúnmente en ese sentido y nunca le imputamos algo a un hombre como su obra sin que en ello se haya interpuesto la voluntad. Sin embargo, llamamos también acciones del hombre –en un sentido más amplio– a ciertos actos que no involucran una imputación moral, es decir, actos que no han sido previamente ni concebidos ni queridos. De aquí que las acciones de los hombres hayan sido diferenciadas en tres clases –las voluntarias, las involuntarias, y las mixtas–. Las últimas son aquellas acciones que están bajo el imperio de la voluntad, pero son realizadas comúnmente sin la interposición de la voluntad”<sup>177</sup>.

Por instinto y por hábito hay muchas acciones que realizamos sin un juicio de la razón y un acto de la voluntad: como por ejemplo el niño que no ha llegado al uso de razón

---

<sup>176</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>177</sup> “In the strict philosophical sense, nothing can be called the action of a man, but what he previously conceived and willed or determined to do. In morals we commonly employ the word in this sense, and never impute anything to a man as his doing, in which his will was not interposed. But when moral imputation is not concerned, we call many things actions of the man, which he neither previously conceived nor willed. Hence the actions of men have been distinguished into three classes –the *voluntary*, the *involuntary*, and the *mixed*. By the last are meant such actions as are under the command of the will, but are commonly performed without any interposition of will”. *Ibid.*, 543.

La distinción entre acciones voluntarias, involuntarias y mixtas la había realizado anteriormente Tomás de Aquino en *STh.*, I-II, q.6, a.6.

mama y se alimenta por instinto; o un hombre que se ha tropezado mantiene el equilibrio también por instinto; o un hombre que toca el tambor o una melodía, no se determina voluntariamente en cada toque del tambor o en cada pausa de la melodía sino que lo hace por hábito<sup>178</sup>.

“En consecuencia, por instinto y por hábito nosotros hacemos muchas cosas sin ningún ejercicio ya sea del juicio o de la voluntad”<sup>179</sup>. Los instintos y los hábitos son –según Reid– principios *mecánicos* de nuestras acciones<sup>180</sup>. Hay, sin embargo, algunas acciones instintivas con participación sólo de la voluntad –sin juicio de la razón–, como cuando sabemos que debemos comer para autoconservarnos y lo hacemos voluntariamente sin saber como la alimentación se realiza físicamente<sup>181</sup>.

Thomas Reid afirma tener una concepción distinta de hábito a la que tuvo Aristóteles, para quien eran *hábitos* la sabiduría, la prudencia, el buen sentido, la ciencia, el arte y las virtudes morales. Reid está de acuerdo con Aristóteles en que esos hábitos se fortalecen y enraizan por actos repetidos; pero él “toma la palabra (hábito) en un sentido menos extensivo (que el de Aristóteles), cuando considera los hábitos como principios de acción. Piensa que son una parte de nuestra constitución, ya que en relación a lo que estamos acostumbrados a hacer adquirimos no sólo una facilidad, sino una inclinación a realizarlo en ocasiones semejantes; de tal modo que se requiere una voluntad y un esfuerzo particular para abstenerse de hacerlo, y hacerlo no requiere a menudo en absoluto el acto de la voluntad. Somos conducidos por el hábito igual que por la corriente cuando estamos nadando, si no oponemos resistencia”<sup>182</sup>.

<sup>178</sup> Cfr. *The Works of Thomas Reid*, 533.

<sup>179</sup> “By instinct, therefore, and by habit, we do many things without any exercise either of judgment or will”. Ibid.

<sup>180</sup> Cfr. *ibid.*, 545.

<sup>181</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>182</sup> Cfr. *ibid.*, 550. “I take the word in a less extensive sense, when I consider habits as principles of action. I conceive it to be a part of our constitution, that what we have been accustomed to do, we acquire, not only a facility, but a proneness to do on like occasions; so that it requires a particular will and

Además de esos principios mecánicos, el hombre posee unos principios *animales* de las acciones. “Ellos operan sobre la voluntad y la intención, pero no suponen ningún ejercicio del juicio o de la razón. Muchos de ellos se encuentran en los animales brutos tanto como en el hombre”<sup>183</sup>. Son los *apetitos, deseos, afecciones generales benevolentes, afecciones particulares benevolentes, afecciones malevolentes, pasiones, disposiciones y opiniones*.

Analizando algunas de ellas, podemos tener una idea del lugar que le asigna Thomas Reid a la afectividad humana como motivo de la voluntad. Los *apetitos*, por ejemplo, son una clase especial de deseos que se distinguen porque van acompañados de una sensación dolorosa que les es propia, fuerte o débil en proporción al deseo que tengamos del objeto; y porque son periódicos, no constantes. Los que principalmente podemos observar en el hombre son el *hambre, la sed* y el *deseo sexual*. Los fines para los cuales nos han sido dados son evidentes: los dos primeros para la preservación del individuo y el tercero para la continuidad de la especie. La razón del hombre sería enteramente insuficiente para esos fines sin la dirección y llamada del apetito. Porque a pesar de que el hombre supiera que debe mantenerse en la vida comiendo, la razón no podría decirle cuándo comiera o qué, cuánto y cuán a menudo<sup>184</sup>.

La descripción reidiana de los *apetitos* coincide con lo que la filosofía clásica ha llamado el “apetito concupiscible”, porque se refiere al deseo de goce de la comida, de la bebida y de la relación sexual, pero difiere enormemente de aquella filosofía porque el apetito no puede llegar a ser virtuoso y ejercitarse moralmente según una forma impresa por la razón en él. “Actuar sólo por apetito, no es ni bueno ni malo desde un punto de vista moral –dice Reid–. No es objeto ni de alabanza ni de censura. Ningún hombre reclama alabanza porque come cuando

---

effort to forbear it, but to do it, requires very often no will at all. We are carried by habits as by stream in swimming, if we make no resistance”

<sup>183</sup> “They are such as operate upon the will and intention, but do not suppose any exercise of judgment or reason; and are most of them to be found in some brute animals, as well as in man”. Ibid., 551.

<sup>184</sup> Cfr. *ibid.*, 552-553.

tiene hambre o descansa cuando está cansado. Por otra parte, él no es objeto de censura si obedece al llamado del apetito cuando no hay razón para impedir que actúe. En eso actúa de acuerdo a su naturaleza”<sup>185</sup>.

Hay en Reid una separación entre los apetitos y la razón a la hora de motivar a la voluntad. Aunque es difícil imaginarlo desde una perspectiva en que se considere al hombre como una unidad sustancial de cuerpo y alma, Thomas Reid piensa que un hombre puede alimentarse, saciar la sed y tener una relación sexual sólo por apetito, sin mediación ninguna de la razón, con participación de la voluntad, de un modo moralmente indiferente. Aunque supo descubrir con agudeza las premisas cartesianas que llevaron a Hume al escepticismo en la teoría del conocimiento y en la gnoseología práctico-moral, Reid no supo criticar la premisa cartesiana que establece una separación radical entre el cuerpo y sus apetencias por un lado y la razón y su funcionamiento por otro<sup>186</sup>. Además pertenecía a la tradición de la Reforma Protestante, según la cual la moralidad no puede fundarse en la naturaleza humana, identificada muchas veces con la parte apetitiva del hombre<sup>187</sup>.

El desconocimiento de estos errores en su formación filosófica y teológica inicial, no le permitieron, en definitiva, el desarrollo de una gnoseología práctica realista, a pesar de su notable caracterización de la razón práctico-moral.

Así se explica la crítica que hace a la definición estoica, adoptada por autores modernos, de las acciones virtuosas, como aquellas que están *de acuerdo con la naturaleza*. “Las acciones que están de acuerdo con la parte animal de nuestra naturaleza, comunes a nosotros y a los animales brutos –dice–, no son en sí mismas ni virtuosas ni viciosas, sino enteramente indiferentes. Sólo llega a ser viciosa una acción cuando se ejercita en

<sup>185</sup> “To act merely from appetite, is neither good nor ill in a moral view. It is neither an object of praise nor of blame. No man claims any praise because he eats when he is hungry, or rests when he is weary. On the other hand, he is no object of blame, if he obeys the call of appetite when there is no reason to hinder him. In this he acts agreeably to his nature”. Ibid., 532.

<sup>186</sup> Cfr. S. Pinckers, “Las pasiones y la moral”, *Ethos*, 1998, 14-17.

<sup>187</sup> Cfr. A. C. MacIntyre, “Hume on ‘is’ and ‘ought’”, 49.

*La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* 101

oposición a algún principio de importancia y autoridad superior. Y puede ser virtuosa si se ejercita por algún fin importante o justo<sup>188</sup>.

Es cierto que para los estoicos y para una tradición moderna –uno de cuyos principales representantes es David Hume– las acciones virtuosas son aquellas que se fundamentan en la naturaleza, aunque el concepto de naturaleza sea muy distinto en ambas filosofías. Para los estoicos lo natural en el hombre es lo racional, mientras que para Hume lo humanamente natural es lo instintivo. Este último resume lo que ha dicho en el *Treatise* sobre las virtudes naturales<sup>189</sup> en la defensa que hace de su propia filosofía moral en *A Letter from a Gentleman*, en los siguientes términos: *virtudes naturales* –tales como la *compasión* y la *generosidad*– son sencillamente aquellas a las cuales somos llevados por un *instinto natural*. Se distinguen de las *virtudes artificiales*, como son la *justicia* y la *lealtad*, las cuales requieren, además de un *instinto natural*, cierta reflexión acerca de los intereses generales de la sociedad humana. En relación a estas afirmaciones está de acuerdo con Hutcheson, quien ha fundamentado todas las virtudes en el *instinto*, dejando muy poco lugar, cuando se trata del actuar virtuoso, para la *razón* y la *reflexión*<sup>190</sup>.

Thomas Reid, intentando corregir la reducción que hace Hume de la moralidad a lo instintivo –desconociendo la actividad de la razón práctica–, elimina toda influencia de los apetitos en las decisiones morales, afirmando que realizamos acciones moralmente indiferentes si actuamos sólo de acuerdo a la parte animal de nuestra naturaleza, cosa que para un hombre normal es imposible. El uso del adjetivo

---

<sup>188</sup> “From this, we may observe, that the definition of virtuous actions given by the ancient Stoics, and adopted by some modern authors, is imperfect. They defined virtuous actions to be such as are *according to nature*. What is done according to the animal part of our nature, which is common to us with the brute animals, is in itself neither virtuous nor vicious, but perfectly indifferent. Then only it becomes vicious, when it is done in opposition to some principle of superior importance and authority. And it may be virtuous, if done for some important or worthy end”. *The Works of Thomas Reid*, 553.

<sup>189</sup> Cfr. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 470-476.

<sup>190</sup> Cfr. D. Hume, *A Letter from a Gentleman*, 31.

“animal” para referirse a la apetitividad humana es indicación de su racionalismo y puritanismo.

Lo curioso es que él mismo pone en duda sus propias afirmaciones en un texto que dice lo siguiente: “todo hombre debe estar convencido de que, sin nuestros apetitos, aun suponiendo que la humanidad estuviera inspirada con todo el conocimiento necesario para corresponder a sus fines, la raza humana habría perecido hace ya mucho tiempo; pero, por medio de sus apetitos, ella ha continuado de generación en generación, sea que los hombres sean salvajes o civilizados, cultos o ignorantes, virtuosos o viciosos”<sup>191</sup>. Es una explicación aparentemente contradictoria, porque los apetitos le indicarían al hombre ciertos fines de su vida, pero no tendrían ninguna cualidad moral.

“Los apetitos, considerados en sí mismos, no son –según Reid– ni principios sociales ni principios egoístas de acción. No pueden ser llamados principios sociales, porque no se dirigen al bien de los otros. Tampoco les hacemos justicia si consideramos que son egoístas, aunque corrientemente se los clasifica como tales. Un apetito nos arrastra a ciertos objetos sin considerar si el objeto es bueno o malo para nosotros. En el apetito no hay ni amor de sí mismo ni benevolencia. Vemos que, en muchos casos, el apetito puede llevar al hombre a lo que él sabe que lo puede dañar. Decir que eso es actuar de acuerdo al amor a sí mismo es pervertir el significado de las palabras. Es evidente que en casos de ese tipo el amor a sí mismo es sacrificado al apetito”<sup>192</sup>.

---

<sup>191</sup> “Every man must be convinced that, without our appetites, even supposing mankind inspired with all the knowledge requisite for answering their ends, the race of men must have perished long ago; but, by their means, the race is continued from one generation to another, whether men be savage or civilized, knowing or ignorant, virtuous or vicious”. *The Works of Thomas Reid*, 552.

<sup>192</sup> “Appetites, considered in themselves, are neither social principles of action, nor selfish. They cannot be called social, because they imply no concern for the good of others. Nor can they justly be called selfish, though they be commonly referred to that class. An appetite draws us to a certain object, without regard to its being good for us, or ill. There is no self-love implied in it any more than benevolence. We see that, in many cases, appetite may lead a man to what he knows will be to his hurt. To call this acting from self-love, is

Muy posiblemente Reid discutía en ese texto con Hume, quien afirmó que existe en el hombre un sentimiento de benevolencia que consiste en un apetito que lo inclina a desear la felicidad de los otros<sup>193</sup>. Es cierto que un apetito no puede arrastrar hacia ciertos objetos sin una consideración racional de que tales objetos son buenos o malos; pero según la filosofía aristotélica –que Reid no asume–, puede haber una concordancia entre la razón práctica y el apetito recto<sup>194</sup>, lo cual se realiza a través de una compenetración de ambos. El hombre moral reidiano se encuentra siempre escindido, sin una conexión originaria entre su parte sensible y su parte racional.

La insistencia de Thomas Reid en que el hombre puede actuar según principios animales o según principios racionales<sup>195</sup>, es manifestación de que no hace una diferencia entre la sensibilidad humana y la sensibilidad animal, es decir, no encontramos en su filosofía una sensibilidad humana espiritualizada.

“No puede haber ni vicio ni virtud en las acciones que realizamos sólo por apetito –dice Reid– y puede haber mucho de cualquiera de los dos en el manejo que hagamos de nuestros apetitos. Cuando al apetito se opone otro principio en un sentido contrario, prevalece la determinación de la voluntad, y esa determinación puede ser buena o mala en un sentido moral”<sup>196</sup>. Los apetitos no concurren con la razón a la realización de una acción moral y son sólo manejados por ella a través de la voluntad. Carecen siempre de alguna cualidad moral, que sólo la voluntad puede tener.

---

to pervert the meaning of words. It is evident that, in every case of this kind, self love is sacrificed to appetite”(Ibid., 553).

<sup>193</sup> Cfr. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 366-368.

<sup>194</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 1, 1139a 24-28.

<sup>195</sup> Cfr. *The Works of Thomas Reid*, 552.

<sup>196</sup> “Although, as was before observed, there be neither virtue nor vice in acting from appetite, there may be much of either in the management of our appetites.

When appetite is opposed by some principle drawing a contrary way, there must be a determination of the will, which shall prevail, and this determination may be, in a moral sense, right or wrong”. Ibid., 554.

El juego psicológico entre las facultades, es decir, entre los apetitos, la razón y la voluntad, se decide en último término dependiendo de la capacidad de dominio de sí misma que tenga esta última. Al contrario de lo que dice la filosofía moral de Hume, Thomas Reid demuestra, como hemos visto, a partir del sentido común, que la voluntad es un poder activo capaz, en ciertas circunstancias, de oponerse al impulso del apetito, en la dirección de la razón, la cual tiene autoridad, aunque no fuerza impulsiva, y puede señalar algún interés muy distante o el deber, ninguno de los cuales hacen surgir una pasión o emoción que pueda hacer frente impulsivamente al apetito<sup>197</sup>.

Gracias a la razón y a la voluntad, el hombre emerge de la pura animalidad, ámbito en el que el control del apetito se hace necesariamente por otro apetito o pasión contraria más fuerte. Por ejemplo cuando un perro tiene hambre y se encuentra con comida al frente suyo puede guardarse de tocar la comida por miedo a un castigo inmediato<sup>198</sup>. En este caso el miedo es una pasión más fuerte que contrarresta el apetito del hambre.

No es ésta la condición del hombre. Según la filosofía de Reid, podemos dar una vuelta completa al famoso argumento de Hume acerca de la inercia de la razón, diciendo que la razón puede darle a la volición un impulso contrario al de la pasión, porque tiene una influencia originaria sobre la voluntad por la que puede causar o impedir un acto volitivo<sup>199</sup>. Tras estas diferencias filosóficas hay concepciones distintas acerca de la entidad de los motivos. A Hume le parece que los *motivos* de las acciones son las pasiones consideradas sólo como causas eficientes, impulsivas, que mueven en un sentido físico, cosa que no puede hacer la razón porque es inerte.

Thomas Reid piensa que los motivos de las acciones son de una naturaleza muy distinta a la de las causas eficientes, aunque las supongan y no puedan hacer nada sin ellas. “No podemos pensar, sin caer en el absurdo, que un motivo actúe o sea actuado. Es igualmente incapaz de acción y pasión, porque no es

---

<sup>197</sup> Cfr. *ibid.*, 554.

<sup>198</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>199</sup> Cfr. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 415.



*La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* 105

algo que existe, sino una cosa concebida, lo que la escuela llamaba un *ens rationis*. Los motivos, en consecuencia, pueden *influir* en la acción, pero no pueden actuar. Pueden ser comparados a un consejo, o a una exhortación, que deja al hombre en libertad. Un consejo se da en vano cuando no hay un poder, sea para actuar o para abstenerse de lo que se recomienda. Del mismo modo, los motivos suponen la libertad en el agente, de otra manera no tendrían en absoluto una influencia”<sup>200</sup>.

El hombre es libre por su voluntad. “Yo considero la determinación de la voluntad como un efecto –dice Reid–. Un efecto que debe tener una causa que tenga poder de producirlo; y la causa debe ser o la persona misma, de quien es la voluntad, u otro ser. Si la persona es la causa de la determinación de su propia voluntad, es libre al actuar, y la acción se le imputa con justicia, sea buena o mala. Pero, si otro ser es la causa de su determinación, sea produciéndola inmediatamente o por medios e instrumentos bajo su dirección, entonces la determinación es el acto de ese ser a quien se le debe imputar”<sup>201</sup>.

Que la persona sea la causa de la determinación de la voluntad significa que la voluntad tiene en sí misma la capacidad

---

<sup>200</sup> “I grant that all rational beings are influenced, and ought to be influenced, by motives. But the influence of motives is of a very different nature from that of efficient causes. They are neither causes nor agents. They suppose an efficient cause, and can do nothing without it. We cannot, without absurdity, suppose a motive either to act, or to be acted upon; it is equally incapable of action and passion; because it is not a thing that exists, but a thing that is conceived; it is what the schoolmen called an *ens rationis*. Motives, therefore, may *influence* to action, but they do not act. They may be compared to advice, or exhortation, which leaves a man still at liberty. For in vain is advice given when there is not a power either to do or to forbear what it recommends. In like manner, motives suppose liberty in the agent, otherwise they have no influence at all”. *The Works of Thomas Reid*, 608-609.

<sup>201</sup> “I consider the determination of the will as an effect. This effect must have a cause which had power to produce it; and the cause must be either the person himself, whose will it is, or some other being. The first is as easily conceived as the last. If the person was the cause of that determination of his own will, he was free in the action, and it is justly imputed to him, whether it be good or bad. But, if another being was the cause of this determination, either by producing it immediately, or by means and instruments under his direction, then the determination is the act and deed of that being, and is solely imputable to him”. *Ibid.*, 602.

no sólo de determinarse, como decía Locke<sup>202</sup>, sino también de autodeterminarse. “Por la *libertad de una agente moral*” Reid entiende “*un poder sobre las determinaciones de su propia voluntad*”<sup>203</sup>. La libertad moral reidiana no es sólo el poder de *hacer lo que quiero*, sino el poder de *querer lo que quiero*<sup>204</sup>.

Si la voluntad tuviera sólo el poder de determinarse, esa determinación tendría que ser la consecuencia de algo involuntario en el estado de su mente, o de algo en sus circunstancias externas, y entonces el hombre no sería libre<sup>205</sup> porque se determinaría de acuerdo a esos motivos.

Pero si el agente es capaz de libertad moral, es porque tiene entendimiento y voluntad. No puede haber voluntad sin un cierto grado de entendimiento, al menos para tener la concepción de lo que se quiere. Y no puede haber libertad de un agente moral si además de la *concepción* de lo que se quiere, lo cual acompaña a la determinación de la voluntad, no se tiene un cierto grado de *juicio* o *razón* práctica, por el cual se discierne si una determinación es preferible a otra, sea en sí misma o por algún objetivo que se tenga en la vida. Sin la razón práctica, que indica un motivo o fin a la voluntad, las determinaciones de la voluntad se realizarían en la oscuridad<sup>206</sup>.

Con esta doctrina Thomas Reid supera la explicación reductivista de los motivos de las acciones morales humeana. Según Hume, todo movimiento de la naturaleza –incluidas las acciones morales del hombre– sólo puede ser conocido a partir de la experiencia, como un efecto que siempre es precedido por una causa. No conocemos propiamente en qué consiste la actividad de la causa, sino sólo conocemos por observación que esa causa siempre precede al mismo efecto. Un esquema semejante no puede considerar las causas más que como causas eficientes, causas sólo impulsivas.

---

<sup>202</sup> Cfr. nota 72.

<sup>203</sup> “By the *Liberty of a Moral Agent*, I understand, a power over the *determinations of his own Will*. Ibid., 599.

<sup>204</sup> Cfr. *ibid.* Nota del editor.

<sup>205</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>206</sup> Cfr. *ibid.*, 599-600.

En ese esquema queda completamente descartada la causa final que, como acabamos de ver, según la explicación de Thomas Reid, es una preferencia de la razón práctica que motiva a la voluntad, la que a su vez es capaz de autodeterminarse según ella. Si para Hume los motivos de las acciones morales son sólo causas eficientes, para Thomas Reid ellos son causas finales concebidas por la razón, no en abstracto, sino en concreto, como acciones singulares buenas o malas.

Al explicar en que consisten los *motivos* de las acciones, Reid discutía con los que llamó defensores modernos de la “necesidad”, entre los cuales se encuentra principalmente Hume. Propone el siguiente resumen de esa filosofía: “Toda acción deliberada debe tener un motivo. Cuando no hay un motivo por otro lado, ese motivo debe determinar al agente: cuando hay motivos contrapuestos, predomina el más fuerte. Nosotros encontramos la razón de las acciones de los hombres en sus motivos, del mismo modo que descubrimos otras causas de ciertos efectos. Si el hombre fuera un agente libre y no estuviera gobernado por motivos, todas sus acciones deberían ser mero capricho, los premios y los castigos no tendrían ningún efecto sobre ellos y ese ser sería absolutamente ingobernable”<sup>207</sup>.

Los motivos son, según esa doctrina, algo anterior en la mente a la voluntad, o alguna circunstancia externa que suscita alguna pasión, que es lo que, según Hume, constituye en definitiva la moralidad de la acción. “Las acciones –dice– son por su propia naturaleza temporales y efímeras y, cuando no proceden del carácter o de la disposición de la persona que las realiza como su causa, no pueden ser atribuidas a ella, y no redundan en su honor, si son buenas, ni en su descrédito, si son malas. La acción en sí misma puede ser censurable, contraria a todas las normas de la moralidad y la religión, pero la persona no es responsable de ella, si no procede de nada en ella misma

---

<sup>207</sup> “Every deliberate action, they say, must have a motive. When there is no motive on the other side, this motive must determine the agent: When there are contrary motives, the strongest must prevail. We reason from men’s motives to their actions, as we do from other causes to their effects. If man be a free agent, and be not governed by motives, all his actions must be mere caprice, rewards and punishments can have no effect, and such a being must be absolutely ingovernable”. *Ibid.*, 608.

que sea durable y constante y no deja nada detrás de ella. Es imposible que una acción considerada en sí misma sea objeto de castigo o venganza. De acuerdo a la hipótesis de la libertad, un hombre es tan puro y descontaminado después de haber cometido el peor de los crímenes como en el primer momento de su nacimiento y su carácter no tiene ninguna relación con sus acciones, ya que éstas no derivan de él y su perversidad no es prueba de la maldad de los actos que le siguen. Sólo bajo los principios de la necesidad una persona adquiere mérito o demérito de sus acciones, aunque la opinión común incline a lo contrario”<sup>208</sup>.

El recurso al carácter como lo determinante de la moralidad de las acciones sería legítimo si Hume entendiera por carácter un conjunto de hábitos operativos libres. Pero el filósofo escocés desconoce la comprensión aristotélico-tomista de los hábitos como segunda naturaleza. El carácter de un hombre no es para él más que una fuerza de la naturaleza de la misma categoría que las fuerzas de la materia. En consecuencia, así como una ley de la materia es que todo movimiento y cambio de movimiento es proporcional a la fuerza impresa en él, así “toda acción, o cambio de acción, en un ser inteligente, es proporcional a la fuerza de los motivos impresos en él, en la dirección de esa fuerza”<sup>209</sup>.

---

<sup>208</sup> “Actions are by their very nature temporary and perishing; and where they proceed not from some cause in the characters and disposition of the person, who perform’d them, they infix not themselves upon him, and can neither redound to his honour, if good, nor infamy, if evil. The action itself may be blameable; it may be contrary to all the rules of morality and religion: But the person is not responsible for it; and as it proceeded from nothing in him, that is durable or constant, and leaves nothing of that nature behind it, ‘tis impossible he can, upon its account, become the object of punishment or vengeance. According to the hypothesis of liberty, therefore, a man is as pure and untainted, after having committed the most horrid crimes, as at the first moment of his birth, nor is his character any way concern’d in his actions; since they are not deriv’d from it, and the wickedness of the one can never be us’d as a proof of the depravity of the other. ‘tis only upon the principles of necessity, that a person acquires any merit or demerit from his actions, however the common opinion may incline to the contrary”. D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 411.

<sup>209</sup> Cfr. *The Works of Thomas Reid*, 609. El texto de Reid que acabo de citar resume así la ley de la necesidad para los seres inteligentes: “Every action, or

*La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* 109

¿Qué se entiende por fuerza de los motivos o motivo más fuerte? El axioma de Hume requiere una mayor explicación, dice Reid. Es fácil saber cuál es el motivo más fuerte entre dos motivos contrarios cuando ellos son de la misma índole y difieren sólo en cantidad. Por ejemplo, un soborno de mil libras es un motivo más fuerte que un soborno de cien libras. Pero cuando los motivos contrarios que se comparan son de distinta índole –como dinero y fama, deber e interés mundano, salud y fuerza, riqueza y honor–, no tenemos una norma para decir cuál es más fuerte<sup>210</sup>.

“O medimos la fuerza de los motivos por su prevalencia, o por algún otro estándar distinto de su prevalencia. Si medimos su fuerza sólo por su prevalencia, y por motivo más fuerte entendemos sólo el motivo que prevalece, será verdad, indudablemente, que el motivo más fuerte prevalece; pero la proposición será idéntica y no significa más que el motivo más fuerte es el motivo más fuerte. De lo cual no se puede sacar ninguna conclusión”<sup>211</sup>.

Tampoco podemos decir que la fuerza de un motivo significa la causa de su prevalencia. Por la superioridad del efecto concluiríamos la superioridad de la causa. Esa explicación del axioma daría por supuesto que los motivos son las únicas causas de las acciones, entendiendo por motivo sólo una fuerza impulsiva. Sería simplemente un razonamiento en círculo o una petición de principio<sup>212</sup>.

Las acciones morales del hombre se explican, según Thomas Reid, desde un conjunto de fuerzas más complejo. Hay algunos

---

change of action, in an intelligent being, is proportional to the force of motives impressed, and in the direction of that force”.

<sup>210</sup> Cfr. *The Works of Thomas Reid*, 610.

<sup>211</sup> “Either we measure the strength of motives by their prevalence, or by some other standard distinct from their prevalence.

If we measure their strength merely by their prevalence, and by the strongest motive mean only the motive that prevails, it will be true indeed that the strongest motive prevails; but the proposition will be identical, and mean no more than that the strongest motive is the strongest motive. From this surely no conclusion can be drawn”. *Ibid.*, 610.

<sup>212</sup> Cfr. *ibid.*

motivos que se dirigen a la parte animal de nuestra naturaleza, y que son comunes a nosotros y a los brutos, y otros que son peculiares de los seres racionales<sup>213</sup>.

Los motivos animales no se dirigen a la razón, sino a la voluntad. Dan un impulso al agente, ante el cual es fácil rendirse. Nosotros sentimos su influencia y juzgamos su fuerza por el esfuerzo consciente que es necesario hacer para resistirse a ellos, no por un juicio. Pero esa fuerza no siempre prevalece en el hombre, como sucede en los animales brutos, porque tiene dominio de sí mismo. “La carne no siempre prevalece contra el espíritu, aunque demasiado a menudo lo hace”<sup>214</sup>.

“Los motivos racionales son los que más común y propiamente se llaman *motivos*. Su influencia es en el juicio, convenciéndonos de que tal acción debe ser hecha; que ella es nuestro deber, o conducente a nuestro bien real o hacia algún fin que nos hemos determinado a llevar a cabo”<sup>215</sup>.

Nuevamente Thomas Reid enlaza con la tradición de Tomás de Aquino, quien dice que “el objeto de la voluntad es el bien en común, que tiene razón de fin”<sup>216</sup>; y que lo que mueve a la voluntad es la razón de bueno<sup>217</sup>. Pero agrega algo que separa a Thomas Reid de esa tradición: lo que mueve a la voluntad es la razón de bueno y, por tanto, de *apetecible*<sup>218</sup>. También la filosofía moral reidiana está lejos, como la de Hume, de la noción de carácter como hábito operativo-libre.

Por eso, cuando Thomas Reid dice que “los motivos racionales influyen en el juicio”, los motivos racionales aparecen como una ley o un deber moral abstractos, una verdad

<sup>213</sup> Cfr. *ibid.*, 611.

<sup>214</sup> “The flesh does not always prevail against the spirit, though too often it does”. *Ibid.*

<sup>215</sup> “Let us next consider rational motives, to which the name of *motive* is more commonly and more properly given. Their influence is upon the judgment, by convincing us that such an action ought to be done; that it is our duty, or conducive to our real good, or to some end which we have determined to pursue”. *Ibid.*

<sup>216</sup> Tomás de Aquino, *STh.*, I-II, q. 9, a. 1.

<sup>217</sup> Tomás de Aquino, *STh.*, I-II, q. 9, a. 1, ad. 3.

<sup>218</sup> Cfr. *ibid.* Las cursivas son mías.

*La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* 111

que se encuentra en un cielo separado de la persona misma, al cual ella puede acceder si la razón no es entorpecida por las pasiones. En el juicio acerca de los motivos racionales, es decir, acerca del deber o de la ley, hay un convencimiento y la voluntad puede decidirse por ellos. Sin embargo, nos podemos preguntar: ¿por qué nos decidimos por esa acción que racionalmente consideramos es nuestro deber? ¿Qué nos impulsa a ello? ¿Qué motivación tenemos para hacer lo que percibimos es una ley moral?

La contestación de Thomas Reid a esas preguntas puede ser que cuando juzgamos que una acción es buena o mala estamos de tal modo constituidos que sentimos un deseo de hacer lo que es bueno y evitar lo que es malo. “Los motivos racionales no dan un impulso ciego a la voluntad –dice–, como lo hacen los motivos animales. Convencen, pero no incitan u obligan, a no ser que, como sucede a menudo, exciten alguna pasión de esperanza, miedo o deseo. Tales pasiones pueden ser excitadas por convicción y pueden actuar como una ayuda a los motivos racionales, al modo de los motivos animales. Pero puede haber convicción sin pasión; y la convicción de lo que debemos hacer, para alcanzar un fin que juzgamos adecuado llevar a cabo, es lo que llamamos *motivo racional*”<sup>219</sup>.

No hay un sentimiento antecedente capaz de producir en nosotros un juicio moral. Sin embargo, por una necesidad o propósito de la naturaleza, muchas veces, como dice el texto recién citado, hay un movimiento desde el juicio moral al sentimiento, para que la persona, con ese sentimiento, pueda realizar lo requerido por el juicio<sup>220</sup>. De este modo Thomas Reid incluye a los sentimientos en la realización de la acción, lo que

---

<sup>219</sup> “They do not give a blind impulse to the will, as animal motives do. They convince, but they do not impel, unless, as may often happen, they excite some passion of hope, or fear, or desire. Such passions may be excited by conviction, and may operate in its aid as other animal motives do. But there may be a conviction without passion; and the conviction of what we ought to do, in order to some end which we have judged fit to be pursued, is what I call a *rational motive*”. Ibid., 612.

<sup>220</sup> Cfr. Alexander Broadie, *Reid making sense of moral sense*, Reid Studies, Vol. 1 N° 2, 1998, 12-13.

es necesario porque el actuar moral del hombre no puede ser desencarnado.

El deber moral es algo objetivo a lo que la subjetividad debe plegarse. Basta con que la voluntad ejerza dominio sobre sí misma para no rendirse ante los fuertes motivos animales o pasiones, para que la ley moral o deber –la acción que está de acuerdo con esa ley– comparezca ante la razón, quedando patente su carácter absoluto. Entonces la voluntad es capaz de determinarse por la verdad o convicción moral<sup>221</sup>. Todo depende en último término de que la voluntad mantenga su capacidad de determinación frente a los motivos animales.

Ahora bien, uno se puede preguntar si puede haber un bien, al que se determine la voluntad, sin que la afectividad del hombre lo desee previamente. Quien responda afirmativamente a esa pregunta está muy lejos de la sentencia aristotélica según la cual “el bien es aquello a que todas las cosas tienden”<sup>222</sup>. El sujeto gnoseológico-moral reidiano, desvinculado de sus deseos, contempla como un espectador imparcial el bien situado en ninguna parte, lo que puede desencadenar la determinación de la voluntad en función de ese bien y lo que produce un sentimiento en vista de la realización de la acción, de un modo mecánico. La valoración moral termina por ser, de todas maneras, un resorte psicológico.

Thomas Reid, a pesar de su aguda crítica a Hume, no consigue salirse del psicologismo. No vio que el bien dice una relación de conveniencia o ajuste entre un sujeto y una realidad. Nada puede ser bueno en sí, es decir, un deber, o una ley moral, con absoluta independencia de nosotros. Es en la propia interioridad del hombre, en relación a sus inclinaciones esenciales, a sus virtudes morales entendidas también como inclinaciones y a las circunstancias donde se encuentra inmerso, que se van definiendo los bienes o deberes humanos<sup>223</sup>.

<sup>221</sup> Cfr. *The Works of Thomas Reid*, 446-447.

<sup>222</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094a 3.

<sup>223</sup> Cfr. Thomas Reid, “Lecciones sobre las bellas artes”, Estudio introductorio y traducción de Jorge V. Arregui, 352-354; en *Contrastes*, Revista Interdisciplinar de Filosofía, Universidad de Málaga, vol. III (1998).



*La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* 113

Tiene razón Reid al decir que la vida humana es un estado de prueba y que la virtud requiere esfuerzo y dominio de sí mismo. Esas afirmaciones corresponden a una visión cristiana de la vida que indudablemente tenía. Pero las complejidades de esa prueba y de ese esfuerzo no se pueden reducir a una simple contraposición entre motivos animales y motivos racionales en el hombre<sup>224</sup>.

Si así fuera, la virtud moral quedaría reducida, como lo establece Reid, a que la razón simplemente prevalezca sobre la parte animal del hombre. “En toda acción sabia y virtuosa – dice– el motivo que prevalece es el más fuerte de acuerdo al test racional y comúnmente el más débil de acuerdo al test animal. En toda acción tonta y viciosa el motivo que prevalece es comúnmente el más fuerte de acuerdo al test animal, pero el más débil de acuerdo al test racional”<sup>225</sup>.

---

<sup>224</sup> Cfr. *The Works of Thomas Reid*, 612.

<sup>225</sup> “In every wise and virtuous action, the motive that prevails is the strongest according to the rational test, but commonly the weakest according to the animal. In every foolish and in every vicious action, the motive that prevails is commonly the strongest according to the animal test, but always the weakest according to the rational”.Ibid.