

Experimentos de ética

Del mismo autor

La ética de la identidad, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2007

Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños,

Buenos Aires/Madrid, Katz, 2007

Thinking it through: An introduction to contemporary philosophy,

Nueva York, 2003

Color conscious. The political morality of race (en colaboración
con Amy Gutman), Princeton, 1998

In my father's house: Africa in the philosophy of culture,

Nueva York, 1993

Kwame Anthony Appiah
Experimentos de ética

Traducido por Lilia Mosconi

Primera edición, 2010

© Katz Editores
Charlone 216
C1427BXF Buenos Aires
Calle del Barco Nº 40, 3º D
28004 Madrid
www.katzeditores.com

Título de la edición original: *Experiments in ethics*,
Copyright © 2008 by the President and Fellows
of Harvard College
All rights reserved

ISBN Argentina: 978-987-1566-27-3
ISBN España: 978-84-92946-11-2

I. Ética. I. Mosconi, Lilia, trad. II. Título
CDD 170

El contenido intelectual de esta obra se encuentra
protegido por diversas leyes y tratados
internacionales que prohíben la reproducción
íntegra o extractada, realizada por cualquier
procedimiento, que no cuente con la autorización
expresa del editor.

Diseño de colección: tholón kunst

Impreso en España por Romanyà Valls S.A.
08786 Capellades
Depósito legal: B-26707-2010

Índice

9	Agradecimientos
13	Prólogo
17	1. Introducción: El foso sin agua
49	2. El argumento contra el carácter
95	3. El argumento contra la intuición
153	4. Las variedades de la experiencia moral
203	5. Los fines de la ética
249	Índice analítico

HENRICO

Agradecimientos

Este libro comenzó como preparación para las Conferencias Mary Flexner de 2005, en el Colegio Universitario de Bryn Mawr (que se titularon, quizá demasiado provocativamente ahora que lo pienso, “The end of ethics?” [“¿El fin de la ética?”]). Por consiguiente, en primer lugar quiero agradecer a la comisión Flexner y a su presidente Nancy Vickers por invitarme a hablar en Bryn Mawr. La invitación que me hicieron fue un gran honor para mí, en especial porque me constaba la eminencia de mis predecesores; en vista de su distinción, también me sentí abrumado por los estándares que aquéllos habían establecido.

Cuando revisaba esas conferencias (en realidad, cuando preparaba las posteriores), recibí el estímulo y los cuestionamientos de muchas de las personas que conocí en Bryn Mawr. Me consta particularmente que los últimos capítulos cobraron forma en el marco de conversaciones que mantuve con profesores y estudiantes en Bryn Mawr, y en especial a raíz de un debate con profesores de filosofía y de política de Haverford y Bryn Mawr, que tuvo lugar el viernes 4 de noviembre de 2005, en el que participaron Cheryl Chen, Robert Dostal, Jeremy Elkins, Jeremy Fantl, Aryeh Kosman, Christine Koggel, Danielle Macbeth, Jerry Miller, Stephen Salkever, Jill Stauffer y Kathleen Wright. En especial, Danielle Macbeth me instó a decir más acerca de las maneras en que la naturaleza humana es cultural; Christine Koggel y Aryeh Kosman, a centrarme en los problemas que enfrenta la ética del dilema. Kathleen Wright echó las semillas del discurso sobre la “cultivación” de nuestra naturaleza.

Ya he hecho algunos agradecimientos específicos en las notas al pie, junto a las acostumbradas referencias a las obras que he citado o hallado de utilidad; sin embargo, como suele suceder, he omitido involuntariamente a algunas personas a quienes debería haber reconocido por su nombre. En consecuencia, si algún lector no encuentra su nombre donde considera que debería estar, le ruego acepte mi gratitud (y mis disculpas) en esta sección.

Agradezco especialmente a Lydia Davis por su generosidad en permitirme incluir dos de sus breves relatos en este libro, “Trying to learn” (“Trato de aprender”) y “Happiest moment” (“El momento más feliz”). Compartirlos con el público de Bryn Mawr fue uno de los mayores placeres que me brindaron las conferencias y, por lo que he sabido, también fue un placer para muchos de quienes los oyeron allí.

También desearía expresar mi gratitud a los lectores editoriales cuyos informes me permitieron mejorar la primera versión que envié, así como a quienes se ocuparon de mi manuscrito durante el proceso de publicación. A los lectores editoriales se les ofrece el anonimato; me complace que Walter Sinnott-Armstrong haya emergido por detrás del velo, de modo que me fuera posible agradecerle mencionando su nombre. Lindsay Waters, mi editora, orquestó el proceso; María Ascher realizó con gracia la corrección editorial, y Lisa Clark diseñó la inventiva y fascinante cubierta. Vaya también mi agradecimiento a Alexander O. Trotter por el índice analítico.

Por último, estoy en deuda con Henry Finder, quien leyó el manuscrito de este libro con la afectuosa y atenta inteligencia de siempre, y me ha brindado muchas sugerencias útiles para mejorarlo.

A principios de la década de 1930, el filósofo Alfred North Whitehead pronunció una serie de conferencias que luego formaron parte de su obra *Aventuras de las ideas*; en aquella misma década, *The philosophy of rethoric*, de I. A. Richards, clásico de la crítica literaria, y *Estudios sobre iconología*, de Erwin Panofsky, clásico de la teoría y la erudición en el campo de la historia del arte, también se iniciaron como Conferencias Flexner. Isaiah Berlin se basó en las notas que tomó en ocasión de las Conferencias Flexner de 1952 para elaborar su obra *Political ideas in the romantic age* (de publicación póstuma, en 2006); y *El sentido de*

un final, de Frank Kermode, otra obra monumental en el campo de los estudios literarios, surgió de sus conferencias de 1965, tituladas “The long perspective”. Bernard Flexner jamás habría anticipado –aunque lo habrá esperado, seguramente– que la iniciativa de rendir homenaje a su hermana mediante el lanzamiento de estas conferencias ligaría su apellido a algunas de las figuras más distinguidas de la erudición humanística del siglo xx.

En vista de tales antecedentes, ninguna persona sensata tendría la expectativa de mantenerse a la altura de los predecesores. En las humanidades hay verdaderos clásicos, no cabe duda, y ya he señalado que muchos conferenciantes Flexner se cuentan entre ellos, pero no quiero cometer la *hybris* de pretender convertirme en uno de ellos. El homenaje que rindo a estos grandes predecesores no consiste en tratar de sumarme a ellos sino en inspirarme en sus logros.

Prólogo

Este pequeño libro constituye un intento de relacionar los temas de la ética filosófica, mi especialidad profesional, con la obra de académicos que se desempeñan en una serie de campos del saber y con las preocupaciones de la persona común y reflexiva que trata de llevar una vida decente. En las páginas que siguen abundan los filósofos, pero también hay muchos representantes de lo que solía denominarse *ciencias morales*: psicólogos, economistas, antropólogos y sociólogos.

La relevancia que tienen las ciencias sociales para nuestra vida diaria es bastante clara: dado que lo que deberíamos hacer depende de cómo es el mundo, podemos recurrir al conocimiento oriundo de cualquier esfera para tomar nuestras decisiones cotidianas. En cuanto a los juicios específicamente morales, la incumbencia que pueda tener en ellos la investigación empírica no resulta tan clara. Sin embargo, cuando hacemos elecciones, a veces nos vemos constreñidos a partir de alguna noción, aunque sea embrionaria, de qué es una buena vida humana; ésta es una de las percepciones centrales de Aristóteles. Según el argumento que desarrollo aquí, deberíamos valernos libremente de los recursos que nos proporcionan diversas disciplinas para definir esa noción, y creo que cuando los reunimos somos fieles a una tradición de larga data. A mi parecer, en las humanidades siempre nos abocamos a iluminar el presente inspirándonos en el pasado; ésa es la única manera de hacer un futuro en el que valga la pena depositar las esperanzas.

La genealogía disciplinaria de la que parto se basa en la idea de que la “filosofía experimental” no es una novedad, sino algo tan antiguo

como el término “filosofía”. Me propongo cuestionar el cliché según el cual la filosofía ha adquirido una identidad en cierto modo más pura desde que renunció a las indagaciones que hoy pertenecen al campo de las ciencias físicas y sociales. En el segundo capítulo desarrollo un estudio sobre la psicología moral empírica, centrado en el desafío que la denominada “investigación situacionista” ha planteado a la renacida ética de la virtud. Creo que la supuesta confrontación debe contribuir a poner en evidencia qué aspectos del concepto de “virtud” son valiosos y cuáles no lo son. En el tercer capítulo someto a una consideración más amplia el lugar controvertido que ocupa la intuición en la filosofía moral y hago hincapié en la distinción entre explicaciones y razones. En el cuarto capítulo analizo la propuesta según la cual es posible que un cierto conjunto de “emociones morales” distintivas constituya un rasgo profundo de la naturaleza humana, y exploro las concordancias entre nuestras tradiciones de la reflexión moral explícita y los seres primitivos postulados en esos estudios. En el último capítulo relaciono estas indagaciones con el proyecto de la ética en su sentido clásico, más abarcador. (En las notas al pie, además de las obras citadas, el lector encontrará algunas sugerencias de lecturas adicionales y, en ocasiones, observaciones o argumentos accesorios. Este apéndice se incluye a la manera de los “extras” de un DVD; en otras palabras, no es preciso siquiera echar un vistazo de no sentir predisposición a hacerlo.)

En algún sentido, los experimentos que anuncia el título no son míos. A lo largo de los capítulos que siguen me asomo a una serie de trabajos experimentales que parecen tener alguna incidencia en la consideración de nuestro carácter moral. Lo hago como filósofo, convencido de que a nuestra disciplina le corresponde desempeñar un papel en estos debates, e interesado –lo admito– en el ángulo del filósofo más que en el del psicólogo o el economista. Aunque deseo que mi disciplina tome en cuenta las percepciones y los descubrimientos de otras disciplinas, no creo que los filósofos perdamos nuestra voz distintiva al emprender tal tarea. La filosofía debe estar abierta a lo que pueda aprender de los experimentos; no necesita establecer sus propios laboratorios.

Pero también quiero pedir al lector que considere todo el libro como una iniciativa experimental, en otro sentido. El estímulo que me llevó a escribirlo fue la invitación a las Conferencias Flexner 2005, en Bryn Mawr, que me permitió explorar –a la manera tentativa que connota la palabra “experimental”– la significación que tienen muchos trabajos que se están llevando a cabo en el presente para el desarrollo de mis propias nociones acerca de los valores que nos guían. El resultado es algo así como un informe preliminar originado en ese laboratorio de reflexión; un informe que se dirige, tal como lo solicita la comisión Flexner, a un público no especializado, es decir, a cualquiera que se ocupe de las “ciencias morales” o se interese en ellas.

1

Introducción

El foso sin agua

El estudio de la historia confirma los razonamientos
de la verdadera filosofía.

David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*

LA PARTICIÓN

Al menos desde Homero, en la tradición europea –pero seguramente en todas partes y siempre, en las sociedades con escritura o sin ella–, las comunidades se han moldeado en torno a relatos sobre el pasado, crónicas que “nos” constituyen como helenos, yorubas o estadounidenses. Ésta es una idea ya muy conocida, expresada hace más de un siglo por Ernest Renan en su ensayo “¿Qué es una nación?”. Lo que no se señala tan a menudo es que no son sólo las comunidades étnicas y nacionales las que adoptan esta práctica. Una de *mis* comunidades, la liga de filósofos occidentales, ha construido relatos que se remontan a dos milenios y medio atrás y que atribuyen a los antiguos los mismos problemas que, según afirmamos, intentamos resolver hoy en día.

“El olvido, e incluso diría que el error histórico, es un elemento esencial en la creación de una nación” –señala Renan con intenciones más provocativas– “y de ahí que el progreso de los estudios históricos sea frecuentemente un peligro para la nacionalidad.”¹ Esta sugerencia

1 “L’oubli, et je dirai même l’erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d’une nation, et c’est ainsi que le progrès des études historiques est souvent pour la nationalité un danger.” Ernest Renan,

podría aplicarse con igual facilidad a las disciplinas; en ellas también existe la posibilidad del olvido y del error histórico. Tanto en las historias de las disciplinas como en las étnicas y nacionales el ofrecimiento de un relato sobre el pasado es en parte una forma de justificar prácticas contemporáneas, y una vez que apostamos a una práctica nos dejamos seducir por la perspectiva de inventar un pasado que la sostenga. Las disciplinas se configuran en el marco de lo que Kant alguna vez denominó “el conflicto de las facultades”: la lucha entre las diversas tradiciones asociadas a diferentes departamentos académicos. En esos conflictos a menudo se ofrecen relatos incompatibles acerca de cómo llegamos al lugar en el que estamos, y si son incompatibles, uno de ellos ha de ser erróneo. Entonces podemos acordar con ambas aserciones de Renan: que tales conflictos son constitutivos (“esenciales”, como dice él) y que la verdad (el “progreso de los estudios históricos”) puede resultar amenazadora.

Suele decirse que la psicología tiene una historia breve y un pasado extenso. ¿Podríamos afirmar lo contrario de la filosofía? En las páginas que siguen me propongo invertir algunos supuestos comunes sobre la continuidad de mi disciplina. Hoy en día, de manera típica, la filosofía se define por lo que *no* es (la psicología, la física, la antropología, etc.), y si queremos que los filósofos se vinculen con mayor entusiasmo a profesionales de otras disciplinas nos servirá ver cuán contemporánea es en realidad esa concepción que las disciplinas tienen de sí mismas. Lo novedoso no es el giro experimental sino el anterior abandono de los experimentos.

Si examinamos retrospectivamente a nuestros supuestos antecesores en un intento de lograr objetividad histórica, nos asombra descubrir cuánto de lo que Renan denomina “olvido” ha requerido la cons-

“Qu’est-ce qu’une nation?” (1882), cap. 1, § 7. Véase <<http://www.bmlisieux.com/archives/nation02.htm>> (fecha de acceso: 23 de marzo de 2007 [17 de enero de 2009]). Todas las traducciones al inglés son mías, excepto que se señale lo contrario [la cita corresponde a la trad. esp.: *¿Qué es una nación?*, trad. y estudio preliminar de Rodrigo Fernández-Carvajal, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957, p. 83].

trucción de un canon filosófico. Hemos debido ignorar mucho de lo que escribieron nuestros antepasados. Platón y Aristóteles desarrollaron teorías casi fisiológicas de la naturaleza del alma y la naturaleza de la vida, que invocaban la razón y varios tipos de pasiones para explicar el comportamiento humano, y facultades más generales, compartidas por seres humanos y otros animales, para explicar, por ejemplo, el funcionamiento de los sentidos.

¿Es Descartes, cuya “filosofía mecánica” se propuso dar por tierra con el aristotelismo, nuestro verdadero antecesor? En tal caso deberíamos preguntarnos por qué la mayoría de nosotros hace una lectura tan selectiva de su obra. A fin de cuentas, gran parte de su atención se dirigía a la geometría y a la óptica, y hubo un período durante el cual el mundo académico lo reverenció principalmente como una suerte de físico matemático. (Si el lector no se dedica a la filosofía, la única referencia a Descartes que muy probablemente haya llegado a sus oídos está en el nombre de las coordenadas “cartesianas”, de las cuales este teórico fue precursor.) Descartes también dedicó tiempo y esfuerzo a la disección de vacas y otros animales; sólo más tarde se reposicionó como un teórico de la mente y el conocimiento cuyo interés primordial se vinculaba a la justificación de la creencia. En su obra *Las pasiones del alma* (1649), Descartes delibera sobre el modo en que “todos estos movimientos de los músculos, lo mismo que todos los sentidos, dependen de los nervios, que son como unas cuerdecitas o como unos tubitos que salen, todos, del cerebro, y contienen, como éste, cierto aire o viento muy sutil que se llama los ‘espíritus animales’”.² Descartes intentó resolver el tan mentado enigma filosófico canónico de la relación entre

2 René Descartes, “The passions of the soul” (1649), en *Selected philosophical writings*, trad. de J. Cottingham, R. Stoothoff y D. Murdoch, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 331 [trad. esp.: *Las pasiones del alma*, trad. del francés de Consuelo Berges, Madrid/Buenos Aires, Aguilar, 1965, p. 48]. Esta referencia al “espíritu animal” sugiere al lector moderno un elemento inmaterial, por lo que conviene recordar que Descartes toma el término de la medicina galénica y no lo usa en absoluto en tal sentido. Véase Nicolaus Steno, *Lecture on the anatomy of the brain* (1669), intr. de Gustav Scherz, Copenhagen, Nyt Nordisk Forlag, Arnold Busck, 1965, p. 155, nota 2.

el alma y el cuerpo mediante una hipótesis empírica respecto del cerebro: “Mas, examinando la cosa con gran cuidado, paréceme haber reconocido evidentemente que la parte del cuerpo en la que el alma ejerce inmediatamente sus funciones [...] [es] la más interior de sus partes, que es cierta glándula muy pequeña situada en el centro de su sustancia y [...] suspendida sobre el conducto por el cual se comunican los espíritus de sus cavidades anteriores con la de la posterior”.³ Esa glándula “muy pequeña” (la pineal, ubicada cerca del hipotálamo) no ocupa un lugar incidental en la teoría. Sin ella, Descartes no tiene manera de explicar cómo se integran funcionalmente el alma y el cuerpo.

La verdadera filosofía —escribe Robert Hooke en su *Micrografía* (1665)— estriba en

*comenzar con las Manos y los Ojos y seguir adelante por medio de la memoria, a la que debe continuar la Razón; aquí no hay que detenerse, sino que es preciso regresar a las manos y los ojos, y así, mediante un continuo pasaje de una Facultad a otra, ha de mantenerse su vida y fortaleza del mismo modo en que el cuerpo del hombre se mantiene gracias a la circulación de la sangre a través de varias partes del cuerpo, los Brazos, los Pies, los Pulmones, el Corazón y la Cabeza.*⁴

3 Descartes, “The passions of the soul”, p. 352 [*Las pasiones del alma*, p. 65]. En 1669, el anatomista y geólogo danés Nicolaus Steno (nacido Niels Stensen) refutó la aserción de Descartes con la publicación de investigaciones anatómicas según las cuales la glándula pineal, presente tanto en los animales como en el hombre, no estaba tan profusamente innervada como suponía Descartes. Además, dado que los tejidos adyacentes la sujetaban con gran firmeza, era incapaz de realizar los movimientos que le imputaba aquél. Véase Steno, *Lecture on the anatomy of the brain*, pp. 12 y ss.

4 Hooke, *Micrographia* (1665), <www.roberthooke.org.uk/micro2.htm> (fecha de acceso: 23 de marzo de 2007 [17 de enero de 2009]) [trad. esp.: *Micrografía*, prólogo, trad. y notas de Carlos Solís, Madrid, Alfaguara, 1989]; y véase Steven Shapin y Simon Schaffer, *Leviathan and the air-pump: Hobbes, Boyle and the experimental life*, Princeton, Princeton University Press, 1985, p. 38 [trad. esp.: *El leviathan y la bomba de vacío: Hobbes, Boyle y la vida experimental*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2005].

Es una imagen encantadora, pero el autor no hace más que describir lo que considera la base de cualquier aprendizaje sólido. El término “filosofía” se ceñía a los contornos curriculares de la universidad medieval, donde constituía una designación general del conocimiento sistemático típicamente subdividido en saber natural, moral y metafísico (este último –a la manera escolástica– se limitaba en gran medida a las tipologías de la sustancia y los accidentes, la forma y la materia).

No quisiera exagerar el argumento; en el pensamiento anterior al ascenso disciplinar de la filosofía moderna es posible trazar cómodas distinciones –por ejemplo, entre la razón y la experiencia, la especulación y el experimento– que parecen absolutamente afines a nuestra manera de organizar el conocimiento. Cuando Thomas Hobbes negó que la investigación sobre la bomba de aire de Robert Boyle mereciera el nombre de “filosofía”, uno de los elementos que incluyó en su argumentación fue la superioridad intrínseca de los descubrimientos demostrativos (*à la* Euclides) con respecto a los experimentales; pero otro de los elementos fue el hecho de que la bomba tuviera fugas.⁵ Descartes nos da esperanza cuando se refiere a la “filosofía primera”; es célebre aquella aserción según la cual “toda la filosofía es como un árbol, en que la raíz es la metafísica, el tronco es la física y las ramas que salen de este tronco son las otras ciencias, que se reducen a tres principales, a saber: la medicina, la mecánica y la moral”.⁶ Sin embargo, incluso en este pasaje advertimos que la taxonomía cartesiana se dife-

5 Véase Thomas Hobbes, “Physical dialogue” (1661), trad. al inglés de Simon Schaffer, en Shapin y Schaffer, *Leviathan and the air-pump*, pp. 354-391.

6 Pero luego agrega: “No recogemos el fruto de las raíces ni del tronco, sino sólo de las extremidades de sus ramas”. René Descartes, “Lettre-Préface de l’édition française des *Principes* (1647), <www.ac-nice.fr/philo/textes/Descartes-LettrePreface.htm> (fecha de acceso: 23 de marzo de 2007) [17 de enero de 2009, traducción propia del francés (N. de la T.)].

“Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale [...]. Or, comme ce n’est pas des racines ni du tronc des arbres qu’on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches [...]”

rencia bastante de la nuestra; la ética, que para nosotros es una división de la filosofía, es para él una disciplina práctica que se desarrolla a la par de la medicina. En los comienzos de su obra sobre la filosofía experimental (*Observations upon experimental philosophy*), de 1668, Margaret Cavendish nos dice que “la parte experimental de la filosofía” no ha de “preferirse a la especulativa” porque “la mayoría de los experimentos surgen del pensamiento especulativo, de modo que el artista o el mecánico no es sino un servidor del estudiante”.⁷ Aun así, resulta significativo que en aquella época casi no hubiera pensadores que se limitaran al campo de la abstracción sin mácula. En los capítulos finales de su libro, Cavendish ofrece opiniones sobre la petrificación de la madera y la posibilidad de que los caracoles tengan sangre; las indagaciones de John Locke acerca del origen de las ideas incluyen la consideración de hechos relacionados con los salvajes y los niños.

Ya en el siglo XVIII, el creciente prestigio de la experimentación se hacía visible en todas partes. El enciclopedista Jean D’Alembert elogió a Locke por haber reducido la metafísica a lo que ésta debía ser: “la physique expérimentale de l’âme”, es decir, “la ciencia experimental del alma”.⁸ Y Hume publicó su gran *Tratado de la naturaleza humana* con un subtítulo que no recordamos con la debida frecuencia: *Ensayo para introducir el método experimental de razonamiento en los asuntos morales*. Lo que quiero poner de relieve aquí no es sólo que los filósofos canónicos pertenecen tanto a la historia de lo que hoy llamamos

7 Margaret Cavendish, *Observations upon experimental philosophy* (1668), ed. de Eileen O’Neil, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 44-49.

8 La quinta edición del *Dictionnaire de l’Académie Française* (1798) define *âme* (“alma” o “espíritu”) como “Ce qui est le principe de la vie dans tous les êtres vivans” (“Aquello que es el principio de la vida en todos los seres vivos”). La *physique* (“física” o, en el sentido del siglo XVIII, “ciencia”) se define como “Science qui a pour objet les choses naturelles” (“Ciencia que tiene por objeto las cosas naturales”). Éste es uno de los numerosos diccionarios franceses antiguos que están disponibles en la página Web del Project for American and French Research on the Treasury of the French Language (ARTFL) *Dictionnaires d’autrefois*: <portail.atilf.fr/dictionnaires/onelook.htm> (fecha de acceso: 23 de marzo de 2007 [17 de enero de 2009]).

“psicología” como a la línea genealógica de la filosofía, sino también que sus aserciones “metafísicas” y psicológicas, por mucho que nos empeñemos en distinguirlas, guardan una profunda interdependencia. Su calidad de ancestros de ambas disciplinas modernas se refleja en el hecho de que muchas de sus aserciones sobre la mente –incluidas las que *sí* se consideran relevantes para la filosofía actual– se fundan en la observación empírica, aunque no tan a menudo en experimentos. Dependen de relatos sobre acciones reales de personas reales, de aserciones sobre la humanidad real. La *Historia de Inglaterra* de Hume –cinco volúmenes de información empírica organizada con gran elegancia– se considera con acierto una expresión de ideas sobre la moral, la política y la psicología. Hume la ve como una extensión del proyecto de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, donde, en una nota al pie, identifica y rebate una tendencia emergente:

Nada es más útil a los escritores, aun para aquellos que escriben sobre temas *morales, políticos o físicos*, que distinguir entre la *razón* y la *experiencia*, y suponer que estas clases de argumentación son enteramente diferentes. Las primeras son consideradas como meros resultados de nuestras facultades intelectuales, las cuales, al considerar *a priori* la naturaleza de las cosas [...] establecen principios particulares de ciencia y filosofía. Las últimas se suponen derivadas enteramente de los sentidos y la observación, por medio de los cuales aprendemos qué es lo que ha resultado realmente de la operación de objetos particulares [...]. Pero, a pesar de que esta distinción sea universalmente aceptada, tanto en los momentos de la vida activa como en los de la vida especulativa, no tendré escrúpulo en pronunciar que eso es en el fondo erróneo, o por lo menos superficial [...]. [L]a experiencia es, en última instancia, el fundamento último de nuestra inferencia y conclusión.⁹

9 David Hume, *An enquiry concerning human understanding*, ed. de L. A. Selby-Bigge, 2ª ed., Oxford, Clarendon, 1902, pp. 43-44 [trad. esp.: *Investigación sobre el entendimiento humano*, trad. de Francisco Romero, Buenos Aires, Losada, 1939, pp. 85-87]. Si bien esta edición inglesa es la canónica, en ella se

Se ha argumentado que las indagaciones epistemológicas de Thomas Reid y de Immanuel Kant auguran la concepción moderna de la disciplina.¹⁰ Sin embargo, el propio Reid era categórico en su desconfianza

incluye erróneamente la palabra *useful* [“útil”] en lugar de *usual* [“usual”] en la primera línea citada; compárese con *The philosophical works of David Hume: Including all the essays, and exhibiting the more important alterations and corrections in the successive editions by the author*, Edimburgo, Adam Black y William Tait, 1826, vol. 4, pp. 53-54 [N. de la T.: El autor cita el pasaje que contiene la palabra *usual* (“usual”), pero en español se reproduce la cita tal como aparece en la traducción de F. Romero, que se ha tomado de la versión inglesa con la palabra *useful* (“útil”). La traducción de esa primera oración tal como aparece en la versión original del presente libro es la siguiente: “Nada es más usual que el hecho de que los escritores, incluso los que escriben sobre temas *morales*, *políticos* o *físicos*, distinguan entre la *razón* y la *experiencia*, y supongan que estas clases de argumentación difieren por completo entre sí”.] Hume no era un entusiasta puro del giro mecánico. En su *History of England* escribe lo siguiente sobre la fundación de la Royal Society: “Durante este periodo florecieron un Boyle y un Newton, hombres que avanzaban con pasos cautelosos, y en consecuencia más seguros, por la única ruta que conduce a la auténtica filosofía”. Pero casi de inmediato agrega esta advertencia: “Boyle era firme partidario de la filosofía mecánica, una teoría que, mediante el descubrimiento de algunos de los secretos de la naturaleza y permitiéndonos imaginar el resto, es tan grata a la vanidad y curiosidad naturales de los hombres”. David Hume, *The history of England, from the invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, prólogo de William B. Todd, 6 vols., Indianapolis, Liberty Fund, 1983, vol. 6, cap. 71, <oll.libertyfund.org/ToC/0011-05.php> (fecha de acceso: 23 de marzo de 2007). (Cabe señalar, de paso, que la sección final de este último capítulo consiste en un maravilloso análisis de los “comportamientos, artes y ciencias” en el periodo de los Estuardo, desde la Restauración de 1660 hasta la Gloriosa Revolución de 1688, que llevó al trono a Guillermo de Orange. Los comentarios de Hume sobre la Royal Society se continúan con una queja contra el tenor general que ha adquirido la literatura del periodo: “La mayoría de los autores célebres de esta época siguen siendo monumentos al genio, pervertidos por la indecencia y el mal gusto”. La historia de Hume siempre involucra el análisis moral.) Véase también Michael Barfoot, “Hume and the culture of science in the early eighteenth Century”, en M. A. Stewart (ed.), *Studies in the philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 1990, pp. 151-190.

¹⁰ Cabe destacar que este argumento fue propuesto por el eminente intelectual e historiador Knud Haakonssen, según quien Reid y Kant han “moldeado el

de la mera conjetura. Todo descubrimiento verdadero —decía— se logra mediante “la observación paciente, la experimentación precisa o las conclusiones extraídas mediante un razonamiento estricto a partir de la observación y los experimentos, y tales descubrimientos suelen refutar, y no confirmar, las teorías e hipótesis que habían forjado hombres ingeniosos”.¹¹

paradigma epistemológico de la historia de la filosofía moderna temprana, que ha dominado la materia desde el momento en que se publicaron sus obras. En otras palabras, nuestra noción de la historia de la filosofía posrenacentista no es sino el resultado de un episodio particular de esa historia”. Knud Haakonssen, “The idea of early modern philosophy”, en Jerry Schneewind (ed.), *Teaching new histories of philosophy*, Princeton, University Center for Human Values, 2004, p. 108. Haakonssen, quien ha editado recientemente una historia de la filosofía dieciochesca, manifiesta un seductor escepticismo respecto de que la filosofía del siglo XVIII haya existido como tal: una vez que se hace a un lado el proyecto de la reconstrucción racional, “no resulta claro en qué sentido es posible identificar un canon filosófico”, escribe el autor con moderación. “Los asuntos que se consideran ‘filosóficos’ en nuestras historias de la filosofía, tales como la adecuación epistémica de las ideas o la sanción normativa de la obligación, se han seleccionado de estos contextos”, los contextos de la taxonomía y la explicación que la filosofía moral compartía con la filosofía natural. “No resulta claro en absoluto en qué sentido puede decirse que entendemos estas selecciones escindidas de su marco explicativo, pero no cabe duda de que hemos excluido una parte muy significativa de lo que era la filosofía para nuestros antecesores. Tampoco cabe duda de que éstos no disponían de un espacio para las subdisciplinas de la epistemología y la metaética [...]. Gran parte de la filosofía moral era tan descriptiva y explicativa en sus intenciones como la filosofía natural, y su modo básico de argumentación justificativa era a menudo el mismo en ambas ramas: teleológico y, en líneas generales, providencial” (*ibid.*, pp. 99, 110-111).

¹¹ Thomas Reid, *Essays on the intellectual powers of man*, i.iii, “Of Hypothesis”, en *The works of Thomas Reid*, Nueva York, N. Bangs y T. Mason para la Iglesia Episcopal Metodista, J. y J. Harper, Printers, 1822, vol. 1, pp. 367-368. Y la textura del estilo argumentativo de Reid combina la intuición del sentido común (el hambre incluye “una sensación de desasosiego y un deseo de comer”; *The works of Thomas Reid*, vol. 3, p. 82) con resultados experimentales. “El hecho de que veamos un objeto en la dirección particular en que lo vemos”, escribe en su *Inquiry into the human mind*, se debe “a una

El hecho de que Kant, a quien debemos la distinción entre juicios analíticos y sintéticos, haya trabajado afanosamente a ambos lados de la supuesta línea divisoria no es en absoluto un acontecimiento anómalo desde el punto de vista histórico. El fundador de la “filosofía crítica” elaboró teorías sobre los vientos y sobre la rotación de la Tierra, y ofreció consejos sobre la formación de los jóvenes (“los juegos de pelota se cuentan entre los mejores para los niños”); el autor de *Crítica de la razón pura* también fue el autor de *Sobre los volcanes de la Luna*.¹² Kant tenía recursos para establecer una partición conceptual entre los campos que hoy consideramos filosofía y psicología, pero no para imaginar una partición vocacional.

Uno de los artificios propios de la impactante modernidad que caracteriza a la filosofía –casi podría decirse que es demasiado obvio para señalarlo– son las designaciones compuestas que los libros de referencia del siglo xx aplican a los filósofos de siglos anteriores: éste

ley de la naturaleza mediante la cual vemos un objeto en dirección de la línea recta que va desde la imagen del objeto formada en la retina hasta el centro del ojo”. Pero Reid no pretende que nos limitemos a creer su palabra. “Los datos fácticos en que baso esta inducción fueron tomados de algunos experimentos curiosos de Scheiner, incluidos en su *Fundament. Optic.*, citados por el Dr. Porterfield y confirmados por su experiencia”, continúa. “Yo también he repetido estos experimentos y comprobado los resultados.” Aquí, Reid señala que la evidencia se ha validado por partida triple. Thomas Reid, *Inquiry into the human mind*, en *The works of Thomas Reid*, vol. 1, p. 243. A este último pasaje sigue una descripción detallada de cuatro experimentos que involucran la visión a través de un agujero de alfiler.

12 *Kant on education*, trad. al inglés de Annette Churton (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1960), p. 61. “Über die Vulkane im Monde” (Sobre los volcanes de la Luna) está en el vol. 8 de *Akademieausgabe von Kants Gesammelten Werken*, <www.ikp.uni-bonn.de/kant/aa08/067.html>, pp. 67-76> (fecha de acceso: 23 de marzo de 2007).

Para los historiadores de la psicología, Hume y Kant son figuras importantes, y algunos sostienen que el contraste entre las tradiciones humeana y kantiana en la psicología científica continúa hasta la fecha: por un lado, el campo de la psicología experimental guiada por las mediciones; por el otro, los esquemas de la ciencia cognitiva. Véase Daniel N. Robinson, *An intellectual history of psychology*, 3ª ed., Madison, University of Wisconsin Press, 1995, pp. 225-226.

era filósofo y matemático; aquél, filósofo y literato; el otro, filósofo y economista político. La conjunción expansiva pone en evidencia la actual reducción disciplinar. A fin de rastrear las antiguas fronteras conviene prestar especial atención a los libros que se autodenominan “historia de la filosofía”, porque, tal como habría esperado Renan, esas narraciones son las que trazan los contornos de la disciplina. En tal sentido, la historia de la filosofía es la historia de sus historias. La *Historia philosophiae* de Thomas Stanley (sus cuatro volúmenes, publicados en las décadas de 1650 y 1660, “incluyen a aquellos a quienes les fuera conferido el atributo de Sabios”) se centra de lleno en las figuras “bárbaras” y clásicas; la *Historica critica philosophiae* de Jacob Brucker, escrita en la década de 1740, incluye en su estudio de los filósofos modernos la filosofía natural de Copérnico, Kepler, Galileo, Newton, etc. Las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* de Hegel (publicadas en 1832, un año después de su muerte) contienen la distinción, hoy común, entre racionalismo y empirismo, pero sitúan a Locke junto a Descartes en el primer bando. Y si bien Hegel reprendió a Newton por su máxima “Físicos, guárdense de los metafísicos”, lo hizo en parte porque creía que ello conducía a la mala ciencia:

Al considerar así las cosas, Newton derivó sus conclusiones de sus experiencias; y en la física y la teoría de la visión en colores hizo malas observaciones y sacó peores conclusiones [...]. Una experiencia tan desafortunada se contradice a sí misma a través de la naturaleza, porque la naturaleza es más excelente de lo que indican las apariencias en esta experiencia mísera: tanto la naturaleza en sí como la experiencia, cuando se la lleva un poco más lejos, la contradicen. Por consiguiente, de todos los espléndidos descubrimientos ópticos de Newton no queda ahora ninguno excepto uno: la división de la luz en siete colores.¹³

13 W. F. Hegel, *Lectures on the history of philosophy*, vol. 3: *Medieval and modern philosophy*, trad. al inglés de E. S. Haldane y Frances H. Simpson, Lincoln, University of Nebraska Press, 1995, pp. 323-324 [trad. esp.: G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, Fondo de Cultura