

co, desde las más importantes disciplinas filosóficas por él tratadas.

Ezequiel Téllez
Universidad Panamericana

María ELTON: *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume*, Pamplona: Universidad de Navarra (Departamento de Filosofía, Cuadernos de Anuario Filosófico, número 113) 2000, 115 pp.

Como bien indica la Dra. María Elton, profesora de la Universidad Católica de Chile y autora de este valioso volumen, la llamada *is-ought question* —expresión inglesa traducible, quizás, al castellano como “el problema del ‘es’ y el ‘debe (ser)’”; no obstante lo cual, la profesora Elton prefiere utilizar la fórmula en inglés a lo largo de su libro— fue clarísima y provocadoramente explorada por David Hume, desde su *Treatise of Human Nature* de 1739, a partir de la afirmación de que “en todos los sistemas de moral que me he encontrado hasta ahora —escribió Hume— [...] me sorprende de encontrar que en vez de las copulas *es* y *no es*, me hallo con un *debe* o un *no debe* [...]. El cam-

bio es imperceptible, pero es, sin embargo, de gran importancia [...]” (p. 5). Un ejemplo sencillo de lo dicho por Hume sería la proposición de que las personas *son* responsables y, por lo tanto, *deben* cumplir con sus obligaciones. De acuerdo con el autor del *Tratado*, si las personas fuesen, en efecto, responsables, de ello habría que inferir que *no faltarán* a sus obligaciones, aunque para casi todos los filósofos morales de la historia, la razón concluiría —*fatalmente*, pensaba Hume— que dichas personas *no deberán faltar* a todo compromiso. El equívoco residiría, de acuerdo con Hume, en suponer que la razón puede decirnos qué tenemos qué hacer o, más puntualmente, de movernos *por sí sola* a actuar en la dirección de cumplir con nuestras obligaciones. “Es imposible —remataba David Hume, citado por María Elton— que la distinción entre el bien y el mal sea hecha por la razón, (ya que) esa distinción tiene una influencia sobre nuestras acciones, de la cual la razón sola es incapaz” (p. 11).

Pudiera atenderse al hecho de que la mencionada postura humeana ha sido secundada históricamente en diversos contextos y por distintos pensadores, y ello para reivindicar la tesis general

de que la razón humana no puede determinar una conducta debida o buena. Por ejemplo, el gran sociólogo alemán y estudioso de lo político, Max Weber, juzgaría en 1904 que “jamás puede ser tarea de una ciencia empírica [Weber se refería a la ciencia económico-social] proporcionar normas e ideales obligatorios, de los cuales puedan derivarse preceptos para la práctica”;¹ “extraer una decisión de aquella ponderación [la de normas, ideales y preceptos] no constituye ya una tarea posible para la ciencia; es propia del hombre que quiere [...]. La ciencia puede proporcionarle [a ese hombre] la *conciencia* de que toda acción [...] implica [...] una toma de posición en favor de determinados valores [...] pero practicar la selección es asunto suyo”.² Las anteriores afirmaciones querrían decir que “una ciencia empírica *no* puede enseñar a nadie qué *debe* hacer, sino únicamente qué *puede* y, en ciertas circunstancias, qué *quie-*

re”.³ Ciertamente, Max Weber hacía alusión a la ciencia y no a la razón; sin embargo, el sentido de sus observaciones era, sin duda, el mismo que puede hallarse en David Hume, a saber, que las decisiones sobre qué es lo debido no competen en lo absoluto a nuestras facultades intelectuales, sino a otras de tipo más bien afectivo.

La primera parte del libro de María Elton (pp. 11-36) se dedica provechosamente a la filosofía moral de Hume. Allí aclara la autora que para Hume el entendimiento humano está limitado exclusivamente a percatarse de las relaciones entre los objetos y las relaciones entre nuestras ideas, en modo tal que los razonamientos que infieren demostrativamente ciertas ideas de otras se sitúan en una provincia ideal por completo ajena a aquella esfera de lo real en donde opera la voluntad (p. 15). Consecuentemente —y en palabras del propio Hume, consignadas por Elton— “las acciones pueden ser laudables o censurables, pero no pueden ser razonables o no razonables” (p. 16), a pesar de que, en rigor, “la acción puede causar un juicio o puede

¹ Cf. MAX WEBER: “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, en *Ensayos sobre metodología Sociológica*, traducción de José Luis Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu Editores 1978, p. 41.

² Cf. M. WEBER: “La ‘objetividad’...”, pp. 42-3.

³ Cf. M. WEBER: “La ‘objetividad’...”, p. 44.

ser causada *oblicuamente* por uno, cuando el juicio concurre con la pasión” (p. 16). En resumidas cuentas —sentencia Hume citado por Elton— “la razón, en un sentido estricto y filosófico, puede tener influencia en nuestra conducta sólo de dos maneras: cuando excita una pasión informándonos de la existencia de algo que es el objeto adecuado a ella, o cuando descubre la conexión de causas y efectos que nos proporciona los medios para ejercitar cualquier pasión” (pp. 17-8).

Elton explica bien que el divorcio humeano entre razón y acción —consistente en la total incapacidad de la primera para influir en la segunda, como no fuese a través de pasiones que tornan ininteligible para la razón misma el carácter moral o inmoral de las acciones— implicaba una denegación de toda función práctica para la razón y el exclusivo reconocimiento de sus funciones teóricas. Adicionalmente, ese divorcio se apoyaba en la doctrina o “teoría de las ideas”, de clara raigambre cartesiana, conforme a la cual las cosas y los hechos del mundo, incluido el propio sujeto dotado de entendimiento, poseen una existencia o una realidad dudosa y, definitivamente, menos sosteni-

ble que la de las ideas y las impresiones del entendimiento. De acuerdo con esto, Hume juzgaba improcedente la tradicional oposición filosófica entre “razón” y “pasiones” (pp. 28 y 29). La razón es incapaz de controlar las acciones y mucho menos a las pasiones —las cuales son impresiones en la mente— de cada individuo. La voluntad —ella misma otra misteriosa impresión en la mente— logra hacer prevalecer algunas pasiones sobre otras, porque ella misma puede verse influida por juicios teóricos —que no prácticos— asociados a las acciones. Sin embargo, “los juicios que acompañan a las acciones no imponen ninguna obligación moral y no pueden ser calificados propiamente de juicios morales” (p. 31). Los juicios morales no existen; únicamente existen sentimientos o pasiones morales de los que se peca nuestro entendimiento a través de la voluntad. “La voluntad, considerada como causa —recapitula la Dra. Elton— no tiene una conexión inteligible con sus efectos, como tampoco la tienen las causas materiales con sus propios efectos. Nada es más inexplicable que la conexión entre un acto de volición y una moción del cuerpo [...]. Sólo podemos dis-

tinguir el efecto —el movimiento del cuerpo— y la causa —el acto de voluntad—, como una constante conjunción que se presenta a la experiencia” (p. 35).

Una consecuencia final de los anteriores asertos de David Hume era que la llamada libertad de las personas es únicamente aparente. A éstas puede parecerles que quieren hacer algo y que lo hacen de un modo libre o espontáneo, pero cualquier espectador de tales actos, en caso de conocer las circunstancias y los motivos y sentimientos de esas personas, es capaz de explicar como actos necesarios lo que supuestamente son actos espontáneos y voluntarios, en virtud de sus antecedentes inmediatos o relevantes. En suma, se puede decir que “la voluntad se encuentra en el contexto de la filosofía humeana enteramente determinada por los motivos, considerados como causa eficientes. [Y ella] carece de toda capacidad de autodeterminación con relación a un fin que le presente la naturaleza o la razón” (p. 36).

Existirían diversas estrategias para discutir con la filosofía moral de Hume y problematizar la *is-ought question* que ella plantea. Sin embargo, el mérito del libro de María Elton radica en

explorar y reivindicar —críticamente— las sensatas objeciones de Thomas Reid (1710-1796) a la filosofía humeana y al problema del “es” y el “debe” (ser) en la segunda parte del volumen, que lleva por título “Crítica de Thomas Reid a la *is-ought question*” (pp. 37-109). Allí arranca Elton con la apreciación de que “Thomas Reid fue el único pensador contemporáneo de Hume, además de ser su paisano, que advirtió los peligros que encerraba la filosofía de Hume y emprendió la tarea de defender los derechos de la razón, primero en el terreno teórico y luego en el práctico” (p. 37). Efectivamente, el también escocés Reid hurgaría a fondo en la posibilidad, muy claramente realizada, de que el pensamiento humeano —tanto epistemológico y metafísico, como moral— rompiera definitivamente con el sentido común, y a partir de ese planteamiento el profesor de Aberdeen y luego de Glasgow acusaría al filósofo de Edimburgo de desarrollar reflexiones en verdad interesantes y convincentes, pero sin duda, *absurdas*. Decir que de juicios que incluyan un “es” —por ejemplo, “los seres humanos *son* responsables”— no puede pasarse lógicamente a juicios que incluyan un “debe” —por ejemplo, “los

humanos *deben* cumplir con sus obligaciones o compromisos”— y que la razón es, asimismo, incapaz de influir en nuestras acciones, como no sea por medio de una problemática excitación de los sentimientos y las pasiones —los cuales serían las únicas fuerzas que pueden movernos a actuar en tal o cual sentido— es, sencillamente y a todas luces, *absurdo*. Reid, como muy bien lo expone la Dra. Elton, justificaría este punto de vista con una cuidadosa y penetrante reflexión sobre el sentido común.

En sus obras más importantes, *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, Thomas Reid sostendría la postura de que la filosofía y la razón no deben contraponerse al sentido común, el cual sería mucho más que un simple sentido y es, en última instancia, una madura capacidad de juzgar sobre la cual han de fundarse los razonamientos de los seres humanos y todo su quehacer cotidiano, cultural y aun científico y filosófico. Escribiría Thomas Reid — citado y traducido por Elton— en su libro de 1785, que “los fi-

lósofos modernos consideran al *sense* como una facultad que no tiene nada que ver con el juicio. El *sense* es para ellos la capacidad por la cual recibimos ciertas ideas o impresiones de los objetos y el juicio es la capacidad por la cual comparamos esas ideas [...] [pero] las palabras del latín *sentire*, *sententia*, *sensa*, *sensus*, entre las cuales la última ha proporcionado la palabra inglesa *sense*, expresan un juicio u opinión, y son aplicadas indiferentemente a los objetos de los sentidos externos, del gusto, de la moral y del entendimiento” (p. 40). Esos juicios del sentido común estarían apoyados, cuando son tales y, por consiguiente, son *sensatos*, en una serie indeterminable pero incuestionable también de ciertos “juicios originales y naturales”, de algunos “primeros principios” del sentido común que propician toda una forma humana de percibir y entender el mundo y de actuar en él, que es la particular de nuestra especie biológica y a la cual requieren ajustarse los pensamientos y las conductas *razonables* de los seres humanos de todo tiempo y lugar. Afirmaría Thomas Reid en su *Inquiry* de 1764 (y Elton cita parcialmente estas palabras, las cuales reto-

mamos de nuestra traducción personal):

“Aquellos juicios originarios y naturales son, en consecuencia, una parte del equipamiento que la naturaleza le ha dado al entendimiento humano. Ellos son una inspiración del Todopoderoso —apunta Reid— en grado no menor al de nuestras nociones o captaciones simples, y sirven para que nos conduzcamos en los asuntos comunes de la vida en los que nuestra facultad de razonamiento nos deja a oscuras. Son una parte más de nuestra constitución y todos los descubrimientos de nuestra razón se apoyan en ellos. Integran lo que se denomina *el sentido común de la humanidad*, y cuanto es manifiestamente contrario a cualquiera de estos primeros principios —enfatisa— es lo que llamamos *absurdo*. La fuerza de esos principios es el *buen sentido*, que a menudo se hace presente en quienes no son muy prolijos en su razonamiento. Una notable desviación de ellos, que surja de algún desorden en la constitución humana, es lo que denominamos *locura*, como cuando un hombre cree que está hecho de vidrio. Y cuando en algún hombre su razonamiento discurre, por argumentos metafísicos, fuera de los principios del

sentido común, a eso lo llamamos *locura metafísica*, que difiere de otras especies de desarreglo en que no es continua, sino intermitente, y capaz de atrapar al paciente en sus momentos especulativos y solitarios, si bien cuando retorna a la sociedad, entonces el Sentido Común recupera su autoridad en él [...]”.⁴

Reid consideraba, entonces, que la filosofía de Hume estaba divorciada del sentido común y, en virtud de que este sentido común incluye definitivamente una parte moral que sería factible nombrar el sentido común moral o, sencillamente, el sentido moral, se hallaba también apartada esa filosofía de tal sentido moral que todo ser humano posee sin importar su educación, su condición social o su ubicación en el tiempo o en cualquier geografía. Contra lo que dijera Hume al respecto de que carecemos de cierta idea de la sustancia de las cosas o de nuestras capacidades para pensar y para actuar, Reid haría notar que

⁴ Cf. Thomas REID: *La filosofía del sentido común. Breve antología de textos de Thomas Reid*, versión castellana e introducción de José Hernández Prado, México: Universidad Autónoma Metropolitana (Azcapotzalco), Colección Ensayos, num. 5, 1998, pp. 119-20.

nuestro sentido común nos convence de que, en efecto, *podemos* causar ciertos movimientos en nuestra mente *que es* —podemos pensar y tenemos determinadas capacidades intelectuales— y, asimismo, *podemos* causar movimientos en nuestro propio cuerpo *existente* —tenemos ciertas capacidades activas que nos permiten desde mover nuestras manos hasta crear obras científico-tecnológicas o artísticas— de una forma tan clara como oscura pudiera parecernos la causación de unos fenómenos naturales por otros. El sentido común ratifica permanentemente nuestra capacidad activa y uno de sus primeros principios sería el del poder relativo que tenemos sobre nuestras acciones y decisiones, articulado con otros juicios originarios como aquel que pertenece con claridad al sentido moral por afirmar que nadie tiene el deber de cumplir con lo que jamás se ha comprometido, o también el de que nadie debiera hacer a los demás lo que no quisiera que ellos le hicieran a él.

Pero el sentido común, que tan nitidamente se refleja en las formas habituales de hablar de los seres humanos o su lenguaje común u ordinario, les indicaría a estos seres, además, que re-

quieren de unas leyes morales que es de su *interés*, e incluso es su noble *deber* obedecer. Dicho lenguaje ordinario les haría patentes a los propios humanos estas leyes morales con sus continuas alusiones a lo que *deberían hacer* en virtud de *lo que son* o de las situaciones que viven (la *is-ought question*, que únicamente plantea problemas a filósofos alejados del sentido común, pero no a las personas comunes y corrientes, por completo capaces de percatarse de que pueden obrar bien u obrar mal). Todo esto, sin embargo, no querría decir, escribe María Elton, sino que “Hume limita el término ‘razón’ [...] a significar sólo el poder de juzgar en materias especulativas, lo que lo lleva a concluir que la razón es en sí misma inactiva y perfectamente inerte. Pero la razón ha sido concebida en todas las edades, tanto entre las personas cultas como entre las incultas, por tanto desde el sentido común, como un talento que tiene dos funciones: *regular nuestras creencias, y regular nuestras acciones y nuestra conducta*” (p. 55). El razonamiento moral no consistiría —propiamente— en una estricta inferencia de lo que es bueno a partir de determinados principios incuestionables,

sino en un mero juicio moral que reconoce como buena o mala una conducta dada. No hay que confundir, por lo tanto, los variados “sistemas de moral” con la “teoría moral”, y mucho menos con la conducta moral misma. Escribiría Thomas Reid —citado y traducido por Elton— en sus *Ensayos sobre las capacidades activas del hombre*, que “así como un hombre puede ser un buen juez de los colores, y de otras cualidades visibles de los objetos, sin un conocimiento de la anatomía del ojo y de la teoría de la visión, así un hombre puede tener un conocimiento claro y amplio de lo que es bueno y malo en la conducta humana sin haber estudiado la estructura de los poderes morales” (p. 64). Y más adelante: “de alguna manera, nuestro juicio moral o conciencia —dice Reid— alcanza su madurez desde una semilla imperceptible, plantada por nuestro Creador. Cuando somos capaces de contemplar las acciones de otros hombres, o reflexionar sobre las nuestras calmada y desapasionadamente, comenzamos a percibir en ellas las cualidades de lo honesto y lo deshonesto, de lo honorable y lo bajo, de lo bueno y lo malo, y a tener unos sentimientos de apro-

bación y desaprobación moral” (p. 65).

Por otro lado, para el sentido común o buen sentido, de acuerdo con la interpretación de Reid, el papel de los sentimientos y de las pasiones en el juicio moral y los asuntos morales en general sería muy distinto al que le han asignado principalmente los filósofos modernos imbuidos en la teoría o doctrina de las ideas, y en concreto David Hume. La aprobación o desaprobación moral no es, en rigor, un sentimiento o una pura *sensación* agradable o desagradable, sino que es un *juicio*. Decir que “tal hombre actuó bien y de un modo valioso, y su conducta es ampliamente aprobable”, no significa lo mismo que decir “la conducta de ese hombre (me) produjo un sentimiento agradable”.⁵ Es claramente falso eso que dijera Hume en su *Treatise* —citado y traducido por Elton—, a saber, que “tener el sentido de la virtud es sólo *sentir* una satisfacción particular al contemplar un carácter. El mismo *sentimiento* constituye nuestra alabanza o admiración” (p. 69). Al juicio de aprobación o desaprobación lo pueden seguir sentimientos o sensaciones de agrado y de de-

⁵ Cf. T. REID: *La filosofía...*, p. 360.

sagrado, respectivamente, pero tales sensaciones no suplantán jamás al juicio. Los denominados “sentimientos morales” —en inglés, *moral sentiments*— son propiamente *juicios* acompañados de sentimientos, y no meras sensaciones de una clase distinta de las corporales. Efectivamente, hay sentimientos de respeto o de gratitud, pero sería incorrecto hablar de *sentimientos* de dolor de gota o de placer sensual (p. 72).

Por su parte las pasiones, comprendidas como “una cierta agitación de la mente que se opone a un estado de tranquilidad y calma en el cual el hombre sería dueño de sí mismo” (p. 75), serían, además, “análogas a una tempestad en el mar o en el aire” (p. 75). Y fueron concebidas por Hume como impresiones capaces de mover, al igual que las sensaciones o sentimientos, la voluntad y las acciones humanas —lo que estaba imposibilitada de hacer la razón misma. Encontraron en el sentido común reivindicado por Thomas Reid a un juez comprensivo que, estoicamente, las ubicaba como *turbulencias* de nuestros sentimientos o nuestros deseos y afectos *calmados*, y como “principios que estorban el uso de la razón y afecciones que no lo

estorban” (p. 83). A las pasiones, pues, hay que controlarlas porque ellas pueden dar al traste con una conducta buena, y únicamente no lo harán cuando ocurra el caso de que ellas confluyan, en cuanto intensos sentimientos que son, con lo que se enjuicia como virtuoso u honesto. Las pasiones, sin embargo, se hallan en estrecha relación con los apetitos, que para Hume mueven también la voluntad —de un modo que la razón es incapaz de realizar— si bien con la consecuencia de que desdibujan la naturaleza o el concepto mismo de “voluntad”, ya que ésta se ha convertido, para el autor del *Treatise* y aun para muchos filósofos modernos, en “todo motivo e incitación para actuar” (p. 88), en una fuerza enigmática que consiste en hacer sencillamente lo que queremos hacer, porque ello se ha confundido con los motivos y los consejos que nos exhortan a actuar. Sensatamente considerada, la voluntad —según Reid, que secundaba en esto a Locke— era una “determinación de la mente para hacer, o no hacer algo que nosotros pensamos que está en nuestro poder” (p. 89); era, pues, aquella simple capacidad activa de los seres humanos dotados de razón y de juicio, que no requie-

re demostración por ser evidente para dichos seres y tiene, incluso, enormes dificultades para lograr una “definición lógica” apropiada, como tanto insistiría en ello Thomas Reid.

Ya que existen acciones voluntarias, debiera reconocerse que también las hay involuntarias, y que éstas son las movidas por principios “mecánicos”, como los *hábitos*, y las determinadas por principios “animales”, como los apetitos antes mencionados. “Los *apetitos*, por ejemplo, son una clase especial de deseos que se distinguen porque van acompañados de una sensación dolorosa que les es propia, fuerte o débil en proporción al deseo que tengamos del objeto, y porque son periódicos, no constantes. Los que principalmente podemos observar en el hombre son el *hambre*, la *sed* y el *deseo sexual*” (p. 95). Reid apuntaba en su libro de 1788 — de nuevo citado por Elton, quien traduce las siguientes líneas— que “actuar sólo por apetito, no es ni bueno ni malo desde un punto de vista moral [...]. No es objeto ni de alabanza ni de censura. Ningún hombre reclama alabanza porque come cuando tiene hambre o descansa cuando está cansado. Por otra parte, él no es objeto de censura si obe-

dece al llamado del apetito cuando no hay razón para impedir que actúe. En eso actúa de acuerdo a su naturaleza” (p. 96).

Llegados a este punto en el que ha quedado suficientemente clara la crítica de Reid a la filosofía moral de Hume y al “problema del es y el debe (ser)”, la Dra. María Elton —quien ha venido exponiendo con gran solvencia y profundidad los puntos de vista de Reid, añadiéndoles escuetas observaciones críticas sobre aspectos un tanto secundarios, que alejan al filósofo escocés del pensamiento aristotélico-tomista, en particular— expresa sus reservas y objeciones más relevantes a la obra del amable filósofo de Aberdeen y lo hace a partir de estas agudas palabras:

“Thomas Reid piensa que un hombre puede alimentarse, saciar la sed y tener una relación sexual sólo por apetito, sin mediación alguna de la razón, con participación de la voluntad, de un modo moralmente indiferente. Aunque supo descubrir con agudeza las premisas cartesianas que llevaron a Hume al escepticismo tanto en la teoría del conocimiento como en la gnoseología práctico-moral, Reid no supo criticar la premisa cartesiana que establece una separación radical entre el cuerpo y sus

apetencias por un lado, y la razón y su funcionamiento por otro. Además pertenecía a la tradición de la Reforma Protestante, según la cual la moralidad no puede fundarse en la naturaleza humana, identificada muchas veces con la parte apetitiva del hombre.

“El desconocimiento de estos errores en su formación filosófica y teológica inicial, no le permitieron, en definitiva, en desarrollo de una gnoseología práctica realista, a pesar de su notable caracterización de la razón práctico-moral” (p. 96).

Elton opone a las afirmaciones de Reid —procedentes de sus *Essays on the Active Powers of Man*— según las cuales “las acciones que están de acuerdo con la parte animal de nuestra naturaleza, comunes a nosotros y a los animales brutos, no son en sí mismas ni virtuosas ni viciosas, sino enteramente indiferentes” (p. 97) —ya que “sólo llega a ser viciosa una acción cuando se ejercita en oposición a algún principio de importancia o autoridad superior, y puede ser virtuosa si se ejercita por algún fin importante o justo” (p. 97)—, aquéllas otras de las que está legítimamente convencida, en el sentido de que “según la filosofía aristotélica —que Reid no

asume— puede haber una concordancia entre la razón práctica y el apetito recto, lo cual se realiza a través de una compenetración de ambos. El hombre moral reidiano se encuentra siempre escindido, sin una conexión originaria entre su parte sensible y su parte racional [...]. La insistencia de Thomas Reid en que el hombre puede actuar según principios animales o según principios racionales, es manifestación de que no hace una diferencia entre la sensibilidad humana y la sensibilidad animal, es decir, no encontramos en su filosofía una sensibilidad humana espiritualizada” (p. 99).

Hemos dicho que es absolutamente legítima la crítica de Elton hacia Thomas Reid y debemos agregar que ella retoma un problema filosófico importantísimo de los tiempos actuales y de los modernos en general, consistente en la elucidación de los alcances y los límites de la condición animal de los seres humanos y de la condición espiritual de ellos mismos. A nosotros nos parecería, en defensa de la perspectiva de Reid, que si alguna filosofía llega a hablar de apetitos rectos, virtuosos o moralmente buenos, entonces está obligada a hablar también de apetitos desviados, viciosos o

moralmente malos, lo que, a todas luces, semeja ser absurdo porque entonces habría que reconocer que contamos con deseos y sensaciones naturalmente buenos, e incluso con deseos y apetitos perversos o malos por naturaleza, pensamiento frente al cual da visos de ser mucho más razonable aquel otro sugerido por Reid —y ya apuntado líneas arriba— al proponer que “sólo llega a ser viciosa una acción cuando se ejercita en oposición a algún principio de importancia o autoridad superior, y puede ser virtuosa si se ejercita por algún fin importante o justo”. Sustitúyase en esta frase, desde luego, la palabra “acción” por las palabras “apetito” o “deseo”; nos parece que Reid no se opondría a ello.

De cierto lado, finalmente, es imposible dejar de pensar que en la actualidad, no obstante los problemas morales suscitados por las nuevas actitudes ante el cuerpo entre los propios seres humanos —problemas casi impensables en otras épocas del mundo o de la historia; por ejemplo, la permisividad frente al aborto o bien la extrema liberalidad en el arreglo personal o, por supuesto, en los hábitos y preferencias sexuales— el viejo puritanismo protestante en el

que María Elton adscribiría a Thomas Reid terminó por conducirnos, irónicamente, hasta un manejo más natural y responsable, inclusive, de nuestra propia sexualidad, y hasta un conocimiento más completo de los efectos de la represión y la sublimación de los impulsos de carácter erótico y sexual. De otra parte, tampoco podemos evitar pensar que la fundada crítica de Elton a Reid se apoyaría en ese *canon* que nos ofrece la filosofía de Aristóteles y su asombroso profundizador medieval cristiano, al tiempo que la postura del escocés no buscaría cimentarse en una filosofía o una religión en particular, sino, sencillamente, en el sentido común humano erigido a manera de *canon* de cualesquiera pesquisas filosóficas; ese sentido común tan ponderado por la filosofía del fundador de la Escuela Escocesa y por la certera presentación que de esta filosofía efectúa el estuendo volumen escrito por la profesora Elton.

José Hernández
Universidad Autónoma
Metropolitana (Azcapotzalco)
y Universidad Panamericana

Copyright of Tópicos. Revista de Filosofía is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.