

<http://doi.org/10.21555/top.v0i58.1094>

The Species that We Are

Thomas Reid as a Forerunner of Gene-Culture Coevolution

La especie que somos

Thomas Reid como precursor de la coevolución genocultural

José Hernández Prado

Departamento de Sociología,
Universidad Autónoma Metropolitana,
Unidad Azcapotzalco
México

johprado@prodigy.net.mx

<http://orcid.org/0000-0003-0241-8286>

Recibido: 17 - 09 - 2018.

Aceptado: 27 - 11 - 2018.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

The Scottish philosopher of Enlightenment Thomas Reid (1710-1796) outlined a rich and complete notion of human nature which concluded that this is quite especial. Although it was possible that this nature had evolved in a biological and psychological way, being so peculiar, its evolution could have taken place in an especial way as well; one which plausibly propitiated the gene-culture coevolution so vindicated by contemporary researchers of human nature. Reid is, by all means, a definite forerunner of theories about such coevolution.

Key words: Gene-culture Coevolution; Human Nature; Thomas Reid; Powers of the Human Mind; Principles of Action.

Resumen

El filósofo ilustrado escocés Thomas Reid (1710-1796) delineó una concepción muy rica y completa de la naturaleza humana, para concluir que ésta es muy especial. Si bien pudo haberse llegado a esta naturaleza por mera evolución biológica y psicológica, al ser ella tan especial, no cabe duda de que su evolución también habría continuado de manera muy peculiar; un modo que plausiblemente daría lugar a la coevolución genocultural tan reivindicada por los estudiosos actuales de la naturaleza humana. Reid es, por consiguiente, un claro precursor de las teorías en torno a dicha coevolución.

Palabras clave: coevolución genocultural; naturaleza humana; Thomas Reid; capacidades mentales; principios de la acción humana.

1. El giro coevolucionista, las ciencias sociohumanas y la naturaleza humana¹

Las ciencias sociales de principios del siglo XXI se hallan experimentado un nuevo “giro” diferente a los denominados y reconocidos “giro lingüístico”, “giro hermenéutico” y hasta “giro afectivo”. Se trata del *giro evolucionista* o más concretamente, del *giro coevolucionista genocultural* que está transformando dichas ciencias sociales en *ciencias sociohumanas*. Este giro redefine hoy a las habituales “ciencias sociales” como ciencias no únicamente humanas, sino además como biológicas y naturales, puesto que con él se ha reconocido que numerosos seres animados, estudiados por diversas ramas de la biología, también tienen una compleja vida social y que la mente, la inteligencia y la sensibilidad no son exclusivamente humanas.

Muchos animales cuentan con capacidades mentales que no son nada simples y por ello la psicología tampoco debiera entenderse como exclusivamente humana, sino como una disciplina más general e inclusive animal que, por consiguiente, está con toda probabilidad asociada a los fenómenos biológicos en mayor medida de lo que se pensaba anteriormente, cuando la ciencia que estudia tales fenómenos mentales –la psicología o ciencia psicológica– se desarrolló como una ciencia puramente humana, muy emparentada con las llamadas ciencias sociales, que de manera habitual han sido pensadas, asimismo, como ciencias exclusivamente humanas. Hoy las tradicionales ciencias sociales –la sociología, la economía, la politología, etcétera– pueden y deben comprenderse en cuanto cabales *ciencias sociohumanas* y a las ciencias humanas en general –es decir, a la psicología específicamente humana y a todas las llamadas, con anterioridad, “ciencias sociales”– es ya imposible desvincularlas de la biología y del resto de las ciencias naturales, como la física nuclear o la astrofísica, o bien la química inorgánica y orgánica.

El “cuadro completo” –*the Big Picture*– que hoy en día nos ofrece el conjunto de las ciencias y la llamada *consiliencia* –*consilience*– o *coherencia* del saber científico universal –desde la cosmología hasta las diversas

¹ Este autor agradece a dos competentes dictaminadores anónimos sus atinadas recomendaciones para mejorar el artículo.

ciencias sociohumanas–, son propuestas que se abren un muy ancho camino en la actualidad. Y una consecuencia de este acontecimiento es el auge de las llamadas *neurociencias*, la neurobiología principalmente humana y la denominada *psicología evolutiva*.

El biólogo –originalmente mirmecólogo o estudioso de las hormigas y posteriormente sociobiólogo– Edward O. Wilson ha escrito con amplitud acerca de esta *consiliencia* (Wilson, 1998 y 2000) y el astrofísico Sean Carroll expuso recientemente su visión del “cuadro completo” o la *Big Picture* (Carroll, 2016) que nos presentan las ciencias contemporáneas. Pero esta consiliencia y dicho cuadro completo reivindican actualmente una *naturaleza humana* que también y muy en particular han defendido el propio Wilson y el psicólogo y lingüista evolutivo canadiense-norteamericano, Steven Pinker (Wilson, 1978 y 2004 y 2012 y Pinker, 2002).

Esta naturaleza humana viene a ser la forma de ser o la consistencia, en principio biológica, pero también modelable y modelada por la cultura de la que somos capaces los seres humanos, a la que se ha llegado *por evolución*, a fin de que pueda perfilarse una especie animal particular al lado de muchas otras, que ostenta la peculiar característica de que ella no sólo ha experimentado una evolución psicobiológica, sino además una muy claramente cultural. Nuestra especie animal humana –llamada *Homo sapiens sapiens*– ha sufrido una genuina *coevolución genocultural* reivindicada con entusiasmo y estudiada por Wilson, aunque también por los antropólogos sociales Peter J. Richerson y Robert Boyd (Wilson, 2012 y Richerson y Boyd, 2005) o por el historiador que hoy goza de tanta fama mundial, Yuval Noah Harari (Harari, 2015).

Dicha naturaleza humana no siempre fue reivindicada por el saber científico universal. Durante varios siglos recientes tuvo lugar una muy clara *negación de la naturaleza humana* –como reza el subtítulo del libro de Pinker del año 2002–, en virtud de la firme creencia, gestada y desarrollada especialmente durante los siglos XIX y XX, de que todo lo humano es, en rigor, cultural; y como todo lo cultural es, desde luego, social, cobrarían forma unas ciencias humanas radicalmente distintas de las ciencias naturales y unas muy aceptadas ciencias sociales que debían ser únicamente ciencias humanas.

En las décadas finales del siglo XIX los filósofos alemanes Wilhelm Dilthey y Heinrich Rickert, por ejemplo, hablaron con gran convicción y naturalidad acerca de unas *ciencias del espíritu* diferentes de las *ciencias de la naturaleza* (Dilthey, 1978) y de unas *ciencias naturales* y otras *culturales*

(Rickert, 1965). Ello pudo ocurrir porque a partir del siglo XVIII habría autores, asimismo y sobre todo alemanes –reconocidos como los mejores representantes de una *contrailustración*–, que insistirían en que la humanidad está fragmentada en culturas y sociedades extremadamente diferenciadas, que inclusive pueden llegar a no entenderse y a combatirse de un modo natural entre sí y que plantean concepciones esencialmente divergentes de la supuesta *naturaleza humana*. Dos nombres muy importantes entre esos autores fueron los de Johann Gottfried Herder y Johann Georg Hamann (Pinker, 2011, pp. 184-188 y 2018, pp. 29-34), quienes cultivaron y argumentaron las ideas que han sido calificadas como *antiilustradas*, que más tarde darían lugar a propuestas como las de Dilthey y Rickert.

La gran tendencia culturalista dejó una huella muy honda en la naciente sociología clásica alemana de finales del siglo XIX y principios del XX, en autores como Georg Simmel y Max Weber. En opinión de estos sociólogos (Simmel, 2014, p. 100 y Weber, 1978, p. 65), la disciplina que ellos cultivaban era una clara *ciencia cultural*, diferenciable con nitidez de las ciencias naturales, mismas que componían un área del conocimiento completamente distinta –tanto por su objeto de estudio, como por los métodos que practicaba cada tipo de ciencia. La muy culturalista sociología clásica alemana resultó ser determinante para que se configurara aquello que Steven Pinker llamó en su libro de 2002 la *ciencia social estándar*, misma que se nutriría no solamente de dicho culturalismo alemán, sino también de la tradición intelectual de la antropología cultural y social, alentada por autores como el francés y también sociólogo Émile Durkheim y su sobrino Marcel Mauss, o por los antropólogos anglosajones Franz Boas, Alfred Kroeber, Robert Lowie, Margaret Mead, Clifford Geertz y muchos más (Pinker, 2002, pp. 14-29). Este culturalismo –distinto del alemán– encontró sus raíces en el empirismo idealista dieciochesco de George Berkeley, para el que “ser es ser percibido” y sólo existe aquello que se comprende de cualquier manera en particular –en forma tal que “el mundo es como lo entendemos”–, así como en la tradición espiritualista francesa –desde Víctor Cousin hasta Émile Boutroux y Henri Bergson–, para la que son aceptables diversas esferas de la existencia –comenzando por la espiritual–, aparte de las de la materia inerte o viva, que son, sobre todo, las esferas de “lo psicológico” y de “lo social”, específicamente humanos.

Pero la *ciencia social estándar* se nutriría además de desarrollos ocurridos en la ciencia económica, no solamente en la también alemana Escuela Histórica de Economía que alentaron Wilhelm Roscher y Gustav Schmoller –muy influidos por la contrailustración y el culturalismo germánicos–, sino además en la tradición marxista de los siglos XIX y XX, debido a que los seguidores de Karl Marx asumieron las lapidarias palabras del filósofo en la sexta de sus célebres *Tesis sobre Feuerbach*, de 1845 –divulgadas por Friedrich Engels en 1888–, conforme a las cuales “la esencia humana no es algo abstracto (e) inherente a cada individuo. Es, en realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (Marx, 1976, p. 9), Es decir, los seres humanos somos esencialmente diferentes de sociedad en sociedad, de época en época, de cultura en cultura o de “modo de producción” en “modo de producción social”. No es aceptable la realidad de una naturaleza humana, sino tan sólo la de múltiples formas sociohistóricas de existencia que tenemos los propios seres humanos, gracias a que dichas formas son modeladas por diferentes condiciones estructurales de carácter social.

La *ciencia social estándar*, por lo tanto, más que un producto del pensamiento ilustrado que tanto impulsara a la ciencia en general desde el siglo XVIII –pensamiento que sirvió de inspiración inicial para las llamadas “ciencias sociales”– resultó ser un efecto peculiar de las propuestas del pensamiento contra o antiilustrado, como ha querido demostrarlo Pinker en el último de sus libros (2018, pp. 29-35). Es obligado rescatar entonces, de acuerdo con Steven Pinker, al pensamiento de la Ilustración para poder “poner a tono” a este pensamiento con las actuales ciencias sociohumanas, muy en particular con respecto al tema de la *naturaleza humana*.

Los grandes ilustrados del Siglo de las Luces aceptaron efectivamente una naturaleza humana, no obstante que en algunas de sus investigaciones llegaron a considerar la tesis de que bajo el concepto de esa naturaleza podían incluirse elementos *artificiales* o creados por los seres humanos mismos y no solamente elementos *naturales*, conformadores exclusivos de aquella naturaleza. Este fue claramente el caso de David Hume y de su *Tratado de la naturaleza humana*, de 1739 y 1740 (Hume, 1978 y 1982).

Con respecto al tema de la naturaleza humana, Pinker no ha privilegiado el análisis de ningún ilustrado en particular. Ha recurrido sobre todo a Immanuel Kant (Pinker, 2018, pp. 7-10), quien junto con otros ilustrados, como el propio David Hume o como Adam Smith,

Francis Hutcheson, John Locke, Nicolas de Condorcet, Giambattista Vico o Thomas Jefferson, examinaron la naturaleza humana para anticiparse a las tesis contemporáneas en torno a aquella naturaleza; tesis desarrolladas por una contemporánea y versátil ciencia sociohumana que ha experimentado la muy sana influencia del giro coevolucionista genocultural y que ha dado lugar a las propuestas anteriormente mencionadas de Edward Wilson, Richerson y Boyd, Michael Tomasello (Tomasello, 2014), Harari y el propio Pinker, así como a toda una larga serie de autores que hoy cultivan a las llamadas neurociencias y a la psicología evolutiva.

2. Thomas Reid como estudioso de la naturaleza humana

Sin duda filósofos ilustrados tan prestigiados como Kant, Hume o Smith hicieron enormes contribuciones a la teoría ilustrada de la naturaleza humana o a la “ciencia del hombre”, como se le llamaba en el siglo XVIII a aquella teoría o conjunto de estudios. El aludido *Tratado de la naturaleza humana*, de David Hume; obras capitales de Kant como sus tres grandes Críticas, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, o bien sus ensayos de filosofía de la historia –por ejemplo, *La paz perpetua* o *Qué es la Ilustración*–, así como la hoy muy revalorada *Teoría de los sentimientos morales*, de Adam Smith, son ejemplos muy claros de la teoría de la naturaleza humana o “ciencia del hombre” y marcan una dirección intelectual que sin duda se quedó trunca por efecto del gran éxito de las ideas contrailustradas y de su producto ulterior, la *ciencia social estándar*.

Existe sin embargo, un muy valioso trabajo de elucidación de la naturaleza humana en la obra del ilustrado escocés Thomas Reid (1710-1796), el amable filósofo reivindicador del sentido común humano o de la humanidad, llamado desde el siglo XIX “el Kant escocés” (Broadie, 2009, p. 293). Las tres obras fundamentales de este autor, que son *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, de 1764; *Essays on the Intellectual Powers of Man*, de 1785 y *Essays on the Active Powers of Man*, de 1788 –las dos últimas concebidas originalmente como un solo libro que, según Reid lo expresara en una carta de 1784 a su amigo James Gregory, pensó en llamar “Essays on the Powers of the Human Mind” (Reid, 2002b, p. 166), si bien al final lo publicó en dos volúmenes con diferente título–, significan una de las contribuciones más maduras que hizo la Ilustración al tema de la “ciencia del hombre”.

Y es que Reid se asumió siempre como un cultivador no de la *filosofía natural* o de la *naturaleza* –como de manera portentosa y por ejemplo, lo había sido su venerado Isaac Newton–, sino, en contraste, de la *filosofía de la mente*. En el Prefacio a sus ensayos de 1785 (Reid, 2002a, pp. 11-15), escribiría que el conocimiento humano puede reducirse a dos títulos principales, según ese conocimiento apunte al cuerpo o a la mente, a las cosas materiales o a las intelectuales. Al sistema de los cuerpos en el universo, del que se conoce tan sólo una pequeña parte, es posible llamarlo el *mundo material*, mientras que al sistema completo de las mentes, desde el Creador hasta la más pequeña de sus criaturas dotadas de algún tipo de pensamiento, puede denominarse *mundo intelectual*. Estos son los dos grandes “reinos de la naturaleza” de los que los humanos nos percatamos y hay dos grandes ramas de la filosofía referidas a cada uno de dichos ámbitos. Las propiedades de los cuerpos y las leyes del “sistema material” son los objetos de la *filosofía natural* y la rama que trata de la naturaleza y las operaciones de las mentes, sostenía Reid, conforman lo que algunos han llamado “pneumatología” o *filosofía de la mente*: el conocimiento y la ciencia de la mente humana, la divina e, inclusive, la animal.

De un modo muy interesante apuntaba Reid en su Prefacio de 1785 que no es posible decir cuánta variedad de mentes o de seres pensantes haya en el universo. Los seres humanos vivimos en una pequeña esquina del cosmos. El globo que habitamos es tan sólo uno de los siete planetas –es decir, todos menos Neptuno y Plutón, pues la existencia de Neptuno fue confirmada en 1846 y la de Plutón, hoy considerado un planetaide, hasta 1930. Se ignora todavía qué especies de seres habitan los demás planetas de nuestro sistema solar o los de otros sistemas que existan en el universo, afirmaba Reid. Se conocen con precisión el orden y las distancias de los planetas vecinos, pero no lo que exista en ellos y cuáles sean la naturaleza y las capacidades de sus respectivos habitantes.

De un modo menos especulativo, sentenciaba Reid en dicho Prefacio que cada ser humano es consciente de un principio pensante o de una mente en sí mismo y tiene suficiente evidencia de un principio similar en el resto de los humanos. Las acciones de los animales muestran que ellos también tienen un principio pensante, aunque de naturaleza inferior al humano. Y todas las cosas que nos rodean nos convencen, concluía Reid, acerca de la existencia de una mente suprema, la del Creador y Gobernador del universo. Éstas son, pues, todas las mentes de las que la

razón es capaz de darnos algún conocimiento: la mente divina, la mente humana y la mente animal.

Remataba Thomas Reid las consideraciones de este Prefacio a sus *Ensayos sobre las capacidades intelectuales del hombre*, destacando que hace 200 años –es decir, hacia el siglo XVI–, las opiniones de los seres humanos en materia de filosofía natural eran tan variadas y contradictorias, como ahora lo eran con respecto a las capacidades mentales. Galileo, Torricelli, Kepler, Bacon y Newton habían sido disuadidos en su tiempo de arrojar luz sobre el sistema de la materia, como ahora sucedía con otros autores en referencia al intelectual. Si ellos hubieran sido derrotados por esos prejuicios, jamás se hubiera cosechado el beneficio de sus enormes descubrimientos, los cuales “honran a la naturaleza humana” –“which do honour to human nature”.

Hay un orden natural en el progreso de las ciencias y también buenas razones para pensar que la filosofía de los cuerpos debe ser la “hermana mayor” de la de la mente, así como de más rápido crecimiento, si bien ésta última también habrá de llegar a la madurez. En los últimos tiempos, Descartes trazó la ruta que siguieron Malebranche, Locke, Berkeley, Claude Buffier, Hutcheson, Hume y Henry Home, Lord Kames, quienes se esforzaron por hacer descubrimientos en el campo de la filosofía de la mente y no trabajaron en vano. No debemos desesperar del genio humano, escribió Reid, y más bien esperar a que, en su debido tiempo, produzca un convincente sistema de las capacidades y operaciones de la mente que no sea menos cierto que el de la óptica o la astronomía.

Posteriormente, en la breve Introducción a sus *Ensayos sobre las capacidades activas del hombre*, de 1788 (Reid, 2010, pp. 5-6), Reid volvería a presentarse como un estudioso de la filosofía de la mente agregando a lo dicho en 1785 que la división de las facultades de la mente humana entre entendimiento (*understanding*) y voluntad (*will*) era muy antigua y había sido generalmente aceptada. El primero comprende todas nuestras capacidades *especulativas* y la segunda, nuestras capacidades *activas*. La intención de nuestro Creador parece haber sido que el ser humano fuera uno activo y no solamente especulativo. Con tal propósito, se le dieron ciertas capacidades para actuar, conforme a su rango y su lugar en la Creación. Nos corresponde a los humanos manejar estas *capacidades activas*, proponiéndonos los mejores fines y desarrollando el sistema de conducta que resulte más adecuado, ejecutado con todo celo e industria.

Toda cosa que sea virtuosa y digna de encomio debiera radicar en el uso correcto de nuestras capacidades y toda cosa viciosa y condenable

–*blameable*–, en un mal uso de ellas. El conocimiento deriva su valor del hecho de que mejora nuestras capacidades y nos dirige en la aplicación de éstas. El honor, la dignidad y la valía de los seres humanos consiste en el buen uso de las capacidades activas que nos corresponden. Toda depravación no es sino abuso y perversión de ellas.

No solamente nos distinguimos de “las bestias” por nuestras capacidades intelectuales, sino también por nuestras capacidades activas. Los instintos, apetitos y pasiones de los animales (*the brutes*) los estimulan a realizar diversas acciones, pero ellos no dan muestras de poder gobernarse a sí mismos; en rigor, es la propia Naturaleza quien dirige a los animales y norma su conducta. No podemos culparlos a ellos por hacer aquello que hagan. Pueden ser adiestrados mediante la disciplina, pero son incapaces de gobernarse a sí mismos mediante leyes cabales. No existe evidencia alguna de que tengan concepción alguna de la ley, ni de su obligación hacia ella. El ser humano, en cambio, es capaz de actuar por motivos de más alta naturaleza. Él percibe la dignidad y el valor de ciertos cursos de conducta y todo lo bajo y ruin. En los animales, por el contrario, es imposible descubrir este curso particular de acción.

Y ya que las capacidades activas del ser humano son tan importantes en su constitución y lo distinguen tan claramente de las bestias, estas capacidades son igualmente objeto pertinente de “disquisiciones filosóficas”, al igual que las capacidades intelectuales. El justo conocimiento de nuestras capacidades activas e intelectuales pudiera ayudarnos en el ejercicio de ellas. Todo ser humano debe reconocer que actuar apropiadamente es incluso más valioso que razonar de un modo acucioso. De esta manera redondeaba Reid los alcances de la filosofía de la mente, como un estudio de la naturaleza humana y concluía que la parte activa de dicha mente es de hecho más valiosa e importante que la parte intelectual o especulativa.

Pero ¿por qué se interesó Thomas Reid en la filosofía de la mente, más que en la filosofía natural a la que, desde luego, valoraba sobremanera? La respuesta pudiera hallarse en la Dedicatoria al Conde –*Earl*– de Findlater y Seafield, “canciller” o rector de la Universidad de Aberdeen, en su *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, de 1764 (Reid, 1997, pp. 3-6). Allí dijo Reid que la materia de este libro había sido abordada por hombres de gran genio y agudeza, como Descartes, Malebranche, Locke, Berkeley, Hume y otros; y asimismo, que las opiniones de esta obra eran en muchas ocasiones contrarias a

las de esos grandes autores, aunque no cabía duda acerca de que sus investigaciones habían sido de enorme utilidad para los seres humanos.

Reid le escribió al rector de la Universidad de Aberdeen que nunca se había propuesto cuestionar los principios comúnmente aceptados en torno al entendimiento humano y su conocimiento del mundo, hasta que leyó y meditó sobre el *Tratado de la naturaleza humana*. El “ingenioso autor” de este tratado –no otro que David Hume– había construido un gran sistema escéptico sobre los principios empiristas de Locke –quien de ninguna manera era escéptico–, pero lo cierto era que ningún sistema escéptico se puede admitir sin reticencias, ya que “el escepticismo destruye la fe de los cristianos, la ciencia de los filósofos y la prudencia de los hombres de entendimiento común” (Reid, 1997, p. 4). A sus ojos la piedad, el patriotismo, la amistad, el amor paterno y materno y la virtud en general, pueden aparecer tan ridículos como las andanzas de un caballero andante y la búsqueda del placer, la ambición y la avaricia se suelen presentar como lo más honorable y virtuoso.

Por eso en esta obra de 1764 se sometía a un serio examen al sistema escéptico, para concluir que él descansaba en una hipótesis tan antigua y admitida por los filósofos, como jamás comprobada solventemente. De acuerdo con esta hipótesis:

(...) Nothing is perceived but what is in the mind which perceives it (...) We do not really perceive things that are external, but only certain images and pictures of them imprinted upon the mind, which are called *impressions* and *ideas*” (Reid, 1997, p. 4).

Tal es la teoría, doctrina o sistema “de las ideas”, según el cual, partiendo de esas impresiones e ideas de o en nuestras mentes humanas, resulta imposible inferir la existencia de nada más. Dichas impresiones e ideas son las únicas existencias de las que pueden tenerse concepciones y conocimientos y los objetos y espíritus del mundo, tales como el sol, la luna, las estrellas, los amigos y todas las cosas sin excepción, no son sino entidades de las que no es factible estar seguros en lo absoluto. Como la totalidad de los sistemas concernientes al entendimiento humano se erigieron con base en la hipótesis mencionada, concluía Reid, valía la pena intentar uno que prescindiera de ella; y este libro presentaba los frutos de ese intento. Se investigaba, pues, a la percepción sensorial humana, por medio del estudio de la operación de los cinco sentidos

corporales, a fin de comprender cómo tenían lugar los conocimientos del universo de que es que capaz el entendimiento humano.

Los debates con el escepticismo humeano y con el idealismo o la “teoría”, “sistema” o “doctrina de las ideas”, llevaron, pues, a Reid a cultivar la filosofía de la mente y a desarrollar una concepción lo más completa posible de la naturaleza humana. Esa concepción partiría de un estudio de la percepción sensorial de los seres humanos y se extendió hacia todas las demás capacidades intelectuales y activas de dichos seres, para conformar, como se ha mencionado con anterioridad, uno de los sistemas teóricos más completos y maduros acerca de la naturaleza humana que hayan sido elaborados durante la Ilustración del siglo XVIII.

3. La concepción reidiana de la naturaleza humana

Según la tradicional “escuela peripatética”, el “hombre” o el ser humano es un “animal racional” y Thomas Reid estaría de acuerdo con este aserto. Todo su trabajo se enfocó en precisar cómo es exactamente lo animal que hay en los humanos y cómo es que éstos somos “rationales”. Reid no se habría contentado con una simple reivindicación ni de nuestra indiscutible animalidad, ni de nuestra vanidosa racionalidad. Para él, somos animales muy especiales y en efecto, asimismo somos seres dotados de razón, aunque no pura y principalmente racionales.

Como ya se dijo con anterioridad, la primera facultad o capacidad mental que Reid se propuso estudiar fue la percepción sensorial, a la que abordó no solamente en su *Inquiry* de 1764, sino también en sus *Essays on the Intellectual Powers of Man (EIP)*, de 1785. Allí escribió en el capítulo primero del segundo de esos ensayos, que nuestra percepción de los objetos externos –a la mente– es la operación mental que nos resulta más familiar. Los sentidos maduran inclusive en la infancia, cuando otras capacidades mentales todavía no han florecido. Y estos sentidos nos son comunes a humanos y a las bestias (“the brute-animals”; Reid, 2002a, p. 71).

Pero la incompreensión hacia la percepción sensorial es abundantísima porque desde Aristóteles –y aún antes– solemos entender a esa percepción como un proceso de *impresión* de la forma de las cosas en las retinas oculares, los nervios ópticos, el cerebro y por ultimo, en la mente humana:

And we give the name of an *impression* to those changes, because we have not a name more proper to express, in a general manner, any change produced in a body, by an external cause, without specifying the nature of that change (Reid, 2002a, pp. 75-76).

David Hume retomó sencillamente el término “impresión” para hablar del elemento medular de la operación que es percibir y a partir de él, reivindicó al concepto de “idea” con el propósito de proponer entidades mentales capaces de suplantar a los objetos externos a la mente y hacernos dudar de su existencia.

En toda la tradición empirista británica de los siglos XVII y XVIII, ningún filósofo profundizó tan provechosamente como Thomas Reid en la investigación de la percepción sensorial. Percibir no es nada más recibir “impresiones” o “datos de los sentidos” y permitir que éstas pasen al cerebro y a la mente. Percibir es *hacer algo*; es *ir a tomar información de la realidad*, aquella que podemos obtener mediante los sentidos corporales de que disponemos, justo cuando estos sentidos funcionan u operan correctamente, porque cuando ellos no lo hacen bien, no percibimos o lo hacemos muy mal. ¿Y qué ocurre cuando percibimos no únicamente nosotros los humanos, sino también todos aquellos animales capaces de percibir? Ocurren dos cosas incontestables, que son, la primera, que nos formamos una *noción o concepción* –mental– del objeto que estamos percibiendo; y la segunda, que aparece en nosotros una *creencia o convicción irresistible* en la realidad o la existencia del objeto que percibimos. Esta creencia no es producto del razonamiento o la argumentación, sino que es una creencia *inmediata o instintiva* –*instinctive*, dijo Reid en la sección XX del capítulo VI de su *Inquiry*, de 1764 (Reid, 1997, p. 170)–, la cual compartimos, por cierto, con todos los animales que perciben; ellos también se convencen de la realidad objetiva de cuanto logran percibir.

Pero las dos grandes características de la percepción –la noción del objeto y la creencia irresistible e instintiva en su existencia real– ponen en evidencia que la operación y la capacidad de percibir siempre van acompañadas de otras dos capacidades mentales: la capacidad para concebir o de concepción mental y la capacidad para creer o generar creencias, fruto de un juicio o de la capacidad de juzgar. *Cuando percibimos* –*los humanos y los animales*– *concebimos y juzgamos*. La concepción de lo percibido no corresponde, desde luego, a la de su esencia o forma

–platónica o aristotélica–, sino sencillamente a una misteriosa y muy limitada noción que puede perfeccionarse bastante en nuestras mentes con ayuda del lenguaje y el razonamiento humanos. Por eso Reid se abocaría a estudiar otras capacidades intelectuales de la mente humana, además de la mera sensación y de esa peculiar sensación que es la percepción de objetos externos a la mente; por ello estudiaría en sus *EIP* de 1785 las capacidades mentales de la concepción, la abstracción, el razonamiento, la memoria, el gusto y sobre todo, el juicio.

La capacidad del juicio merece atención especial, en cuanto capacidad intelectual de los seres humanos e inclusive de otras mentes. Así como percibir no es, sencillamente, recibir impresiones, de acuerdo con Reid juzgar no es tampoco y de un modo llano, formular juicios o proposiciones. Juzgar no es tan sólo proponer o enunciar, como lo ha sostenido una larguísima tradición filosófica, que en los tiempos Reid iba desde Platón y Aristóteles, hasta Hume y Kant. Juzgar es, más allá de lo que dice esta tradición y en rigor, *actuar como un juez en un tribunal de justicia. Juzgar es reunir y sopesar evidencias* de muchas clases; es decir, evidencias empíricas, racionales o memorísticas, *para emitir sentencias, veredictos o juicios* –“juicio” no es pues y únicamente sinónimo de proposición o enunciado, sino que lo es también de “veredicto” o “sentencia”. Uno de los párrafos más importantes de toda la obra de Thomas Reid es éste que proviene del capítulo I de su sexto ensayo, en los *EIP* –y que justo por su importancia y en aras de la claridad, es transcrito aquí en español:

Aunque los seres humanos debieron haber juzgado en numerosos casos, inclusive antes de que los tribunales de justicia fueran erigidos, es muy probable que esos tribunales existieran con anterioridad a que comenzaran las especulaciones acerca del juicio y que la palabra misma se derivase de la práctica tribunalicia. Así como un juez, después de conocer las evidencias apropiadas, emite su sentencia en alguna causa y a esa sentencia se le denomina juicio, así la mente humana pronuncia su sentencia con respecto a lo que le resulta verdadero o falso y la establece en concordancia con las evidencias de que dispone. Ciertas evidencias no dejan lugar para la duda. La sentencia es, entonces, proferida inmediateamente, sin que se busquen o se escuchen

evidencias contrarias, y ello debido a que la cosa es notoriamente cierta. En otros casos, no obstante, es pertinente sopesar las evidencias de cada lado antes de pronunciar la sentencia. La analogía entre los tribunales de justicia y el tribunal interno de la mente es, pues, demasiado obvia como para que pase inadvertida en todo hombre que haya comparecido ante un juez. Asimismo, es probable que la palabra *juicio* –de igual manera que muchas otras utilizadas al referirnos a esta operación mental– esté fundada sobre esa analogía (Reid, 2003, pp. 213-214).

Cuando percibimos un objeto, juzgamos que él es real y que es algo que podemos llegar a conocer mejor. Es decir, con este juicio intentamos entender o comprender aquello que nos dice la percepción. Y por lo tanto, las percepciones o actos de percibir, son *signos* de un *lenguaje* con el que nos habla la Naturaleza o la realidad. Ello significa que no solamente hay lenguaje humano, sino que aquella Naturaleza tiene asimismo un lenguaje –el de las percepciones de los seres animados y dotados de una mente capaz de percibir–, como también los animales, aunque el lenguaje humano es, desde luego, mucho más sofisticado y complejo que el puramente animal, ya que los humanos no sólo contamos con un *lenguaje natural* de signos faciales y corporales con significado universal –la sonrisa, las lagrimas de tristeza o de emoción, los gestos de ira o de alegría, etcétera–, sino también con los elaborados *lenguajes artificiales* o idiomas que podemos inventar.

Los seres humanos comprendemos los múltiples lenguajes que hay en la realidad principalmente gracias a nuestra capacidad de juicio, la cual no sólo se despliega recurriendo a evidencias y sentencias, sino también a un tercer elemento muy importante, que es el de los *principios para juzgar*. Los jueces y jurados juzgan en los tribunales de justicia apelando a principios jurídicos de jurisprudencia, o bien contenidos en códigos a los que es indispensable recurrir. La mente humana juzga, asimismo, apelando a principios que figuran en códigos culturales de muy diversos tipos –epistémicos, estéticos, éticos, religiosos, “de etiqueta”, etcétera–, si bien Reid destacaría que se juzga –inclusive, mejor– cuando ello se hace incorporando en el juicio unos primeros principios para juzgar, a los que llamó los *primeros principios del sentido común de la humanidad*. Estos son principios cuya negación nos parece

a los humanos absurda y que no descansan en principios de carácter más general. Por otra parte, se trata de principios evidentes de suyo y que no requieren de la fundamentación que sería pertinente para otros principios con un rango inferior.

Los principios ético-religiosos de “no mentir”, “no robar” o “no matar”, por ejemplo, descansan en el primer principio moral de sentido común conforme al cual “no debemos hacerles a otros seres humanos lo que consideraríamos inadecuado o injusto –o, simplemente, no nos gustaría– que ellos nos hicieran a nosotros mismos en circunstancias idénticas”. Este principio es evidente de suyo y negarlo resulta absurdo. Pero tan sólo es uno de los muchos primeros principios, de numerosas clases, que tiene el sentido común humano. Existen principios de sentido común morales, lógicos, gramaticales, matemáticos, metafísicos y referentes a las cuestiones del buen gusto o estéticos, que coexisten al lado de otros primeros principios de tipo diferente, los cuales nos permiten a los humanos sobrevivir y desenvolvemos en medio de la vida cotidiana. A los primeros Reid los llamaría los *principios de las verdades necesarias*, muy convenientes para que nos humanicemos o nos cultivemos en cuanto seres humanos, y a los segundos los denominó *primeros principios de las verdades contingentes*, o bien aquellas verdades que se presentan en la vida cotidiana y que se relacionan con nuestra supervivencia humana más elemental.

Basten unos cuantos ejemplos que puedan mencionarse aquí. Son principios de las “verdades contingentes” los que establecen que es real y objetivo todo lo que se percibe con claridad o que fue real, asimismo, cuanto se recuerda con nitidez; que es posible distinguir entre lo verdadero y lo erróneo y que los humanos contamos con cierto grado de poder sobre nuestras acciones y decisiones –por cierto que éste sería el primer principio de sentido común que hace factible la libertad humana. Como principios de las “verdades necesarias”, se puede aludir al de que “el todo siempre es mayor a las partes” –principio lógico-matemático– o al de que “cualquier entidad debe contar con una causa que la haya producido” –primer principio de tipo metafísico. El primer principio de que se tiene que preferir un bien mayor a uno menor, o un mal menor a uno mayor es uno de sentido común moral, en virtud del cual se establece lo que le conviene a los seres humanos y los hace prudentes, del igual manera que el mencionado principio de que “no hay qué hacerle a los demás lo que sería inaceptable que ellos nos hicieran a nosotros en las

mismas circunstancias” es el primer principio moral que rige la justicia entre los seres humanos.

En opinión de Reid, el penúltimo primer principio moral recién mencionado es el que regula el *interés* o cuanto nos *interesa* a los seres humanos y el último es propiamente el que rige nuestro *deber*, pues el deber se relaciona evidentemente con la justicia y surge de todos aquellos *derechos* que los seres humanos *debemos* reconocernos mutuamente. Al *interés* y al *deber*, que Thomas Reid reivindicó como exclusivamente humanos y que propuso que estaban ausentes entre los animales, también los llamó los dos *principios racionales de la acción humana* o del actuar de los seres humanos, si bien no únicamente actuamos de un modo racional o movidos por estos principios racionales del interés y el deber. Los humanos actuamos además por, o bien nos mueven otros principios de nuestra acción, que son los *principios mecánicos* y los *principios animales* de la conducta humana.

Thomas Reid examinaría detenidamente los principios mecánicos, animales y racionales de la acción de los seres humanos en el extenso tercer ensayo de sus *Essays on the Active Powers of Man (EAP)*, de 1788 (Reid, 2010, pp. 74-195). En la Primera Parte de este valioso ensayo analizaba los principios llamados por él *mecánicos*, que son los *instintos* y los *hábitos*; en una Segunda Parte, a los principios *animales*, que son los *apetitos*, los *deseos* y los *afectos benevolentes y malevolentes* y en una Tercera Parte y final, a los ya mencionados principios *racionales* del *interés* y el *deber*, que indiscutiblemente influyen en el comportamiento de los seres humanos, pero no son los únicos que existen y operan en ellos.

Los instintos son comportamientos que mostramos los humanos, en los que no intervienen ni la conciencia ni nuestra voluntad de llevarlos a cabo. Los hay al menos de tres tipos muy claros: movimientos reiterados que tenemos que hacer para que nuestros cuerpos operen y sobrevivan, por ejemplo el respirar y parpadear o los latidos de nuestro corazón; movimientos ocasionales e indispensables que también hacemos sin concebirlos ni quererlos, como tragar nuestros alimentos o, por último, movimientos repentinos en los que incurrimos para protegernos y que se presentan, por ejemplo, cuando tropezamos o cuando algo se dirige peligrosamente hacia nuestra cabeza o nuestros ojos. Un humano recién nacido sabe por instinto el modo de alimentarse de su madre y también llora por instinto cuando le da hambre o se encuentra incómodo. Desde luego, subrayaba Reid, a los instintos los tenemos en común con los animales, quienes igualmente por instinto cazan y se defienden

atacando a sus agresores, además de construir nidos, diques, panales u hormigueros. Estas palabras de Thomas Reid en sus *EAP* de 1785 eran muy significativas y visionarias: “The instinct of animals is one of the most delightful and instructive parts of a most pleasant study, that of natural history, and deserves to be more cultivated than it has yet been” (Reid, 2010, p. 79).

Otro instinto humano destacado por Reid, igualmente presente en muchos animales, es el de la *imitación* por la que aprendemos de nuestros congéneres mayores y ya dotados de una capacidad digna de imitar; por ejemplo, protegerse, cazar o inclusive hablar. Los instintos son, desde luego, naturales o biológicos –diríamos hoy en lugar de aquel “mecánicos” que utilizó Reid–, pero es curioso y relevante que el ilustrado escocés afirmara que al lado de los instintos están los *hábitos*, que son comportamientos instintivos no inherentes a “nuestra constitución”, sino *adquiridos por ella*, a través de un aprendizaje imitativo, la costumbre o la educación. Es por instinto que respiramos o que tragamos, pero es mediante el hábito que nos despertamos a determinada hora temprana del día o que nos acostumbra mos a comer frutas y verduras o a hablar con “malas palabras”. Estos ejemplos dejan en claro que existen “buenos” y “malos” hábitos, tanto por la moralidad que les es propia, como porque ellos resultan útiles o perniciosos para nuestro cuerpo.

Muchos autores hablaron en la historia de los instintos, sin distinguirlos de los apetitos, los deseos o los afectos, pero sin ánimo de complicar las cosas y, más bien, de aclararlas, Thomas Reid distinguiría bien estos conceptos y por ello señaló que además de los principios *mecánicos* de la acción humana, están los principios *animales* que comienzan con los *apetitos*, los cuales toman su nombre del apetito coloquial o del hambre. Los *apetitos* son movimientos o acciones que hacemos los humanos y muchos otros animales, con el fin de calmar sensaciones desagradables de determinada clase que aparecen periódicamente en nuestros cuerpos. Cada cierto tiempo experimentamos *hambre*, *sed* y *apetito sexual (lust)* y estos son los apetitos más ostensibles de todos. Ellos no son ni buenos ni malos en sí mismos y ocurren en nuestros cuerpos sin que podamos entenderlo o evitarlo, de manera tal que más claramente que con los instintos, ameritan una conducción práctica o moral, sobre todo por parte de los principios racionales de la acción –el interés y el deber. Al individuo dominado por sus apetitos se le llama, con toda corrección, “brutal”.

Los apetitos suplen a la razón, la cual muy pronto se olvidaría de atender las operaciones que les corresponden, tales como comer o beber, y ellos deben contar con –y nos conviene también que posean– la fuerza o la energía que les es más propia. Y es que los apetitos bien pueden disminuir o acrecentarse, sobre todo cuando la razón es incapaz de gobernarlos de un modo adecuado, a causa de que ellos se vean fortalecidos por ciertos *apetitos adquiridos* que, al lado de los naturales ya mencionados, también existen. Reid destacaría ya, en 1788, los apetitos adquiridos por las bebidas alcohólicas, el tabaco y “los opiáceos” (“*opiates*”; Reid, 2010, pp. 96-97). Todo apetito adquirido es pernicioso física y moralmente, pensaba Reid. Lo más conveniente es apartarse de él, a fin de que los apetitos naturales tengan en nosotros el tono y el volumen que son más adecuados.

Pero entre los principios animales de la acción humana hay que distinguir a los apetitos de los *deseos*, que no guardan relación con alguna sensación desagradable que se deba saciar, para reaparecer después, sino con la búsqueda anímica permanente de determinados objetos, que jamás desaparece en los humanos y muchos otros animales. Reid señaló que, entre otros, era posible reivindicar la existencia de tres deseos naturales por el *poder*, la *estimación* y el *saber*. Los seres humanos y otros animales quieren adquirir poder; tiene una *ambición* –que es el afán por adquirir determinado poder–, la cual no es mala en sí misma, porque en el caso de los humanos, se puede hacer de ella un buen o un mal uso. En tanto que los deseos son principios animales de un orden más elevado que los apetitos, resulta que es encomiable ser ambicioso, como no lo es en cambio ser afecto a comer o a beber. Reid destacaba que los humanos admiramos a Alejandro Magno o el Grande, justo por ambicioso, como no en cambio al rey asirio Sardanápalo, de quien algunos saben que persiguió con ahínco todos los placeres del mundo (Reid, 2010, p. 103). Y como con los apetitos, los deseos también deben ser conducidos por el interés y el deber.

Hay asimismo un deseo por la *estimación*. Todo ser humano quiere ser estimado y evita lo contrario; es decir, padecer el desprecio o el odio de sus congéneres. Ello ocurre hasta con los individuos más despiadados y malignos que haya y también, por eso mismo, somos tan débiles ante la adulación o ante cualquier signo que demuestre que los demás nos quieren o nos odian. Y lo mismo ocurre con muchos animales “inteligentes” –por ejemplo, los perros–, que también buscan la estimación y evitan nuestro desprecio. Por último, es innegable que

otro deseo es el deseo de *saber*. Aristóteles se referiría a este deseo en términos de la ciencia y la sabiduría más elevadas, pero no hace falta recurrir a ese caso. Los humanos desean saber quién está enamorado de quién o qué les trajo el correo postal, como asimismo un gato quiere saber qué cosas hay en la casa donde vive.

Y así como existen apetitos adquiridos perniciosos e inmorales, hay también *deseos adquiridos* que, igualmente, son muy poco recomendables. Reid destacó al deseo por el *dinero*, ese bien tan presente en las “sociedades comerciales” –como las llamara Adam Smith–, que es un medio excelente para adquirir muchos otros bienes, pero que se suele perseguir por sí mismo, con resultados abundantemente inmorales. Justo el deseo adquirido por el dinero, al igual que los deseos naturales de poder, estimación y saber, ponen en evidencia que los propios deseos, al igual que los apetitos, están orientados hacia cosas y objetos que les confieren realidad y sentido. Pero hay unos últimos principios animales de la acción humana, de carácter más elevado y valioso que los apetitos y los deseos, que se hayan dirigidos hacia personas y seres vivos, más que hacia objetos abstractos o concretos. Ellos son los *afectos*, que según Reid pueden ser *afectos benevolentes* o *afectos propiamente dichos* y *afectos malevolentes* o *pasiones*.

Los afectos, en general, nos mueven a actuar hacia las personas y seres vivos deseando su bien y su felicidad o deseando su mal o su desgracia. Tales afectos, en el primer caso, resultan agradables para los seres humanos, quienes los consideran bellos o bonitos, mientras que en el segundo caso, los llamados “afectos malevolentes” resultan desagradables. A los afectos malevolentes los alienta todo ser humano, al igual que a los afectos benevolentes de la primera situación mencionada. En la Segunda Parte del Tercer Ensayo de sus *EAP*, Reid se extendería con respecto a siete afectos benevolentes y dos afectos malevolentes que buscó destacar. Los afectos benevolentes que examinó fueron: 1) El “amor natural” entre padres e hijos; 2) La gratitud; 3) La compasión o piedad; 4) La estimación hacia los buenos y los sabios; 5) La amistad; 6) El amor entre los sexos; y 7) El “espíritu público” o amor hacia las comunidades de que se forma parte. Y entre los afectos malevolentes, habló, sobre todo, de 1) La rivalidad (*emulation*) y 2) Del resentimiento –o ira o enojo– instintivo y deliberado –en este último caso, real o imaginario.

Éste sobre los afectos benevolentes y malevolentes es uno de los desarrollos menos ponderados por todos sus estudiosos, pero también

uno de los más sabios de toda la obra reidiana. Existe un afecto benevolente *entre los padres y los hijos* en muchos animales, que en los humanos se extiende durante toda la vida e inclusive en el tiempo y en el espacio, como un amor entre abuelos y nietos, bisabuelos y bisnietos –etcétera– y toda suerte de parientes. Las hijas y los hijos aman a su madre y a su padre y todos estos seres quieren, sobre todo, el bien de sus familiares, incluso de maneras específicas, porque Reid admitiría que los padres suelen ser “niñeros” o cuidadores infantiles incompetentes y las madres, en cambio, son tutoras demasiado indulgentes de sus vástagos. Luego es considerada la *gratitud*, como el afecto benevolente por el que un beneficiado se percata del bien que le ha hecho su benefactor y por el cual y hacia el cual él o ella se sienten agradecidos y comienzan a atisbar que hay una justicia, debido a que con la gratitud, que claramente experimentan los humanos y algunos animales muy inteligentes, en particular los primeros –los humanos– ya juzgan echando mano del mencionado principio moral de sentido común que regula al deber y da curso a la virtud natural de la justicia.

Varios afectos benevolentes que continúan en la lista no requieren demasiada elucidación. Si existe un ser *compasivo* en toda la Naturaleza y el universo perceptible, ése es el ser humano que se llega a compadecer incluso de quien no lo merece, apuntaba Reid. Por alguna misteriosa razón que asimismo es muy eficaz, los humanos sentimos *estimación hacia quienes son buenos y son sabios*; hacia quienes hacen el bien y saben acerca de lo que nos tranquiliza y conforta o alivia. La *amistad* es tan asombrosa y valiosa, que ameritó el elogio de los más grandes filósofos en la historia; por ella les deseamos el bien a nuestras amistades y nos alegramos muy sinceramente de que ellas sean lo más felices posible. Y al lado de la amistad aparece el *amor conyugal o entre los sexos* –el único afecto benevolente que admite el nombre de *pasión*–, por el que a la persona amada se la idealiza en forma absoluta y sus defectos se minimizados al máximo o completamente ignorados. Reid destacaba que en la combinación de los afectos benevolentes del amor paterno-filial y del amor “entre los sexos” *radica la más completa e íntima felicidad a la que podemos aspirar los humanos*. Finalmente, venimos a este mundo para querer y a ser queridos. Todo lo demás no es indispensable y es tan sólo complementario.

Debe contar con un comentario aparte el afecto benevolente del *espíritu público*. Los humanos y muchos animales sienten afecto por los grupos sociales que ellos configuran: su familia, su tribu, su nación, su

fe religiosa, su grupo profesional, sus pares de cualquier tipo. Es normal que los humanos nos resintamos cuando alguien habla mal de nuestra colectividad, sea con razón o sin ella. Tal *espíritu público*, como llamaría Reid a este afecto benevolente, es, desde luego, la fuente de innumerables fanatismos, injusticias y perversidades, por lo que muy particularmente, entre todos los demás afectos, él requiere de la conducción de los principios racionales de la acción –el interés y el deber. De lograrse esto, el mencionado afecto no sólo es muy sano para los humanos, sino que los pone en contacto con lo más sagrado y divino y con toda la energía del universo entero:

When under the direction of reason and virtue, it is the very image of God in the soul. It diffuses its benign influence as far as its power extends, and participates in the happiness of God, and of the whole creation (Reid, 2010, p. 120).

Pero evocando el punto de la conducción de los afectos –y los instintos, los apetitos y los deseos–, llega el momento de considerar los que Reid denominara los *afectos malevolentes* o *pasiones*, que son aquéllos que causan una inquietud molesta en nosotros, al tiempo que implican un deseo de malevolencia hacia determinadas personas o seres vivos. Como ya se dijo antes, Reid destacaría muy especialmente a la rivalidad y al resentimiento en diversas modalidades. De la rivalidad dijo que es imposible no experimentar por lo regular el deseo de no ser vencido por los demás. Ello les sucede tanto a los humanos, como a muchos animales. Es natural emular cuanto hacen otros, con la intención de no ser derrotados o superados por ellos; y a esta emulación (*emulation*) conviene entenderla como una *rivalidad*. No sólo rivalizan entre sí los más grandes hombres de letras o de ciencias. También lo hacen los artistas con sus creaciones, los niños durante sus juegos e inclusive “the fair sex in their beauty and attractions, and in the respect paid them by the other sex” (2010, p. 124).

Aunque por esta pasión de la rivalidad los humanos “no se dejan”, ni aspiran jamás a la derrota, ella no es mala e inconveniente para esos seres o para la sociedad que conforman. Muchas mejoras del género humano y de sus sociedades, decía Reid, se han logrado, concretamente, gracias a la rivalidad. Pero este mismo carácter benéfico de las pasiones humanas se aprecia por igual en el *resentimiento*, que consiste en el

afán específico de “desquitarnos” y de “no dejarnos” de los demás, cuando ellos nos lastiman, algo que ocurre entre los humanos y muchos animales, precisamente como un auténtico mecanismo de defensa que se despliega frente a los ataques de otros seres vivos. Nos enojamos, pues, cuando se nos agrede, e intentamos defendernos alentando en nosotros este afecto malevolente del resentimiento. Esta pasión de la ira o enojo, como el afecto de la gratitud, nos permite, concretamente a los humanos, atisbar a la justicia, tanto como al deber y al interés de hacerla posible.

Pero existen dos clases de resentimiento: el *automático o instintivo*, que reacciona con *ira o enojo* ante el hecho de que alguien nos lastime repentinamente con la intención de hacerlo o sin ella; y el que llamara Reid el *resentimiento deliberado*. Este último es el que se incuba, propiamente, en nosotros, los seres humanos, cuando nos damos cuenta de que alguien nos lastima o quiere nuestro mal de un modo permanente. Dicho resentimiento deliberado bien puede ser *real*, porque en efecto alguien desee lastimar a otro de manera continua; o también puede ser *imaginario*, cuando el resentido juzga de manera errónea que alguien desea su mal y lo está buscando con persistencia.

Entonces, por desagradables que nos resulten las pasiones o afectos malevolentes, ellos tienen, según Reid, un propósito constructivo en la naturaleza humana. No son intrínsecamente negativos o malos y, más bien, como los propios afectos benevolentes, requieren de la conducción adecuada de los principios racionales de la acción humana, que son el interés y el deber. Pero antes de decir algunas palabras finales en este apartado acerca de los principios racionales, es preciso insistir en que, de acuerdo con Thomas Reid, la mejor educación y cortesía consisten, entre los seres humanos, en el cultivo y expresión de los afectos benevolentes. Incluso una auténtica belleza humana sólo puede lograrse cuando la persona desarrolla estos afectos benevolentes:

What is that beauty in the features of the face, particularly of the fair sex, which all men love and admire? I believe it consists chiefly in the features which indicate good affections. Every indication of meekness, gentleness, and benignity, is a beauty. On the contrary, every feature that indicates pride, passion, envy, and malignity, is a deformity (Reid, 2010, pp. 122-123).

Por último, están el interés y el deber, principios racionales de la acción humana que existen para gobernar a todos los demás principios de esa acción humana. Se descubre al interés y al deber porque ellos son los motivos por los cuales los humanos podemos imponernos y respetar leyes (Reid, 2010, pp. 168 y ss). A estas normas las cumplimos –o no– mediante el interés o el deber, como no pueden hacerlo, en cambio, los animales, quienes tan sólo hacen aquello que les enseñamos con mucha disciplina, pero que son incapaces de entender y cumplir a cabalidad las leyes. Los seres humanos estamos en posibilidades de cumplir leyes porque identificamos lo que –más– nos conviene y ello es el *interés*. Seguimos y respetamos las leyes, muchas veces por interés o porque es nuestra conveniencia. Pero también las cumplimos por *deber*, ya que entendemos que así debiera ser. Y nuestros deberes, exclusivamente humanos, devienen de los *derechos* que identificamos en otros seres humanos y hasta en los seres vivos. Nuestro deber es respetar los derechos de otros y es deber de los demás respetar cuanto nos corresponde a nosotros por derecho propio.

Comúnmente se piensa que los intereses se contraponen a los deberes, pero Reid sostuvo que ello sólo ocurría cuando los intereses son inmediatos o mediatos, pero no finales. Nuestro interés por hacernos ilegalmente de una fuerte suma de dinero, por ejemplo, pudiera hacernos delinquir y faltar al deber de respetar la propiedad ajena. Aquello que *en última instancia* nos interesa, *coincide con nuestro deber*. En último término, por ejemplo, aquello que más nos conviene y a la vez es nuestro deber es no robar bancos. Los intereses últimos de los seres humanos coinciden o confluyen con su deber, de manera tal que es factible ser respetuoso del deber por mero interés, como acaso sucedería con el temperamento y el trato del coetáneo de Reid, David Hume. Aquello que en última instancia nos conviene es siempre cuanto dicta nuestro deber (Reid, 2010, p. 173).

Por eso y para concluir, Reid propondría que el cuadro de la naturaleza humana se completa con los principios racionales de la acción humana, que son los más dignos y elevados de todos y los que, hallándose imposibilitados de negar o de eliminar a los principios restantes, los mecánicos y los animales, deben ejercer su imperio sobre ellos y gobernarlos con miras a la realización, lo más plena posible, de nuestra constitución natural humana.

4. Conclusión. Thomas Reid como precursor de la coevolución genocultural

La concepción integral de la naturaleza humana recién descrita, opera como eficaz argumento para concluir que, de acuerdo con Thomas Reid, los seres humanos *somos especie*. Somos una especie animal *muy singular*, al lado de muchas otras, que a diferencia de todas ellas cuenta con una serie de capacidades mentales; es decir, intelectuales y activas, que dan lugar a lo que tradicionalmente se ha considerado como su aspecto *racional* ausente, en términos muy amplios, del resto de las especies animales. Ahora bien, con respecto a las especies animales en general, Reid escribiría en sus *EAP* de 1788, que:

(...) Every tribe of brute-animals, from the whale that range the oceans to the least microscopic insect, has been continued from the beginning of the world to this day; nor has good evidence been found, that any one species which God made has perished (Reid, 2010, p. 94).

Sin embargo, es muy interesante hacer notar que el responsable de una edición londinense de los *Essays on the Active Powers of Man* publicada en 1843, el reverendo G. N. Wright, agregaría inmediatamente después de este párrafo de Reid una lacónica nota a pie de página, que afirmaba: "This assertion appears to be contradicted by recent geological discoveries" (Reid, 2006, p. 155). Lo cierto es que Reid desarrolló su concepción de la naturaleza humana y de las especies animadas bajo la perspectiva *creacionista* vigente hasta el siglo XVIII, la cual pronto iba a ser cuestionada por el enfoque *evolucionista* que maduró en el siglo XIX, gracias a los inmensos aportes del biólogo británico Charles Darwin.

Las líneas recién citadas de Thomas Reid sugieren asimismo que él, como el buen baconiano que era, no se habría resistido a las nuevas evidencias empíricas o perceptuales disponibles, por lo que tampoco es impropcedente sugerir que la concepción reidiana de la naturaleza humana muy bien pudiera ser comprendida no como el resultado de un acto divino de creación, sino como el de un proceso alternativo de evolución natural, especial y finalmente susceptible de explicarse bajo la propuesta darwiniana de la selección natural que conlleva en las especies

“descendencia con modificaciones”, producto de las adaptaciones exigidas por el medio ambiente (Darwin, 1998, pp. 3-7). En otros términos, a este artículo le parece que a Reid no le hubiera incomodado conceder que a la naturaleza humana se accedió históricamente de una manera evolutiva, en el sentido sugerido por Darwin, en lugar de que ello ocurriese gracias a una única o reiterada creación divina.

Pero aunque lo anterior implique una mera especulación, no cabe duda de que Thomas Reid fue un filósofo ilustrado que ofreció una concepción muy rica y completa de la naturaleza humana, para concluir que ésta es muy especial. Por consiguiente, aunque se hubiese llegado a esta naturaleza por mera evolución biológica y conductual, al ser ella tan peculiar, no cabe duda de que su evolución habría continuado de manera igualmente muy especial: una manera que plausiblemente daría lugar a la coevolución genocultural tan reivindicada por los estudiosos actuales de la naturaleza humana. Reid puede ser considerado, por consiguiente, un ostensible precursor de las teorías en torno a dicha coevolución.

Referencias bibliográficas

- Broadie, A. (2009). *A History of Scottish Philosophy*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Darwin, C. (1998). *The Origin of Species*. Hertfordshire: Wordsworth Classics or World Literature.
- Dilthey, W. (1978). *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*. E. Ímaz (trad.), México: Fondo de Cultura Económica.
- Harari, Y. N. (2015). *Sapiens: A Brief History of Humankind*. Nueva York: Harper Collins Publishers.
- Hume, D. (1978). *A Treatise of Human Nature. Books Two and Three*. S. Páll (ed.), Londres y Glasgow: Árdal, Fontana/Collins.
- ____ (1982). *A Treatise of Human Nature. Book One*. D. G. C. MacNabb (ed.) Londres y Glasgow: Fontana/Collins.
- Marx, K. (1976). Tesis sobre Feuerbach. En *Obras escogidas de C. Marx y F. Engels en tres tomos*. Tomo I, (pp. 7-10). Moscú: Editorial Progreso.
- Pinker, S. (2002). *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*. Nueva York: Viking-Penguin.
- ____ (2011). *The Better Angels of Our Nature. Why Violence Has Declined*. Nueva York: Penguin Books.

- ____ (2018). *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*. Nueva York: Viking-Penguin.
- Reid, T. (1997). *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense. A Critical Edition*. D. R. Brookes (ed.), Edimburgo: Edinburgh University Press.
- ____ (2002a). *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Edición crítica. Texto editado por D. R. Brookes (ed.), D. R. Brookes y K. Haakonssen (notas). The Pennsylvania State University Press.
- ____ (2002b). *The Correspondence of Thomas Reid*. P. Wood (ed.), Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- ____ (2003). *La filosofía del sentido común. Breve antología de textos de Thomas Reid*. J. Hernández Prado (trad.), México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco.
- ____ (2006). *Essays on the Active Powers of the Human Mind, etc.* G. N. Wright (ed.), Montana: Kessinger Publishing Rare Reprints.
- ____ (2010). *Essays on the Active Powers of Man*. K. Haakonssen y J. A. Harris (ed.), Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, University Park.
- Richerson, P. J. y Boyd, R. (2005). *Not by Genes Alone. How Culture Transformed Human Evolution*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Rickert, H. (1965). *Ciencia cultural y ciencia natural*. M. García Morente (trad.), Colección Austral, número 347. Madrid: Espasa-Calpe.
- Simmel, G. (2014). *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. J. Pérez Bances (trad.), Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Tomasello, M. (2014). *A Natural History of Human Thinking*. Cambridge, Mass., y Londres: Harvard University Press.
- Weber, M. (1978). *Ensayos sobre metodología sociológica*. J. L. Etcheverry (ed.), Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Wilson, E. O. (1998). *Consilience. The Unity of Knowledge*. Vintage Books de Random House, Nueva York.
- ____ (2000). *Sociobiology. The New Synthesis. 25th Anniversary Edition*. Cambridge, Mass. y Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.
- ____ (2004). *On Human Nature. With a New Preface*. Cambridge, Mass. y Londres: Harvard University Press.
- ____ (2012). *The Social Conquest of Earth*. Nueva York y Londres: Liveright Publishing Co.

