



UNIVERSIDAD PANAMERICANA

Facultad de Derecho
Posgrado en Derecho

Con Reconocimiento de Validez Oficial ante la Secretaría de Educación Pública, bajo acuerdo número 985162 de fecha 17 de agosto de 1998.

¿POR QUÉ LEER A THOMAS REID HOY? UNA CONTRIBUCIÓN A LAS REFLEXIONES CONTEMPORÁNEAS SOBRE EL PENSAMIENTO TEÓRICO Y PRÁCTICO DEL SENTIDO COMÚN.

Tesis que para obtener el grado de

Doctor en Derecho

Sustenta el

Mtro. Alejandro Lozano Díez

Director de Tesis

Dr. Carlos Soriano Cienfuegos

Ciudad de México

2019



Thomas Reid

In memoriam

José Antonio Lozano Villafaña (1943–2016)

padre amado

Quiero dedicar el tiempo, el esfuerzo y las ilusiones que significaron la redacción de estas páginas a:

mi amada madre, que escribió el primer capítulo de mi vida

mis queridos hermanos, compañeros de trayecto

mi queridísima esposa, el amor de mi vida

mis hijos Rafael y Sofía que, sin darse cuenta, son el motivo de este trabajo

Esta tesis no hubiera sido posible sin el apoyo, en primer lugar, de mi hermano José Antonio, a quien estoy eternamente agradecido. De él recibí la invitación a realizar el doctorado; me guio en los tiempos de confusión y fue un apoyo invaluable en todo momento.

Igualmente, agradezco el imprescindible el apoyo del Doctor Carlos Soriano, amigo, director de tesis y jefe en el trabajo, quien amablemente me dirigió, impulsó y me abrió las puertas de su generosidad.

Este texto hubiera sido igualmente impensable sin el Doctor José Hernández, profundo conocedor de Thomas Reid, que con su amistad, me brindó pertinentes consejos y apoyo en la materia.

Agradezco a toda mi familia, especialmente a mi tío Antonio, quien siempre ha sido una inmejorable guía e inspiración intelectual.

Preliminar

A continuación, se formularán algunas precisiones sobre las obras de Thomas Reid, y se definirá la particular manera que se utilizará en esta tesis para citar dichos textos.

A) Obras

Los libros más importantes de Reid, por el empeño y tiempo que puso en ellos, y también por la influencia que han ejercido sobre sus lectores, son tres:

- a) *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*;
- b) *Essays on the Intellectual Powers of Man*;
- c) *Essays on the Active Powers of Man*.

En los dos primeros se contiene la teoría del conocimiento del ‘sentido común’, que se basa en las facultades innatas y los principios de nuestra constitución natural,¹ desde una perspectiva teórica. El último aborda la teoría sobre las “facultades activas” del ser humano, es decir, las facultades “prácticas”.

Diversos autores, incluso contemporáneos a Reid, han considerado que los *Essays* son solamente una prolongación de la *Inquiry*, la cual vendría

¹ Cfr. Lehrer, Keith, *Thomas Reid*, London & New York, Routledge, 1991, p. 9.

a ser su obra maestra.² Otros, en cambio, sostienen que la *Inquiry*, a pesar de ser su trabajo más pulido, es más bien una introducción a las obras principales, que serían los *Essays*.³ Por último, hay quien considera que la *Inquiry* y los *Essays* representan un solo trabajo, insoluble e integral.⁴

Otros textos, como es el caso de la *Brief Account of Aristotle's Logic, with Remarks; Essay on Quantity; Some Observations on the Utopian System*; las cartas, los manuscritos, los discursos y demás, son creaciones menores; sin embargo, todas ellas –refiriéndose a la lógica, la ciencia o la política– refuerzan o giran alrededor de una idea muy clara: el sentido que es común a todos los seres humanos.

B) Ediciones

Desde su aparición, la obra de Thomas Reid tuvo un fuerte impacto. Durante la vida de dicho autor, se publicó cuatro veces *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, sin que haya quedado constancia de las correcciones que se le hicieron. De manera póstuma, siguieron no menos de otras cuarenta ediciones, cinco de las cuales se publicaron en la segunda mitad del siglo XX.⁵ Otro tanto podemos decir de los *Essays*.⁶

La recopilación de las obras de Reid que más frecuentemente encontramos en las bibliotecas universitarias es la que hiciera en 1846 sir

² Cfr. Wood, Paul, "Who was Thomas Reid?" *Reid Studies*, Aberdeen, vol. 5, n. 1, Autumn-2001, pp. 36 y 37.

³ Cfr. *Ibidem.*, p. 40.

⁴ Cfr. Hage Fernández, Ricardo, 1994, *Lenguaje y Sentido Común en Thomas Reid*, tesis doctoral, Ateneo Romano de la Santa Cruz, Facultad de Filosofía, pp. 6 y 7.

⁵ Cfr. Prefacio de la *Inquiry*, p. vi.

⁶ Cfr. Squillante, Martino. "An updated bibliography. Part One: Reid's Works." *Reid Studies*, Aberdeen, vol. 1, n. 2, spring-1998, pp. 71 - 81.

William Hamilton (1791-1856), quien ha sido considerado como uno de los más doctos metafísicos escoceses. Por su preparación y conocimiento de historia de la filosofía, así como por su formación técnica, superaba a todos los demás.⁷

Su colección *Thomas Reid Works* publica de manera integral las obras del autor escocés, es decir, la *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (basada en la última que Reid publicó en vida); los *Essays on the Intellectual Powers of Man*; los *Essays on the Active Powers of Man*; la *Account of Aristotle's Logic* y el *Essay on Quantity*. De igual forma, esa compilación incluye el *Account of the life and Writings of Thomas Reid, D.D.*, de Dugald Stewart, una crónica histórica de la Universidad de Glasgow, una recopilación de la correspondencia de Reid y una sección donde Hamilton expone sus propias disertaciones filosóficas.⁸

Sin embargo, diversas inexactitudes –no esenciales– y las múltiples anotaciones al pie de página, pueden incomodar al utilizar esta colección.

Hamilton era un hombre inteligente; se esforzó para presentar a Reid en su mejor faceta posible, (...) Estamos muy endeudados con Hamilton por sus ediciones de Reid (...)⁹

Hablando exclusivamente de la *Inquiry*, podemos mencionar que se han hecho otras reproducciones confiables, pero menos localizables en las

⁷ Cfr. Mc Cosh, James, *Scottish Philosophy*, London, Macmillan & Co., 1875, pp. 384-420.

⁸ Cfr. Reid, Thomas - *Philosophical Works*, 2 vols. Hamilton, sir William y Bracken, Harry M. (eds.), reimpression de la 8a ed., 1865, Hildesheim: G. Olms, 1967.

⁹ Lehrer, Keith, *op. cit.*, p. 6.

bibliotecas de las universidades: la de Duggan –1970–, que se basa en el texto ‘auténtico’ en su integridad, pero está basada en una americana de 1813 y omite la dedicatoria inicial; la de Lehrer y Beamblossom, de 1983, compendia la octava edición de Hamilton y omite grandes secciones de la obra original de 1764. Otra dada a luz por Wood (publicada por Thoemmes en 1990) es una versión facsimilar de la publicada en 1795.¹⁰

Por la confusión en las fuentes que se pudiera presentar, se vio que era necesaria una versión ‘oficial’ y auténticamente crítica de las obras de Thomas Reid, a la que los especialistas y estudiantes pudieran acudir para conocer de primera mano el pensamiento del autor escocés. En el año 1990, la Princeton University Press intentó publicar una colección exhaustiva de las obras de nuestro autor, de la cual apareció únicamente un volumen: *Practical Ethics*, a cargo del filósofo e historiador danés Knud Haakonssen.¹¹ Posteriormente, en 1995, la Universidad de Edimburgo, en colaboración con la Universidad de Pennsylvania, dio inicio a la elaboración de la edición crítica de todas las obras de Thomas Reid, las publicadas y las no

¹⁰ Cfr. Prefacio de la *Inquiry*, p. vi.

¹¹ Knud Haakonssen es un historiador de las ideas que se ha enfocado principalmente en el pensamiento moral y político europeo de los siglos XVII y XVIII. Especialista en la Ilustración escocesa, francesa e inglesa, los temas que ha desarrollado con mayor interés son el derecho natural y los derechos humanos desde Hugo Grocio hasta Emanuel Kant. Ha mostrado particular atención a los filósofos escoceses, como lo demuestra su activa participación como editor general y comentarista de casi la mitad de los tomos de la *Edinburgh Edition of Thomas Reid*. Otras obras suyas de importancia, en las que ha participado como autor o editor son: *The Science of a Legislator*. *The Natural Jurisprudence of David Hume & Adam Smith*; *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*; *The Cambridge History of Eighteenth Century Philosophy* (ed.); *The Cambridge Companion to Adam Smith* (ed.); *Enlightenment and Religion. Rational Dissent in Eighteenth Century Britain* (ed.), etcetera.

publicadas (cartas personales, escritos para clase, etcétera), denominada *The Edinburgh Edition of Thomas Reid*.

El editor general de dicha colección es Knud Haakonssen. En ella, cada tomo está a glosado por especialistas en el pensamiento del filósofo escocés, abarcando selecciones de sus manuscritos, discursos y fragmentos, así como la totalidad de la correspondencia conocida. Asimismo, proporcionan comparaciones entre los diferentes textos cuando existen varias versiones escritas por el propio autor.

La Edinburgh Edition of Thomas Reid se ha venido publicando de modo paulatino¹² y consta de los siguientes volúmenes:

1. *Thomas Reid on the Animate Creation: papers relating to the Life Sciences*, Paul Wood, (ed.), 1995.
2. *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. Derek R. Brookes, ed., 1997 (edición de tapa dura), y 2000 (edición de bolsillo).

¹² En su página personal de internet (<https://khaakonssen.wordpress.com/edinburgh-edition-of-thomas-reid>, consultada en enero de 2017), Knud Haakonssen hace una pequeña crónica de los sucesos que han acompañado la creación de la colección: “Los diez volúmenes de la ‘Edinburgh Edition of Thomas Reid’, tuvieron un difícil comienzo, surgiendo de las ruinas del intento de publicar una colección exhaustiva con la Princeton University Press, en la cual apareció únicamente un volumen, es decir, mi edición de *Practical Ethics*, (1990). Éste fue posteriormente revisado y pasó a convertirse en el volumen 6 de la *Edinburgh Edition*, de la cual fui designado Editor General por invitación de la Edinburgh University Press. Dicha serie fue inaugurada por la edición de Paul Wood de los documentos de Reid sobre las ciencias de la vida: *The Animate Creation* (1995). (...) El volumen más reciente es el 8, *Reid on Society and Politics* (2016), el cual fue coeditado conjuntamente por Paul Wood y por mí (...)”.

3. *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Derek R. Brookes y Knud Haakonssen (eds.), 2002.
4. *The Correspondence of Thomas Reid*, Paul Wood (ed.), 2002.
5. *Thomas Reid on Logic, Rhetoric and Fine Arts: Papers on the Culture of the Mind*, Alexander Broadie (ed.), 2004.
6. *Thomas Reid on Practical Ethics*, Knud Haakonssen (ed.) 2007.
7. *Essays on the Active Powers of Man*, Knud Haakonssen y James Harris (eds.), 2010.
8. *Thomas Reid on Society and Politics*, Knud Haakonssen y Paul Wood (eds.), 2014.
9. *Thomas Reid on Mathematics and Natural Philosophy*, Paul Wood (ed.)
10. *Thomas Reid and the University*, Alexander Broadie y Paul Wood (eds.).

También cabe mencionar que la Universidad de Aberdeen se ha propuesto impulsar el conocimiento de las ideas de su antiguo alumno y profesor. Entre los esfuerzos realizados, destaca una colección digital de sus manuscritos, conocida como “Birkwood Collection”, vinculada con la *Edinburgh Edition of Thomas Reid*, de la cual constituye un suplemento.

C) Citas y abreviaturas

Por citarse de modo frecuente, se abreviará el título de las obras más importantes de Thomas Reid. A continuación, se presenta las abreviaturas que utilizaremos al referirnos a ellas:

An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense	<i>Inquiry</i>
Essays on the Intellectual Powers of Man	<i>Int. Powers</i>
Essays on the Active Powers of Man	<i>Act. Powers</i>
On Practical Ethics	<i>PE.</i>
On Society and Politics	<i>SP.</i>

Las citas de estas cinco obras se extraerán de la Edinburgh Edition of Thomas Reid, por tratarse de la edición crítica. Cuando se haga referencia a otras obras del autor, se acudirá a la versión de Hamilton, por ser la más accesible al público.

Por motivos de claridad en la lectura, todos los textos se presentarán en castellano. Por economía de espacio, la versión en el idioma original se transcribirá en el pie de página solamente cuando el texto citado sea del propio Reid.

Todas las traducciones al castellano, tanto del filósofo escocés, como de otras fuentes, serán propias, a menos de que se indique lo contrario.

Exordio

How great a philosopher is Reid? (...) When Roderick Chisholm* was a department chairperson at Brown he received a telephone call from a man saying that he was a busy man but had time to read one serious book in philosophy and wanted to do so (...) *a book with a greater amount of truth than any alternative.* (...) The next day Chisholm recommended that the caller study Thomas Reid. It was a sound judgement.

Keith Lehrer¹³

William Ellery Channing at Harvard championed the common-sense philosophy. Yet before his death in 1842 he was coming to thing that perhaps "mid-eighteenth-century Edinburgh [and Aberdeen] could not solve the problems of mid-nineteenth-century America." By the time Reid's philosophy made its way to Baylor University in Texas in the mid-1860's, it was fast declining in the east. In 1874 James McCosh, a Scot who became president of Princeton University in 1868 (...), wrote a history of the Scottish philosophy, lest it vanish without a trace (...) which despite McCosh, is pretty much what happened.

Toni Vogel Carey¹⁴

A) La Ilustración Escocesa

El escritor mexicano Salvador Elizondo, en el poema *El Problema de Molyneux* recoge el desasosiego que la ignorancia nos rodea por los cuatro costados: *Es un hecho geoméricamente demostrable que la condición humana es transitoria. Un día nacemos y otro morimos. Sabemos algo de lo*

* Roderick Chisholm (1916–1999) Reconocido como uno de los más creativos, productivos e influyentes filósofos estadounidenses del siglo XX.

¹³ Lehrer, Keith, *op. cit.*, p. 1.

¹⁴ Carey, Toni Vogel, The Life and Death of Common Sense. An obituary", *Philosophy Now. A magazine of ideas*, Issue 110.

https://philosophynow.org/issues/110/The_Life_and_Death_of_Common_Sense

*que antecede y nada de lo que sigue.*¹⁵ Ese océano de lo incognito se incrementa y proyecta su negrura hacia el cambiante futuro. Ningún político, ningún científico o ningún filósofo saben –con precisión– el efecto de sus medidas, la repercusión de sus descubrimientos ni la ramificación de su pensamiento. Nadie es dueño de las consecuencias.

Los científicos, filósofos e intelectuales ilustrados escoceses ignoraban la profundidad y amplitud de la impronta que sus ideas dejaría sobre los siglos subsiguientes. Fue mucha. Una serie de circunstancias históricas –fortuitas en su mayoría– preparó a la Escocia del siglo XVIII para ser uno de los más importantes semilleros de pensamiento para los siglos venideros. En el área científica, el trabajo de James Watt, impulsor de la Revolución Industrial, pertenece al mismo ambiente de efervescencia cultural que se extiende hasta personajes como James Hutton, padre de la geología moderna, o James Clark Maxwell, impulsor de la física contemporánea.

El desarrollo intelectual en Escocia hunde sus raíces en la Edad Media. Pocos siglos después de la adopción del calvinismo,¹⁶ su prestigio y trascendencia despegaron en el Siglo de las Luces. De la Escocia del siglo XVIII surgió una legión de científicos y humanistas, entre los que destacan los nombres de filósofos como Dugald Stewart, William Robertson, James Beattie, Lord Kames, John Millar, Adam Ferguson, Francis Hutcheson, Adam Smith, David Hume y Thomas Reid, han contribuido a dar forma al

¹⁵ Elizondo, Salvador, *Contextos*, 3ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, p. 5.

¹⁶ La historia de la religión en Escocia tiene una profunda importancia social e intelectual. El abandono del catolicismo y la adopción del calvinismo fue obra de predicadores, entre los cuales destaca el nombre de John Knox.

mundo en que vivimos. El filósofo británico Alexander Broadie nos detalla lo siguiente:

(...) existe un acuerdo universal en que, desde el punto de vista filosófico, Escocia nunca tuvo un repertorio más deslumbrante que durante las décadas que acabamos de mencionar [la segunda parte del siglo XVIII], y que nunca ha tenido otro que remotamente se parezca a él. Un extraordinario cuarteto de pensadores dominó el escenario de la filosofía de la Ilustración escocesa: Francis Hutcheson (1694–1746), David Hume (1711–1776), Adam Smith (1723–1790) y Thomas Reid (1710–1796). Gracias a ellos, Escocia tiene un lugar preponderante en la historia de la filosofía, ya que sus escritos son considerados por la mayoría de los filósofos como una fuente inestimable de ideas sobre una amplia gama de cuestiones que son perennes, y que, por lo tanto, también presentes en nuestros días.

Como lo expresa el historiador norteamericano Arthur Herman:

¿Qué hace que la Ilustración escocesa sea tan importante? Cuando se menciona a la Ilustración a la mayoría de la gente, evoca imágenes de relucientes salones aristocráticos iluminados por veintenas de velas, (...) de filósofos con peluca y críticos que influyen con sus ideas progresistas sobre los autócratas europeos. Voltaire visitando a Federico el Grande en Sans Souci; Denis Diderot editando la *Encyclopédie* e instando a Catalina la Grande de Rusia para prohibir el uso de la tortura y el látigo; Jean-Jacques Rousseau escandalizando a la sociedad educada en los años previos a la Revolución Francesa. De hecho, los nombres famosos de la Ilustración francesa parecen dominar casi todas las discusiones sobre cultura en el siglo XVIII. Esto es un error. La Ilustración escocesa puede haber sido menos

glamerosa, pero en muchos aspectos fue más robusta y original. Y más importante aún, fue al menos igual de influyente. De hecho, si se elaborara una lista de los libros que dominaron el pensamiento de los europeos en el último cuarto del siglo XVIII, destacarían los nombres escoceses: Adam Smith, *“Teoría de los sentimientos morales y la riqueza de las naciones”*; *“Tratado de naturaleza humana”* y *“Ensayos políticos, literarios y morales”* de David Hume; *“Historia de Escocia”* e *“Historia del reinado del Emperador Carlos V”* de William Robertson; *“Ensayo sobre la historia de la sociedad civil”*, de Adam Ferguson; *“El origen de la distinción de los rangos”*, de John Millar. *“Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común”* de Thomas Reid; (...) el *“Sistema de Filosofía Moral”* de Francis Hutcheson y *“Bocetos de la Historia del Hombre”* de Lord Kames.¹⁷

Esta fue, sin duda, la época de oro del pensamiento escocés, que fue impulsada por un profundo cambio en el ámbito material. En el siglo XVIII, Escocia pasó de ser uno de los países más pobres y deshabitados de Europa–,¹⁸ a tener un lugar predominante al interior de la Gran Bretaña, e, incluso, del continente. Especialmente, debemos tener en cuenta que fue para Escocia un tiempo de profundas transformaciones, no sólo en el plano cultural, sino en los aspectos económico y social. Como señala la investigadora española Isabel Wences:

¹⁷ Herman, Arthur. *How the Scots Invented the Modern World: The True Story of How Western Europe's Poorest Nation Created Our World and Everything in It*. New York, Broadway Books, 2001, pp. 62 y 63.

¹⁸ Los registros arrojan que, en 1755, en Escocia vivía algo más de un millón doscientas mil personas. (<https://www.nrscotland.gov.uk/research/guides/census-records/webster%E2%80%99s-census-of-1755>), consultado el 24 de julio de 2018.

En su extenso libro *An Economic History of Scotland in the Eighteenth Century*, Henry Hamilton comienza con la frase: “la Escocia de 1800 era profundamente antagónica a la Escocia de 1700”. Con estas palabras sintetiza acertadamente que en el siglo XVIII se gestó una admirable transformación de la vida económica; un cambio que se reflejó en la agricultura y la manufactura y que dio lugar a un auge de los servicios bancarios, gracias, entre otras razones, al desarrollo del comercio exterior.¹⁹

Con la perspectiva que dan los siglos de distancia, podemos comprender esa época con mayor agudeza que lo intuido por hicieron sus protagonistas. Así, podemos atribuir al clérigo presbiteriano Francis Hutcheson ser el “padre” de la Ilustración Escocesa. La influencia de su pensamiento moral se extendió al resto de Europa y Norteamérica. De igual modo, observamos que el desarrollo teórico en el ámbito de la economía de Adam Smith no ha perdido su vigencia tres siglos después. Quizá el más influyente en nuestros días sea David Hume, respecto a quien tienen un vínculo filial la filosofía analítica, el empirismo lógico y la teoría de la ciencia contemporáneos, además de que fue elemento básico para que Emanuel Kant “despertara de su sueño dogmático” y desarrollara su filosofía trascendental.

Fueron pensadores que, (...) entraron en contacto con nuevas corrientes de pensamiento y movimientos culturales. Pero nutrieron su filosofía de unas características tan propias, que hicieron de la

¹⁹ Wences, Isabel, *Hombre y sociedad en la Ilustración Escocesa*, México, Fontamara, 2004, p. 27.

Ilustración escocesa un fenómeno claramente diferencial no solo de la Ilustración continental, sino incluso también de la inglesa.²⁰

B) Sentido común

Dotado de una gran sutileza y perspicacia, Reid es mundialmente conocido por ser el filósofo del “sentido común”, mas ello no significa que él haya “*inventado*” el término. Ni siquiera lo fue en su acepción moderna de “sensatez”, dado que ello era moneda de cambio común en el ambiente filosófico de entonces. Es cierto, sin embargo, que dicho concepto encontró un nuevo significado y más precisa proyección con las obras de este autor.

En el mismo sentido que la filosofía moderna, su argumentación a favor del sentido común se convirtió en una *axiomática* que pretendía cimentar las bases de una argumentación que revocara el escepticismo intelectual y el relativismo moral que acompañan a la modernidad. Así podemos ver que el sentido común es un *método* más que el objetivo final de su pensamiento. Un método que se dirigía a desmontar la base misma de ese escepticismo y de ese relativismo, cuyo origen fue certeramente identificado como “teoría de las ideas”.

El mérito de lo que te place llamar mi filosofía yace, creo, principalmente en haber cuestionado la común teoría de que las ideas, o imágenes de objetos en la mente, son los únicos objetos de pensamiento: una teoría basada en prejuicios naturales y tan

²⁰ Canel, María José, “El sentido común como Escuela”, *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, Universidad Internacional de la Rioja. Visible en <https://www.nuevarevista.net/revista-sociedad/el-sentido-comun-como-escuela/> (Consultado el 21 de junio de 2018).

universalmente aceptadas que están entrelazados en la estructura del lenguaje.²¹

En efecto, entre las muchas aportaciones a la filosofía que proporcionó Thomas Reid, destaca una –quizá la más importante– que él mismo llamó “teoría de las ideas”. Esta representa una evaluación global de la filosofía, en particular de la moderna. Reid se percata de un detalle muy fino: *si se acepta la validez de los principios de los que parte el pensamiento moderno, llevados a sus últimas consecuencias, inevitablemente conducen al escepticismo, ateísmo y nihilismo a que llegó David Hume.*

Este fue una de las más importantes enseñanzas que transmitió en los libros que publicó y en los cursos que impartió, particularmente en la cátedra de Filosofía Moral, en la Universidad de Glasgow, como lo señala el también filósofo escocés Alasdair MacIntyre:

Lo que Reid descubrió fue que si se comienza en la filosofía moral donde comienza Hutcheson, se está abocado a terminar donde terminó Hume. Claro está que **la grandeza de Reid radica en haber comprendido que todo el movimiento de la filosofía moderna, desde Descartes en adelante, se encamina inexorablemente hacia el Hume del ‘Tratado’ (*Treatise*).** Y con la interpretación, o quizá mala interpretación, del Tratado, el resultado era un escepticismo, tanto

²¹ Reid, Thomas, Carta a James Gregory, en Reid, Thomas, Ellen Duthie (trad.) *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*, Madrid, Trotta, 2004, p. 15.

metafísico como moral, que fatalmente socavaba el tipo de creencia moral que Hutcheson y Reid aspiraban a defender.²²

C) Marco cultural

El encantador y pacífico paisaje de Escocia, con sus verdes colinas, centenarios castillos y misteriosos lagos, ha sido escenario de muchos de los complejos acontecimientos que ha vivido la Gran Bretaña en su milenaria historia. Los fenómenos religiosos que condujeron al calvinismo –en forma de presbiterianismo– a una mayoría de escoceses; la alianza histórica con Francia (*Auld Alliance*) y su posterior ruptura; la problemática y beneficiosa relación con Inglaterra, los estrechos vínculos con las colonias británicas en América, así como la avasalladora irrupción de la Modernidad, llamada a cambiar definitivamente el mundo en los ámbitos de lo espiritual, científico, político, económico y filosófico, dibujaron el contexto en que nació y vivió Thomas Reid.

Al igual que todos los seres humanos, nuestro autor no se puede entender abstraído de su circunstancia. A Reid le tocó jugar un importante papel en la Iglesia Presbiteriana. Por temperamento, formación y convicción, pertenecía al ala moderada:

A medida que el siglo XVIII fue avanzando, un grupo de clérigos progresistas, conocidos como los moderados, se coordinaron para intentar atraer a la Iglesia presbiteriana, aunque esta pateara, hacia un mundo moderno más digno e ilustrado. Profesaban una variante comedida del calvinismo, con especial énfasis en la conducta por

²² MacIntyre, Alasdair, “La idea de un público educado”, *Revista de Educación*, núm. 292, mayo–agosto de 1990, Madrid, Ministerio de Educación, pp. 123 y 124.

encima del credo, e insistían en la importancia de la tolerancia y del conocimiento humanístico.²³

A pesar de ser 'libertario' en muchos aspectos (respecto a la esclavitud, la educación infantil, las preferencias políticas, etcétera), Reid tuvo una visión muy restringida de la tolerancia en el aspecto religioso. Como veremos, Reid fue de la opinión de que todo Estado debe ser confesional; la religión oficial debe acompañar todos los eventos públicos con actos de piedad, súplica y adoración a Dios. Sin embargo, su tolerancia prácticamente se reducía a *no obligar a nadie a adoptar dicha religión oficial* –lo que es consistente con el amor a la libertad que muchas veces expresa– pero no alcanza otros temas sensibles, como la educación: fue parte del grupo de clérigos que en 1774 y 1775 se opuso a que David Hume obtuviera la Cátedra de Ética y Filosofía Neumática en la Universidad de Edimburgo.²⁴

Como se puede apreciar, gran parte del trabajo filosófico de Thomas Reid constituyó una acérrima crítica a los postulados ateos y escépticos que formulara su compatriota y coetáneo David Hume. Lo anterior condujo a que se le considerase por mucho tiempo, como un mero reaccionario. Y esa es una de las peores cosas que le pueden pasar a un filósofo, porque un simple polemista, que no aporta ideas propias diferentes a contradecir a otro, está condenado a vivir bajo la sombra de aquél con quien rivaliza. Su lugar en la historia de la filosofía será secundario: un peso mosca contra un peso pesado.

²³ Rasmussen, Dennis C., *El Infiel y el Profesor. David Hume y Adam Smith. La amistad que forjó el pensamiento moderno*. Barcelona, Arpa y Alfil Editores, 2018, p. 26.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 47.

En el caso de Thomas Reid, eso es falso. Él fue un pensador culto, que –sobre todo a partir de la segunda mitad de su vida– manejaba con soltura temas no sólo de teología, sino de la antigüedad grecolatina, de derecho romano, de derecho natural, de la filosofía antigua y moderna, de epistemología, de antropología, de psicología, de lógica, de matemáticas, de ética, de estética y de política.²⁵ Fue un pensador sumamente preciso y sólido en sus conceptos. Sus ideas brillan por sí mismas, por lo que no es necesario vincularlo negativamente con otro filósofo.

D) Filosofía de la libertad en un ambiente revolucionario

Reconocido como el más eminente expositor de la filosofía escocesa, su influencia no se limitó al campo de la filosofía, teología o moral teóricas; sino que irradió a otras muchas disciplinas de índole práctico: ética, sociología, antropología, psicología, filosofía del derecho y las que hoy llamaríamos “ciencias políticas”. Como se pormenorizará más adelante, sus ideas incidieron fuertemente en la vida política de las trece Colonias Británicas en América: significaron una pieza clave en el pensamiento iusnaturalista que impulsó el movimiento de su independencia, y estuvieron presentes en la posterior adopción del modelo constitucional, que es el primero y más duradero de la edad moderna.

Algunos de los *founding fathers*, particularmente Thomas Jefferson y James Madison, fueron influenciados directa o indirectamente por el

²⁵ Fue considerado como parte de los “literatos moderados”, esto es, “*hombres de letras y humanidades que se adhirieron al cuerpo más amplio de valores y principios ‘iluminados’, compartidos con los filósofos europeos y americanos*” (Sher, Richard B., *Church and university in the Scottish Enlightenment: the moderate literati of Edinburgh*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1985, p. 8).

pensamiento reidiano, lo cual es palmario en su Declaración de Independencia.

[Con el] término ‘autoevidente’, Jefferson describió la Declaración como una ‘cuestión de sentido común’.²⁶

Como se ha dicho, el término ‘sentido común’ es un concepto neurálgico en la filosofía de Reid, y se convirtió en patrimonio de los insurgentes norteamericanos.

Incluso el término *bon sens* [sentido común] fue un eslogan que acompañó la Revolución Francesa. Pero la Revolución Americana fue mucho más *exitosa* que la francesa, precisamente *a causa de que* siguió a Reid más que a Robespierre.²⁷

La enseñanza básica de filosofía en las universidades estadounidenses fue la del sentido común durante cerca de un siglo. Después, paulatinamente, se eclipsó; no sólo en Estados Unidos, sino también en otros países, principalmente Francia, Alemania e Italia. Es difícil de entender cómo y por qué una escuela filosófica que tuvo tanto impacto en los ámbitos filosófico, moral y político, se desdibujó tan rápidamente. Los conceptos y palabras de Thomas Reid, y de los demás autores de la llamada “Escuela Escocesa del Sentido Común”. Se especula que, como se detallará más adelante, fue gracias a la incorrecta interpretación del concepto “sentido común” que hizo Emanuel Kant: *Debido al prestigio académico superior de*

²⁶ Carey, Toni Vogel. *op. cit.*.

²⁷ *Idem.* (Las cursivas son de la propia autora).

*Kant, su crítica contra Reid fue tomada a la ligera por muchos, como si fuera un veredicto inapelable.*²⁸

De esta manera, la doctrina del sentido común rápidamente pasó a un segundo plano. No regresó a la discusión filosófica de primera línea sino hasta fechas muy recientes: a partir de la década de los años 90' del siglo XX.

Prueba de ello es que no existía una edición crítica que comprendiera la integridad de sus obras. Esto comenzó a cambiar en 1995, cuando apareció el primero de los diez volúmenes de la *Edinburgh Edition of Thomas Reid*. El último volumen se publicó en el año 2017.

E) El sentido común como doctrina clásica

Realmente, nunca se ignoró del todo la doctrina de Thomas Reid. El retraso en la edición crítica da cuenta de la importancia marginal que durante mucho tiempo se le otorgó a su pensamiento; pero al mismo tiempo es evidencia del renovado interés que suscita este autor, fundamentalmente en países de habla inglesa. De esta manera, hoy por hoy, en diversos centros universitarios y escolares de diversas partes del mundo –como se detallará en el Capítulo I– se están llevando a cabo eventos académicos de diversa índole que se encaminan a recuperar el legado que nos dejó el filósofo escocés.

En los países en que Reid es conocido, sus ideas son incorporadas y discutidas en los debates en temas de epistemología, antropología y ética,

²⁸ Ni, Peimin, *On Reid*, Belmont, Wadsworth, 2002, p. 1.

en iguales términos que cualquier clásico. Como se mencionará en el Capítulo I, testimonio de ello dan autores como Alasdair MacIntyre, Alexander Broadie, Roderick Chisholm, Georges Kalinowski, Knut Haakonssen, Benjamin W. Redekop, Hilary Putnam y Keith Lehrer.

El profesor José Hernández Prado, uno de los pocos especialistas hispanoparlantes en el tema, nos explica la importancia que actualmente tiene el estudio y conocimiento de las ideas del pensador escocés:

Pero Reid no es actualmente un personaje filosófico desconocido. Con él ha sucedido al paso del tiempo y especialmente a lo largo del pasado siglo XX, que su figura se ha revalorado muy positivamente en la historia de la filosofía universal, hasta adquirir paulatinamente un prestigio en verdad muy merecido, que lo coloca al lado de otros personajes más afamados, apreciados y célebres desde su aparición en el mundo filosófico. Hoy, por ejemplo, ocurre que no pueden estudiarse las filosofías de George Berkeley o David Hume, por no hablar de las de Immanuel Kant, Charles Sanders Peirce, Karl Popper, John Searle o incluso Ludwig Wittgenstein, sin aludir a Thomas Reid. Este autor es hoy imposible de ignorar cuando se pasa revista a la historia del empirismo británico o de la Ilustración europea anglosajona y, sobre todo, escocesa.²⁹

Su impacto sobre los países iberoamericanos ha sido muy reducido. Al castellano se ha traducido una muy pequeña porción de sus obras: lo que en todo caso resulta incompleto e insuficiente para tener un panorama completo del pensamiento de dicho autor. Pero esta ausencia de

²⁹ Hernández Prado, José, *Breve introducción al pensamiento de Reid*. Ciudad de México, UAM. 2010, p. 15.

traducciones a nuestro idioma no la podemos atribuir solamente a los escritos de Thomas Reid, sino que se extiende a casi todos los filósofos ilustrados escoceses.

Mientras que las obras de Adam Smith y David Hume se encuentran traducidas en su totalidad, se encuentran incompletas las traducciones de Hutcheson, Ferguson y Stuart; y, a la fecha, existe una carencia absoluta de versiones en castellano de las obras de William Robertson, John Millar, Lord Kames o James Dumbar, James Beattie, Hugo Blair, George Campbell, Alexander Gerard, entre otros. Introducir al ámbito académico e intelectual las versiones castellanas de dichos autores enriquecería en mucho nuestro panorama en los ámbitos de la filosofía y las ciencias sociales.

F) Objetivos de la tesis

La presente tesis naturalmente no aspira a agotar la vida, obra e ideas de un autor tan prolífico en sus temas y con tantos matices como lo fue Thomas Reid. Su objeto es, más bien, ofrecer un panorama amplio de la vida, obras y doctrina del filósofo escocés, tanto en el campo de lo filosófico como en el de lo jurídico y político para, de esta manera, enriquecer el bagaje intelectual con que se cuenta en la investigación universitaria y la reflexión filosófica en nuestro país.

Es decir, el objetivo de fondo de este trabajo de tesis es ofrecer un “*estado de la cuestión*”, entendido como la situación en que se encuentra, hoy en día, el tema de Thomas Reid, para que los estudiantes y especialistas interesados, tengan una base introductoria de las ideas que conformaron la filosofía del sentido común, así como del *status quo* de los esfuerzos

académicos que se han llevado a cabo para revitalizar el estudio del pensamiento de la Ilustración Escocesa y, particularmente, de aquellos relacionados con nuestro autor.

Para ello, en el Capítulo I, denominado “Thomas Reid”; y en la sección “Preliminar”, se presenta una relación biográfica, en el que se destaca su relación con diversos filósofos de la época, como es el caso de David Hume e Immanuel Kant, así como de las corrientes de su tiempo. En esta sección, también se contiene una crónica de los antecedentes intelectuales en los que se basó, así como la repercusión que tuvo su doctrina en el ámbito de la filosofía en la Gran Bretaña y en otros países europeos: Francia, España y Alemania; así como en Estados Unidos, donde tuvo un impacto doble: en los círculos académicos y en las esferas políticas.

De igual modo, en este apartado se hace un recuento de sus escritos, especificando las diversas ediciones en que se han presentado sus obras, tanto durante la vida de Reid como de modo posterior a ella. Asimismo, de modo complementario, se hace un repaso de los cursos, conferencias, coloquios y programas que actualmente se están llevando a cabo, a nivel universitario y editorial –en diferentes latitudes del mundo– para estudiar la vida y obra de Reid, e impulsar el conocimiento y estudio de la doctrina del sentido común, haciendo vigente un pensamiento que tiene una importante relevancia en el panorama de la filosofía universal.

El Capítulo II estará dirigido a explicar la más importante de las contribuciones reidianas: la “teoría de las ideas”, que, como se señaló párrafos arriba, constituye la más original de las aportaciones que Thomas Reid proporcionó a la filosofía. De igual manera, se desentraña un concepto que recorre toda la enseñanza reidiana: el sentido común, ofreciendo una

descripción de su significado en la Antigüedad, la acepción que se le ha dado desde la Modernidad, así como el contenido y alcance que nuestro autor le proporciona.

En el Capítulo III se desarrolla otro concepto derivado del sentido común: *el sentido moral*, o conciencia humana, a través de la cual la persona valora el contenido moral o ético de diferentes acciones, ya sean propias o ajenas. Esta cuestión se acerca en mucho a lo que sería un tema de filosofía práctica, pero no deja de ser teórico en cuanto a que se refiere a las potencias cognitivas del ser humano.

La filosofía práctica está reservada para el Capítulo IV. Aquí se presentan los conceptos más relevantes de la ética reidiana, la cual se compone por un sistema integral de normas, desarrollado siguiendo el esquema racionalista, que, desde la *Ethica ordine geometrico demonstrata* de Baruch Spinoza, intentan asimilar la moral (y todas las ciencias vinculadas, como lo es el derecho), a las ciencias “duras” o exactas, siendo las matemáticas el modelo a imitar por excelencia. Se apuntará que Reid sigue, en términos generales ese esquema, y se señalarán algunas de las discrepancias que Reid opone al modelo moderno, que lo convierten en un autor con ideas genuinas, lo distinguen del *mainstream* de su tiempo.

El apéndice que acompaña el capitulado reviste gran importancia, pues por su medio se ofrece información relevante sobre Thomas Reid, pues se presenta una relación de todos –o, por lo menos, los más relevantes– los libros, artículos de revista y capítulos de libro que se han escrito sobre el filósofo escocés, desde el siglo XVIII hasta 2018. Sin aspirar a una definitiva exhaustividad, se pretende que los textos contenidos en esa relación sean *todos*, o, al menos, los más importantes que se han escrito sobre el tema.

De esta manera, los estudiantes y especialistas interesados contarán con una nutrida bibliografía sobre la vida, la doctrina y la época en que vivió Thomas Reid.

G) Epílogo

Releer a Reid es un pendiente obligado para todo interesado en conocer los caminos que ha seguido la filosofía moderna y universal. Para la historia de las ideas, Reid representa un importante eslabón entre el pensamiento anterior –el clásico y el medieval– con el de la época moderna, de modo que abundar en sus ideas será fuente de reflexiones que permitirán conocer más a fondo la coyuntura intelectual de ese tiempo, así como de los orígenes remotos de los que parte. Como la investigación sobre un río lleva a sus manantiales, entender al filósofo escocés conducirá a los presocráticos, al aristotelismo, al estoicismo, al humanismo y, sobre todo, al cristianismo.

Un historiador de la filosofía podrá observar numerosas conexiones de Reid con el pasado (sus vínculos con el pensamiento antiguo y medieval son inocultables). El escocés sabía que estaba recogiendo la sabiduría del pasado; sin embargo, la procesaba de un modo similar al resto de los modernos, es decir, sabiéndose instalado a una época superior, de la cual todas las demás fueron simples preparativos. Parte de su genialidad consistió justamente en seleccionar las partes de aquel patrimonio que, después de una reflexión personal y cuidadosa, vio que comulgaban con su personal sistema de creencias y convicciones, y las presentó de una manera novedosa, dándoles un nuevo brillo.

La doctrina reidiana guarda inesperados vínculos con las corrientes del siglo XX y XXI. El más importante, sin duda, de los elementos que podrá recuperar la filosofía, será la argumentación que esgrimió Reid a favor del *realismo*, en contraste con un ambiente doctrinario fuertemente orientado hacia un idealismo escéptico y, por consecuencia, nihilista, por lo que las ideas del sentido común pueden utilizarse en los razonamientos de los pensadores actuales que recuperan y cultivan la llamada filosofía *perenne*.

El argumento metafísico del realismo que sostiene Reid se ve fuertemente sustentado por argumentos lingüísticos. Como se verá, esta perspectiva trascendió y fue recogida por George Edward Moore, y llegó hasta el último Wittgenstein. En efecto, complementariamente a lo que se analizará en el primer capítulo, podemos adelantar que el libro *Refutación del Idealismo*,³⁰ de Moore, fue un punto de referencia en el comienzo de la recuperación del realismo en Gran Bretaña. En ese libro, no sólo las conclusiones sino la argumentación misma es herencia de Reid. El método utilizado es el mismo que propuso el filósofo escocés, fue retomado por filósofos del siglo XX, especialmente Wittgenstein, en su aproximación al lenguaje ordinario.

(...) Al igual que Reid, Moore se dio cuenta de que una de las principales fuentes de confusión filosófica era el abuso del lenguaje ordinario. Su atención a la clarificación de las confusiones terminológicas eventualmente se convirtió en el movimiento marcado por la creencia de que la raíz y la cura de todos los problemas filosóficos radicaba en la confusión y la clarificación lingüística.

³⁰ Cfr. <https://vdocuments.mx/ge-moore-refutacion-del-idealismo>.

Wittgenstein (1889-1951) tomó un giro completo en esta dirección, especialmente durante su período posterior, en el que desistió de su propósito por construir un lenguaje ideal, para analizar el lenguaje ordinario.³¹

El análisis sociohistórico, del mismo modo, puede encontrar elementos valiosos en la argumentación de Thomas Reid. Es indudable que el ilustrado escocés tiene todavía mucho que decirle al pensamiento político. Por ejemplo, en aquí, en México, la dictadura de Porfirio Díaz se fundamentó teóricamente en el positivismo de Augusto Comte, Herbert Spencer y Stuart Mill, cuya doctrina fue utilizada para proclamar una sociedad y un estado “científicos”, que debían mantenerse alejados de la ignorancia y del “sentido común” de un pueblo miserable y analfabeta; y para proponer que México sólo alcanzaría una plena democracia –comenzando por el ámbito electoral– cuando lograra un grado evolutivo congruente con la superación del régimen autocrático (...)³²

Sin embargo, uno de los intelectuales mexicanos que se opusieron a la anterior concepción, José María Vigil, se apoyó en los argumentos de Thomas Reid, como señala Hernández.

Vigil dijo atinadamente que Reid, de la misma manera que Kant, era un gran crítico del empirismo y del sensualismo humeanos, los cuales estaban en la base de las doctrinas positivistas (...). Recordó también que Reid defendería la causalidad como un principio de sentido común al que denostaban los positivistas, justo para llegar a consecuencias

³¹ Peimin, Ni, *op. cit.*, p. 77.

³² Cfr. Hernández Prado, José, *op. cit.*, nota 29, p. 27.

escépticas e inclusive nihilistas y anarquizantes, capaces de socavar los fundamentos de una república liberal y de preparar el terreno para regímenes dictatoriales o autocráticos.³³

El mismo autor señala que hoy ha perdido sentido criticar esas expresiones de positivismo, y que, en cambio, habría que traer a la palestra sus argumentos para refutar varias formas de pensamiento *representacionista*, del cual se derivan expresiones marxistas “revolucionarias”, hasta las posmodernistas en su faceta de relativismo.³⁴

Precisamente, el razonamiento en contra del relativismo es uno de los que sin duda apoyarán la filosofía del derecho. La moral la ética y el derecho tienen como condición necesaria, para su propia existencia, que ser *objetiva*, es decir, debe tener una fundamentación absoluta, valer por sí mismos. Esto lo refiere Carlos Massini con las siguientes palabras:

(...) una ética que parte de la imposibilidad de conocer la condición humana o de su irrelevancia en el ámbito moral, aboca necesariamente al relativismo subjetivista -o "consensualista", que es un subjetivismo ampliado- y consecuentemente a la abolición de toda ética; esta supone una medida de la conducta humana y una medida relativa no es una verdadera medida y medir sin medida es una *contradictio in adjectio*, por lo cual el rechazo de toda fuente objetiva de valoración moral supone, lisa y llanamente, el rechazo de toda moral.³⁵

³³ *Ibidem*, p. 28.

³⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 30.

³⁵ Massini, Carlos, “La falacia de la ‘falacia naturalista’”, *Persona y Derecho. Revista de fundamentación de las instituciones jurídicas y de derechos humanos*. Universidad de Navarra. Vol. 29 (1993), p. 90.

Como se verá en su oportunidad, la concepción reidiana del derecho como una expresión de la moral supone que proviene de una facultad que comparten en igual medida y proporción todos los pueblos y civilizaciones. De este modo, Reid rechaza el *sentimentalismo moral*, según el cual el fundamento de las normas morales es el sentimiento, es decir, algo cambiante y *relativo*. La argumentación reidiana en estos temas es muy sólida, y vale la pena ser rescatada por aquella filosofía del derecho que quiera hacer valer el objetivismo en temas morales, éticos o jurídicos. Así lo hace, por ejemplo, Georges Kalinowski, cuando se ocupa de un tema íntimamente conectado con el objetivismo moral: la verdad en las normas morales:

‘Las proposiciones así caracterizadas ¿son o no demostrables?’, se pregunta Reid. La respuesta a esta cuestión depende de la solución del problema de su valor lógico: ‘¿Son ellas o no verdaderas o falsas?’ (...) Reid plantea nuestro problema explícitamente y en toda su extensión. Por esta circunstancia se lo podría comparar con Hume (...) Hume y Reid son los primeros en plantear nuestro problema *expressis verbis* y formulan con toda nitidez las dos tesis opuestas que se enfrentan en el debate sobre la verdad de los juicios morales.³⁶

El acervo intelectual que nos ha legado el pensamiento de Thomas Reid trasciende de lo estrictamente académico y llega a otros ámbitos, señaladamente el jurídico. En las exposiciones de motivos de los proyectos de ley, de las resoluciones jurisdiccionales o de cualquier otro acto de autoridad que implique respaldar las conclusiones mediante argumentos, la

³⁶ Kalinowski, Georges, *El problema de la verdad en la moral y el derecho*, Buenos Aires, EUBA, 1979, p. 88.

doctrina de Reid puede ser utilizada en un mismo plano que la de Locke, Hobbes, Kant o Bentham.

Asimismo, los razonamientos reidianos pueden acompañar los debates que impliquen el diálogo entre civilizaciones. Una gran cantidad de vasos comunicantes existen entre las tradiciones orientales y el pensamiento de Thomas Reid. Por ejemplo, el sentido común y el sentido moral están presentes de igual modo en muchos conceptos confucianos: el “sentido de la decencia”, en el amor y reverencia a los padres, en el cuidado de los hijos, en el respeto a los maestros y en el aprecio por los amigos.³⁷

Reid fue un pensador perspicaz, cargado de erudición y con los pies en la tierra. En él podemos encontrar lazos que unen a la sabiduría antigua con el discurso filosófico contemporáneo; así como vínculos que integran a las culturas de Oriente y Occidente, bajo argumentos universales, basados en naturaleza compartida por todos los seres humanos.

³⁷ Cfr. Ni, Peimin, *op. cit.*, p. 81.

Capítulo I. Thomas Reid

Dicebat Bernardus Carnotensis
nos esse quasi nanos, gigantium humeris insidentes,
ut possimus plura eis et remotiora videre,
non utique proprii visus acumine,
aut eminentia corporis,
sed quia in altum subvenimur
et extollimur magnitudine gigantea.

Johannes Saresberiensis³⁸

(...) It was the sceptical disintegration of human knowledge and belief that was going on in his own time that led Reid (...) to devote a long life to testing in his own sincere fashion man's intellectual and moral footing in that world of sense.

Alexander Campbell Fraser³⁹

A) Biografía⁴⁰

1. Introducción

Al redactar una biografía, el autor o el lector pueden sucumbir en la tentación natural de encasillar a la persona de quien se habla. Digo natural pues

³⁸ *Metalogicon* III, 4.

³⁹ *Thomas Reid*, Edinburgh & London, Oliphant Anderson & Ferrier, 1898.

⁴⁰ Los datos biográficos de Thomas Reid son relatados pormenorizadamente por Alexander Campbell Fraser (*Thomas Reid*, Edinburgh & London, Oliphant Anderson & Ferrier, 1898). La mayoría de las biografías analizadas, como es el caso de las encontradas en la introducción de *La filosofía del sentido común. Breve antología de textos de Thomas Reid*. (México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1998), de José Hernández Prado, y en el citado libro de Keith Lehrer, se basan en gran parte en el trabajo de Fraser. Otra cuidadosa narración de la vida y obras de nuestro filósofo puede encontrarse en *Account of life and Writings of Thomas Reid*, de D. Stewart, afamado discípulo del pensador escocés (en Reid, Thomas, *op. cit.*, nota

habitualmente solemos conformarnos con catalogar su temperamento y dotes personales con unos adjetivos determinados, circunscribirla a una celda y encerrarla en ciertos parámetros, condenando a la persona de quien se habla a ser un prototipo prefabricado para que, comparándolo con el modelo que nos hemos forjado de él, lo “comprendamos” mejor, sin tantas explicaciones, perdiéndose, con ello, el matiz siempre cambiante de lo individual. Olvidando, con ello, que los estereotipos no son más que recursos de nuestra imaginación, los cuales, si bien delinear la realidad a modo de bosquejo o de aproximación útil, no la revelan con exactitud.

En el caso de Thomas Reid, han existido diferentes acercamientos a su manera de ser. La que se propuso inmediatamente después de su muerte fue la de un sabio, casi ermitaño, enclaustrado en su cátedra, dedicado totalmente a los temas de epistemología y moral. Una persona sin ningún tipo de ambición por las cosas mundanas, sumamente lúcido y – quizá por el vicio profesional de haber impartido sermones y clases durante años– obstinado por la claridad de expresión de las ideas.

Un ejemplo de lo anterior lo podemos encontrar al comienzo de la biografía del filósofo escocés, que redactara su discípulo Douglas Stewart, donde se afirma lo siguiente:

La vida que ahora voy a presentar a la Royal Society en esta breve crónica, aunque instaure una era en la historia de la filosofía moderna,

8). La crónica detallada no se repetirá en este trabajo, sino que nos referiremos únicamente a los eventos más destacados que dibujaron la vida del pensador escocés. La relación que aquí se presenta, se nutre de los datos que ofrecen las fuentes arriba mencionadas; así como de los capítulos XXVI, XXVIII, XXIX, XXX y LVII de *Scottish Philosophy* de James Mc Cosh (*op. cit.*).

fue inusualmente desprovista de los incidentes que proporcionan material para una biografía –[la cual fue] tenazmente dedicada a la verdad, a la virtud y a los mejores intereses de la humanidad, pero transcurrida en la obscuridad de un docto retiro, alejada de toda ambición, y con escasa preocupación por la fama de sus escritos.⁴¹

Se le mostraba parco en sus modos, respetable y respetado; como un verdadero “maestro”, tanto en lo docente, como en el ejemplo de una vida íntegra y coherente en máximo grado:

En su elocuencia y el modo de impartir cátedra, no había nada particularmente atractivo. Rara vez, o nunca, se entregó a sí mismo al calor del discurso improvisado; ni su forma de lectura estaba calculada para aumentar el efecto de las ideas que defendía. Sin embargo, tal era la sencillez y la claridad de su estilo, así como la gravedad y la autoridad de su carácter (...) que (...) era escuchado por toda la concurrencia en silencio y con la más respetuosa la atención.⁴²

Sin embargo, por otro lado, algunos especialistas en las últimas décadas lo presentan como una persona que, si bien fue ejemplar, también era completamente normal. Autores como Benjamin W. Redekop⁴³, Steven Shapin y Paul Wood⁴⁴, entre otros, insinúan que el conjunto de hipérboles

⁴¹ Stewart, Dugal, “Account of the life and writings of Thomas Reid”, en Reid, Thomas, *op. cit.*, p. 3.

⁴² *Ibidem*, pp. 10 y 11.

⁴³ Redekop, Benjamin, “Common Sense and Science: Reid then and Now”, *Reid Studies*, Aberdeen, vol. 3, n. 1, autumn-1999, pp. 31-47.

⁴⁴ Cfr. Wood, Paul, *op. cit.*, pp. 31-51.

que sus biógrafos decimonónicos le obsequiaron, sólo contribuye a distorsionar su figura.

De acuerdo con dichos historiadores de la filosofía, la imagen que de Reid se presentó después de su muerte, y ha llegado hasta nuestros días, ha sido “convenientemente adaptada” para mostrarnos un sólo aspecto de la vida del filósofo, omitiendo datos básicos, que nos ayudarían a entender mejor su personalidad.

Específicamente, Paul Wood apunta que la versión según la cual Thomas Reid fue un “*sabio ilustrado*” y “*uno de los más profundos filósofos de la era*”, es sólo parcialmente correcta, y pudo haber sido “filtrada” por terceras personas, por lo general amistades suyas, como es el caso de “Lucius” (que es el seudónimo, al parecer, de su doctor y amigo, Robert Cleghorn), o el de su discípulo Dugald Stewart, en diversas obras, principalmente el ya mencionado *Account of life and Writings of Thomas Reid* (1802).⁴⁵ Wood afirma que Stewart utilizó los razonamientos de Reid para fundamentar los suyos propios y “maquilló” la biografía de su maestro para reforzar un determinado prestigio de aquél en quien basaba sus argumentos, con el objetivo de afianzar la autoridad de este pensador ante un público más bien reaccionario.

A Stewart le interesaba describir a Reid como un profesor casi exclusivamente enfocado a la crítica de la “Teoría de las Ideas” y del escepticismo ateo de David Hume, encerrándolo en la categoría de “filósofo”, “metafísico” y “moralista”. Un asceta ajeno a las corrientes políticas imperantes en la época, y encerrado, según sus propias palabras “*en la*

⁴⁵ Véase Stewart, Dugal, *op. cit.*, p. 39.

*oscuridad de un docto retiro, lejos de los menesteres de la ambición y únicamente interesado en la celebridad que otorga la escritura*⁴⁶.

Según la interpretación de Wood, Stewart quiso resaltar ciertos aspectos y oscurecer o de plano pasar por alto otros en la vida de su gran maestro, con la intención de retratarlo como dotado de infalibles y perseverantes virtudes. Particularmente, quiso librarlo de todo mundano interés en cuestiones políticas, de gran interés para el Reino Unido, que se intensificaron hacia la vejez de Reid, esto es, la independencia de los Estados Unidos (1776), y particularmente las contradictorias reacciones británicas a la Revolución Francesa (1787–1799), por lo que no era conveniente, ante el público al que se dirigía Stewart, apelar a la autoridad de un pensador que apoyara los ideales republicanos, liberales y revolucionarios, sino mostrar a un *filósofo*, fundador de una “escuela”⁴⁷ de pensamiento filosófico, cargado de pureza y ejemplo de integridad moral, lo cual no sólo se reflejaba en sus relaciones personales así como en sus actividades filantrópicas, sino que daba peso moral a las enseñanzas que expresaban en su cátedra. La alusión al argumento de autoridad es evidente.

Es de gran importancia anotar que no podemos clasificar a Thomas Reid *exclusivamente* como un filósofo entregado al estudio de las facultades intelectuales y morales del ser humano, pues en su tiempo era considerado

⁴⁶ *Ibidem*, p. 3.

⁴⁷ Wood refiere que no fue Reid, sino Stewart, quien empleó esa palabra para denominar al pensamiento basado en un concepto determinado del *sentido común* en la Ilustración escocesa (cfr. Wood, Paul, *op. cit.*, p. 31).

también brillante en cuestiones científicas.⁴⁸ Asimismo, se interesó en cuestiones de la vida de la sociedad: no fue indiferente respecto a los fenómenos políticos de su tiempo: cuando en las colonias británicas en América buscaban su independencia de la metrópoli; o cuando en Francia se gestaba una revolución republicana; ni a los asuntos más cotidianos del King's College de Aberdeen o de la Universidad de Glasgow.

Aunque existe una versión generalizada que tiende a “estereotipar” a nuestro autor, éste fue un hombre versátil e instaurado en su época. Comulgaba con muchos de los valores de la modernidad, y a lo largo de su carrera, estuvo profundamente interesado en los asuntos sociales, políticos y económicos de su entorno, por lo que llegó a ver con simpatía –pero con cautela– las transformaciones políticas que experimentaba el continente, encarnados en la Revolución Francesa, como se verá más adelante.

2. Primeros años. Marischal College y ordenación

Vayamos, pues, a los datos biográficos. Thomas Reid nació en la pequeña población de Strachan, en el distrito de Kincardineshire and Deeside, situada a unos treinta kilómetros de Aberdeen, Escocia, el 26 de abril de 1710.

La vida de Reid estuvo marcada por dos factores que recibió en su educación más temprana. El más básico fue el elemento religioso, fuertemente enraizado en la Iglesia Presbiteriana: su padre, el reverendo

⁴⁸ Paul Wood menciona que se acerca más a la realidad comprender a Reid más como un “pensador” o “intelectual” en el sentido amplio de la expresión que, si bien escribió sobre temas filosóficos (particularmente destacó en el desarrollo de temas de teoría del conocimiento, metafísicos y morales), también se dedicó muy exitosamente a las matemáticas, la anatomía y la química de Lavoisier y la de los demás químicos franceses (Cfr. *Ibidem*, pp. 39 y 40).

Lewis Reid –ejemplo de prudencia, piedad y benevolencia-, fue ministro en el propio Strachan; dos de sus medias hermanas, contrajeron nupcias con ministros de la misma Iglesia, la cual, de la mano del puritanismo, ha tenido una gran importancia en la historia de Escocia, Inglaterra y Estados Unidos, como se mencionará más adelante.

Por otro lado, estuvo grandemente influenciado por la ciencia de su época. Thomas contó con raíces intelectuales y científicas por ambos lados de la familia. Por la rama Reid, su tío Alexander, fue el médico de Carlos I. Por la rama materna, su tío James Gregory se distinguió por ser profesor de matemáticas en las universidades de St. Andrews y Edimburgo, interesado en la astronomía y célebre por haber diseñado el telescopio reflector o “gregoriano”⁴⁹. Otro tío, David, trabajó como profesor de astronomía en Oxford y fue amigo íntimo de sir Isaac Newton. El también escocés Alexander Campbell Fraser relata con todo cuidado la herencia intelectual de la familia para compensar la falta de incidentes relevantes en la infancia de Thomas.⁵⁰

Sus estudios discurrieron tanto en Strachan como en Aberdeen, donde recibió la influencia de humanistas y pensadores de orientación berkeleyana. En ellos podemos encontrar las semillas de lo que fue todo su posterior pensamiento. Particularmente, en uno de sus maestros, George Turnbull, podemos encontrar el origen de la expresión “sentido común”,⁵¹

⁴⁹ El telescopio gregoriano supuso un verdadero avance para las observaciones astronómicas y su diseño sigue actualmente utilizándose para ciertos telescopios.

⁵⁰ Fraser, *op. cit.*, p. 11. El relato de las virtudes que haya acumulado la familia no tiene más importancia que hacer notar que en la familia en que creció nuestro autor había un ambiente que propiciaba el estudio y la reflexión.

⁵¹ El jesuita francés Claude Buffier (1661-1737), con su *Traité des premiers Vérités, et de la Source des nos Jugements*, de 1724, también habla del sentido común y se

como árbitro final en los debates intelectuales y morales, lo que representa un importante contraste respecto a la base del racionalismo de la época.

Se graduó en el Marischal College en abril de 1726 (muy joven, a los dieciséis años), y decidió continuar sus estudios en el ámbito religioso: de 1727 a 1731 estudió teología. Del período que corre entre 1726 y 1732 tenemos poquísimos datos. En 1731 terminó sus cursos de teología⁵². En 1732 fue nombrado clérigo presbiteriano; sin embargo, durante aproximadamente tres años (1733 a 1736), no se dedicó a las labores eclesiásticas: fungió como bibliotecario en el propio Marischal College.

En este último año emprendería con su amigo John Stewart el único viaje (que se tenga registro) fuera de Escocia. Visitó Londres, Cambridge y Oxford. En Cambridge le fueron presentados el gran humanista Richard Bentley y un matemático ciego, el Dr. Nicholas Saunderson, cuyo caso dejaría una huella indeleble y patente en sus escritos posteriores sobre la percepción y otras facultades mentales.

3. Relación con Kant

Escasos quince años separan el nacimiento de Reid y el de Kant. Pero, a pesar de existir grandes diferencias en su discurso, según algunos autores

considera como un importante precedente de las ideas de Reid. El autor escocés se refiere a este libro al tratar sobre los primeros principios en *Int. Powers*, p. 524, donde reconoce que Buffier había notado los errores de Descartes. Sin embargo, es obligado señalar que el pensamiento de ambos es distinto, y es imposible saber qué tan fuertemente nuestro autor fue influido por Buffier (cfr. *Int. Powers*, p. 567 y Lehrer, Keith, *op. cit.*, p. 170).

⁵² Cfr. *Ibidem*, p. 26.

–como es el caso de Fraser⁵³ y Haldane⁵⁴– han querido encontrar similitudes entre ambos filósofos, precisamente por el hecho de que los dos tomaron como base de sus consideraciones el método científico de Newton y los escritos de David Hume.

Incluso se dice que Kant tenía ascendientes escoceses. El propio filósofo pensaba que su abuelo paterno era un inmigrante escocés y que él mismo era de extracción escocesa.⁵⁵ Fraser supone que en efecto existieron nexos entre su familia y la familia “Cant”, establecida en el este de Escocia.⁵⁶

Se pueden encontrar diversos paralelismos entre sus vidas, por ejemplo, en el ámbito religioso⁵⁷; en el hecho de que ambos fueron bibliotecarios, percibiendo casi el mismo salario⁵⁸, y ambos fueron bastante

⁵³ Cfr. *Ibidem*, p. 26-29.

⁵⁴ Cfr. Haldane, John. “Thomas Reid: Life and Work”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, Dallas, vol. LXXIV, n. 3, Summer-2000, pp. 317- 344.

⁵⁵ Estos datos los proporciona Haldane (cfr. *Ibidem*, p. 317) citando a Ronald King Murray (“Immanuel Kant: Had he a Scottish Connection?” *Scots Philosophical Newsletter*, Edinburgh, n. 12, 1995, pp. 8-12). Haldane refiere que Lord Murray sugiere que Kant se equivocó sobre el origen de su abuelo, pero que acertó en el de sus antecesores (Cfr. *Idem.*), que bien hubieran podido ser miembros de una familia que vivió y poseyó tierras en Glen Dye, región calurosa de las Uplands en los Grampian, tierra que, para rematar, es cercana a Strachan (lugar de nacimiento de Reid).

⁵⁶ Fraser aventura suponer que el filósofo de Königsberg estaba emparentado con la familia en la que nació, un siglo antes, Andrew Cant, calificado como “... el famoso predicador del Pacto” (*op. cit.*, p. 10).

⁵⁷ Por otro lado, ambos filósofos eran profundamente religiosos (Reid en el presbiterianismo y Kant en el pietismo), y tenían una educación en teología (la cual estudió Kant con su protector Schultz) Cfr. Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, 1986, t. I, p. 31.

⁵⁸ Fraser, *op. cit.*, pp. 26 a 28.

sedentarios (que se sepa, Reid sólo salió de Escocia para visitar Londres y Kant no viajó más allá de cuarenta millas de su nativo Königsberg).

Más allá de estas coincidencias, existe una profunda relación entre ambos filósofos: su relación con el pensamiento de David Hume. Podemos decir que toda la obra de Reid fue una larga refutación al escepticismo de dicho autor; y que, por su parte, Kant armaría un largo y complicado sistema para escapar de ese mismo escepticismo. Fraser menciona que fueron dos diferentes libros de Hume los que moverían a Reid y a Kant. El primero se impresionó profundamente con el *Treatise of Human Nature* (1739), mientras que el segundo despertaría de su “sueño dogmático”⁵⁹, a raíz de la lectura de la *Inquiry Concerning Human Understanding* (1748)⁶⁰. Por estas razones, Haldane nos refiere que Thomas Reid ha sido llamado el “Kant escocés”.⁶¹

4. New Machar

De vuelta de su viaje de Inglaterra, en 1737, Reid recibiría el encargo pastoral de New Machar que, al igual que su pueblo natal, era una pequeña población rural cercana a Aberdeen. Reid permaneció como párroco en ese lugar durante 15 años (de 1737 a 1751). Debido a que su nombramiento pareció responder a favoritismos y ocurrió en un momento en que la Iglesia de Escocia atravesaba por agudos antagonismos entre sus partidos moderado y evangelista⁶², los parroquianos le recibieron con hostilidad, pero

⁵⁹ Cfr. Kant, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia*, Besteiro, Julián (trad. y prol.), Madrid, Daniel Jorró, editor, 1912, p. 9.

⁶⁰ Cfr. Fraser, *op. cit.*, p. 38.

⁶¹ Cfr. Haldane, John, *op. cit.*, p. 317.

⁶² Cfr. Mc Cosh, James, *op. cit.*

gracias a su conducta apropiada y discreta y a su carácter amable, pronto se ganó la buena voluntad de aquéllos.

A esto ayudó en mucho el matrimonio que contrajera con su prima Elizabeth Reid en 1740, bondadosa persona que atendería solícitamente a los necesitados y enfermos del poblado y con quien compartiría más de cincuenta años de su vida y procrearía nueve hijos. La única de ellos que sobrevivió a su muerte fue Martha Carmichael, la cual se encargaría de cuidar de él en sus últimos días. Durante el periodo de New Machar, Reid sufrió la muerte de una hija y una grave enfermedad de su esposa, que la llevó al borde de la muerte. El carácter modesto, tímido y poco expresivo de Thomas -que se puede notar en sus libros- fueron la causa de que sus sermones, al menos al principio, fueran una simple lectura de los de eminentes predicadores anglicanos como Tillotson y Evans.⁶³

Según se puede observar, fue un periodo más o menos gris en la vida de Reid, lo que queda patente si consideramos que su pasatiempo favorito era la jardinería, la cual practicó hasta muy avanzada edad, en sus posteriores estancias en Aberdeen y Glasgow.⁶⁴ Esta afición, por otro lado, revela el carácter doméstico y tranquilo que durante su vida tuvo Reid derivado, seguramente, de la educación honesta y sencilla en un pueblo pequeño y tranquilo, como Strachan.

Sin embargo, no sería tan pasivo en su vida intelectual. Sus ocupaciones le dejaron tiempo suficiente para dedicarlo al estudio de obras tales como la *Inquiry into the Origins of our Ideas of Beauty and Virtue*, de

⁶³ Cfr. Stewart, Dugal, *op. cit.*, p. 5.

⁶⁴ Cfr. Hernández Prado, José, *op. cit.* nota 40, p.12.

Francis Hutcheson (1694-1746), o el *Treatise of Human Nature* de Hume. La primera de estas obras, editada en 1725, motivó a Reid la redacción y publicación -en las "Transactions of the Royal Society" del año 1748- de un escrito titulado *An Essay on Quantity, Occasioned by Reading a Treatise in which Simple and Compound Ratios are Applied to our Ideas of Beauty and Virtue*. El estudio de la obra de Hume se constituiría en el detonador de su filosofía del sentido común.⁶⁵

5. Universidad de Aberdeen y la Sociedad Filosófica

En un principio, Reid rechazó la oferta que le hiciera el King's College de la Universidad de Aberdeen para desempeñarse como regente del mismo, pero su esposa lo convenció de aceptar el puesto y retornar a la vida universitaria. Ese colegio, en el que Reid colaboró académica y administrativamente de 1751 a 1764, era de no poca importancia y en él, dado el sistema vigente, sus obligaciones profesoras se concentraron en la enseñanza de una gran cantidad de materias, que incluían la filosofía natural y las matemáticas.

Sin embargo, Reid fundó allí, junto con John Gregory, la célebre *Aberdeen Philosophical Society*, que celebró sesiones regularmente entre 1758 y 1773. El pensamiento de Hume era el motivo de discusión de casi todas ellas. En aquella sociedad participaron, en distintos momentos y diferentes grados, el antes mencionado John Stewart, David y John Skene, Robert y William Trail, Alexander Gerard, John Farquhar, Charles Gordon, John Kerr, William Ogilvie, James Dunbar, George Campbell y James Beattie. Especialmente estos dos últimos personajes se destacaron después

⁶⁵ Cfr. Lehrer, *op. cit.*, p. 3.

como miembros de la escuela del sentido común, y de igual modo que Reid, presentaron ante la sociedad textos que luego ganarían cierto renombre.

Reid expuso en la Sociedad Filosófica de Aberdeen los escritos que conformaron su trabajo quizá más conocido: *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, de 1764, si bien un año antes, en 1763, el Dr. Blair llevó a David Hume, por encargo del propio Reid el manuscrito inédito de esa obra, de manera que su autor pudiera contar con la respuesta de Hume antes de publicar la *Inquiry*.⁶⁶ Se sabe que este último no se quejó de haber sido malinterpretado en el texto de Reid y que remitió al profesor de Aberdeen una misiva con las siguientes palabras: *Pensaré que mis errores, al menos por tener una estricta coherencia, lo han llevado a hacer una revisión rigurosa de mis principios, los cuales no eran otros que comunes, así como a percibir su futilidad*. Reid contestaría, sutilmente irónico, a su corresponsal, que *siempre me consideraré su discípulo en metafísica. He aprendido más de sus escritos en la materia que en todos los demás juntos*.⁶⁷

Este flemático intercambio de descréditos fue duramente criticado por Kant en su libro *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya*

⁶⁶ De acuerdo con Stewart, la correspondencia entre Reid y Hume comenzó a través de Hugh Blair, al parecer amigo, por iniciativa del propio Reid común (Cfr. Reid, Thomas, *op. cit.*, p. 7). Blair entregó una parte del *Inquiry*, junto con la petición de expresar su 'juicio del argumento y sobre la pieza en general'. La respuesta de Hume se contiene en la carta dirigida a Blair fechada el 4 de julio de 1762. Interesado en una crítica más abundante de Hume, Reid elaboró una sinopsis de la *Inquiry* junto con una versión más completa del mismo libro y le envió ambas piezas otra vez por medio de Blair. Hume respondió a este material en una carta dirigida directamente a Reid, fechada el 25 de febrero de 1763, a la cual Reid respondió el 18 de marzo del mismo año. (Cfr. *Inquiry*, pp. 255-265).

⁶⁷ Cfr. Lehrer, Keith. *op. cit.*, p. 4.

de poder presentarse como una ciencia (1783),⁶⁸ como tendremos ocasión de analizar detenidamente más adelante.

6. Universidad de Glasgow

También en 1764 Reid aceptaría la cátedra de Filosofía Moral en el Old College de la Universidad de Glasgow, en sustitución de Adam Smith.⁶⁹ Allí sería liberado de la exigencia de impartir clases sobre materias alejadas de sus intereses particulares. La Universidad de Glasgow era famosa en Europa por su cuerpo de profesores y en ella pudo disfrutar Reid de las reuniones académicas en las que connotados especialistas de las humanidades, filosofía natural, lógica y física -uno de ellos, el químico Joseph Black- exponían sus respectivas materias.⁷⁰

Durante su estancia en Glasgow, Reid hizo amistad con Lord Kames (Henry Home Kames), conocido jurista, polígrafo e inventor agrícola, en cuyos *Sketches of the History of Man*, de escrito entre 1767 y 1773, apareció como apéndice el texto denominado *Brief Account of Aristotle's Logic, with Remarks*, la única publicación de Reid durante su etapa de profesor en el Old College.

7. Últimos años

En 1780 y habiendo sentido el peso de sus setenta años, solicitó a la universidad nombrar a un profesor asistente para impartir sus lecciones. El

⁶⁸ Cfr. Kant, *op. cit.*, p. 9.

⁶⁹ Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía*, 2ª ed., Vol. V Barcelona: Ariel, 1975, p 341.

⁷⁰ Cfr. Fraser, *op. cit.*, pp. 74-76.

nombramiento recayó sobre Archibald Arthur, quien a la postre se convertiría en su sucesor. Sólo después de aquel año tuvo Reid la oportunidad de concentrarse en la redacción de sus dos libros de ensayos, la cual le interesaba sobremanera, en virtud de su propósito de articular y comunicar lo más completamente posible su pensamiento. Reid preparaba las lecciones que este último impartía. El mismo material, corregido y aumentado apareció publicado en dos etapas: en 1785 con el nombre de *Essays on the Intellectual Powers of Man*, y 1788 como *Essays on the Active Powers of Man*.⁷¹

A partir de ese 1780, Reid se retiró parcialmente de la universidad, urgido por otras preocupaciones como la muerte de su hijo menor, George, en Newfoundland, hacia febrero de ese año. Dos años después murió el último hijo varón que quedaba, David. También murió en 1782 Lord Kames, con quien Reid sostuvo una extensa correspondencia, la cual ha sido muy valiosa para conocer aspectos adicionales de su vida y pensamiento.

Reid se mantuvo intelectualmente activo y lúcido hasta los últimos días de su vida. Acaso decrecieron sus facultades auditivas y de la memoria. En septiembre de 1796, cayó enfermo con ataques de parálisis y murió el 7 de octubre de ese mismo año.

Sus obras publicadas ejercieron una influencia inmediata en su país de origen y en Francia, la añeja rival de Inglaterra, la cual había estado

⁷¹ Cfr. Haldane, John, *op. cit.*, p. 323.

permanentemente atenta a las expresiones culturales de su aliada Escocia.⁷²

En lo que se refiere a su pensamiento sobre lo político, podemos decir que, como adelantábamos al principio, su talante calvinista le llevó a mostrar afinidad con los intereses republicanos, pero fue expresamente pacifista, pues afirmaría que el cambio de las estructuras gubernamentales debía ser progresivo y pacífico.

Aun así, en 1791 Reid fue objeto de una amenaza por sus vínculos con la *Glasgow Friends of Liberty* y, un año después, contribuyó económicamente con la Asamblea Nacional Francesa.⁷³ Precisamente por este aspecto revolucionario de su biografía, sus primeras esquelas lo describieron como una persona “imparcial”, que se libró “de los cantos de sirena de la revolución”.⁷⁴

⁷² Desde la época medieval (siglo XIII), Francia suscribió una serie de tratados con Escocia a fin de frenar el expansionismo inglés. La conocida como “Auld Alliance” (o *Vieille Alliance* en francés), tuvo un papel relevante en las relaciones entre aquellos países e Inglaterra, sobre todo en la Guerra de los Cien Años (1337-1453), y para la protección de la reina María Estuardo, reina de los escoceses y reina consorte de Francia. Debido a confabulaciones fraguadas desde Londres por el gobierno de la reina Isabel I, la Antigua Alianza entre ambos países concluyó formalmente con el Tratado de Edimburgo, de 1560, precisamente durante el reinado de la mencionada monarca, y en contra de su voluntad. Pese a lo anterior, por diversas causas, las tropas francesas tuvieron que retirarse de Escocia, precipitando su derrocamiento y ejecución, así como el definitivo derrumbamiento de la Iglesia Católica escocesa. (Cfr. Renwick, A. M., *The Story of the Scottish Reformation*, London, Inter-Varsity Fellowship, pp. 88-140). En los hechos, Escocia continúa teniendo una relación de amistad particular con Francia.

⁷³ Cfr. Wood, Paul, *op. cit.*, p. 38.

⁷⁴ Cfr. *Ibidem.* p. 41.

Robert Cleghorn (“Lucius”), publicó en el *Glasgow Courier*, el 18 de octubre de 1796, pocos días después de la muerte de Reid, y con la intención aparente de desmarcarlo de las interpretaciones favorables a la Revolución Francesa, un artículo titulado *Sketch of the Character of the Late Thomas Reid, D.D. Professor of Moral Philosophy in the University of Glasgow; With Observations on the Danger of Political Innovation*.⁷⁵

De acuerdo con Fraser, este texto afirma que las ideas de Reid en materia política eran conservadoras, pues no se pronuncia por una manera abstracta y especulativa de enfocar el quehacer político, que desdeña el valor de los hechos y procede a llevar a cabo reformas precipitadamente; sino por tener en cuenta la circunstancia imperante, con la apertura a modificarse de acuerdo a la realidad del momento, considerando cautelosamente la manera en que el organismo político puede adaptarse, con la menor fricción, a los cambios que supone la evolución social.

De acuerdo con esta interpretación, Reid se basa en el sentido profundo de la constitución británica, la cual favorece la continua evolución, en lugar de las modificaciones abruptas.⁷⁶

Fraser interpreta que en Reid sucedió lo mismo que con Edmund Burke, para el cual la original esperanza que suscitó el movimiento revolucionario francés, rápidamente dio paso al temor.⁷⁷

Contrastando con dicha interpretación, Wood sostiene que tal discurso fue más bien un conjunto de pasajes cuidadosamente escogidos

⁷⁵ Cfr. *Ibidem*, pp. 35 y 36.

⁷⁶ Fraser, *op. cit.*, p. 115.

⁷⁷ *Idem*.

de otro, titulado *Some Thoughts on Utopian System*, en el cual llegaba a defender incluso la abolición racional de la propiedad privada, y manifiesta una afinidad clara por la causa francesa.

No obstante, Wood coincide con Fraser en que Reid siempre sostuvo tesis pacifistas y gradualistas.⁷⁸ Finalmente, y como corolario de su biografía, vale la pena citar textualmente a Paul Wood:

Contemplado desde esta perspectiva, todas las diferentes situaciones en las que se desarrolló la vida de Reid, como bibliotecario del Marischal College, párroco de New Machar, regente del King's College o profesor de filosofía moral de la Universidad de Glasgow, mostraron que reunió los diferentes rasgos de un *cristiano virtuoso*, y el despliegue de sus intereses intelectuales en las ciencias del hombre así como de la naturaleza, le otorgan significado a este ideal.⁷⁹

8. Escritos

La obra de Thomas Reid goza de una importante riqueza conceptual. Sus libros más relevantes –por el empeño y tiempo que puso en ellos, así como por la influencia que han ejercido sobre sus lectores– son *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, así como los *Essays on the Intellectual Powers of Man* y los *Essays on the Active Powers of Man*. En los dos primeros se contiene la teoría del conocimiento del ‘sentido común’, que se basa en las facultades innatas y los principios de nuestra constitución natural.⁸⁰ El último aborda la teoría sobre las

⁷⁸ Cfr. Wood, Paul, *op. cit.*, p. 38.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 47.

⁸⁰ Cfr. Lehrer, Keith, *op. cit.*, p. 9.

“facultades activas” del ser humano, que otros filósofos llamarían “facultades de la voluntad” o “facultades morales”,⁸¹ y el escocés analiza en torno al ‘sentido moral’.

Los *Essays* fueron escritos en la madurez del autor. Liberado de los quehaceres cotidianos característicos de un académico (impartir clase, preparar los cursos, calificar los exámenes, etcétera), que implicaban sus clases en la Universidad de Glasgow. La experiencia adquirida después de años de docencia y constante interés son buenas razones para deducir que estas obras son su obras destacadas

El interés intelectual se extendió a otros sectores, como lo es la lógica (que se reflejó en la *Brief Account of Aristotle’s Logic, with Remarks*); matemáticas (*Essay on Quantity*); la política (*Some Thoughts on the Utopian System*); así como una colaboración para la obra “Statistical Account of Scotland”⁸² de Sir John Sinclair titulada *A Statistical Account of the University of Glasgow*. De manera complementaria, los manuscritos de sus clases, las cartas, los discursos y demás creaciones menores enfatizan lo incansable del interés que puso en una amplia gama de materias.

⁸¹ Por ejemplo, véase Arbolí, Juan José. *Compendio de las lecciones de filosofía que se enseñan en el colegio de Humanidades de San Felipe Neri de Cádiz*. 2ª edición, Cádiz. Imprenta, librería, y litografía de la Sociedad de la Revista Médica, 1846, p. 101.

⁸² Considerado como el primero de los tres recuentos estadísticos que ha tenido Escocia en su historia, publicado en veintiún volúmenes entre 1791 y 1799 (véase Withers, Charles W. J., *Scotland Accounted For: An Introduction To The 'Old' (1791-1799) And The New (1834-1845) Statistical Accounts Of Scotland*, en http://www.electricscotland.com/webclans/statistical_accounts.htm).

9. La 'Pneumatología'

Una estampa completa del pensamiento del filósofo no puede ofrecerse si no incluye las reflexiones que realizó hasta una muy avanzada edad. Como veremos detalladamente en capítulos posteriores, una parte básica de su doctrina, la *ética práctica*, fue fruto de su cátedra en la Universidad de Glasgow, aunque ya se venía perfilando desde la de Aberdeen.

Es alrededor de esa época cuando consideró necesario dividir su pensamiento en teórico y práctico. La primera parte es denominada por el filósofo como *Pneumatología*, y es la doctrina que desarrolló en torno a la mente humana, la cual –como se detallará más adelante– agrupa tanto las facultades intelectuales como las morales que habitan en la mente humana. Al respecto nos comenta Haakonssen lo siguiente:

Indudablemente la filosofía de la mente, o pneumatología, fue central en la cátedra de filosofía que impartió Reid en Aberdeen y en Glasgow, y aquella fue considerada como el fundamento de todas las otras ciencias, en cuanto que demostraba la posibilidad del pensamiento.⁸³

Como señala el filósofo estadounidense Gary Hartfield, la Pneumatología se compone por el conjunto de teorías que buscan desentrañar los procesos que tienen lugar en el entendimiento y voluntad del ser humano. Ha sido uno de los principales temas de la filosofía de todos los tiempos, que se abordó con especial interés en la época de la Ilustración:

⁸³ EP, p. xx.

Las teorías de la mente implicaron una importante cantidad de los escritos de los siglos diecisiete y dieciocho. En esa época, dichos escritos fueron denominados de diferentes modos, algunos de los cuales nos parecerán familiares y otros no. Los términos con los que estamos familiarizados son “psicología” y “filosofía de la mente”; entre los que no estamos familiarizados se encuentra la pneumatología”, que significa estudio del alma. Las teorías del conocimiento que fueron más bien denominadas “teorías del entendimiento humano”, incluían un análisis de las facultades mentales o de los poderes cognitivos.⁸⁴

La pneumatología abarca tanto las facultades intelectuales, como las “activas”, entre las cuales destacan las relacionadas con la moral. Pero no todo lo vinculado con este tema pertenece a la pneumatología. A este respecto, Reid se plantea hacer una gran división: *Hemos dividido la Ética o Filosofía Moral en dos partes generales, una teórica y otra práctica*.⁸⁵ Esta división está presente en los ensayos III y IV de los *Ensayos sobre las facultades activas del hombre*, así como en las lecciones que impartió en la universidad.

Desde este prisma, vale la pena reiterar que los aspectos más relevantes de la Pneumatología desplegada por Reid se abordarán en los capítulos II y III, mientras que el IV se estudiará la parte práctica de su pensamiento.

⁸⁴. (Hatfield, Gary Carl, *The Natural and the Normative: Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz*, Cambridge, Massachusetts; London, England, MIT Press, 1990, p. 21).

⁸⁵ *We have divided Ethicks of Moral Philosophy into two General Parts a Theoretical & a Practical. Act. Powers*, pp. x y xi.

B) Antecedentes intelectuales

...observad cómo un sabio pensó a
antes que nosotros, y cómo nosotros llevamos
sus pensamientos tan maravillosamente lejos.

J. W. Goethe
Fausto

1. Introducción

a) *Ambiente intelectual escocés*

Alexander Broadie narra que hubo un primer, y casi desconocido, período cultural en Escocia, el cual tuvo un carácter más bien teológico y ocurrió durante la época de su reforma protestante (siglos XVI y XVII).⁸⁶ El segundo, corresponde a la Ilustración (siglo XVIII). Thomas Reid es un prominente representante de este segundo período cultural en Escocia.⁸⁷

El primer periodo tuvo un impacto definitivo en el segundo, por ello no está de más hacer un breve repaso de la historia de la reforma religiosa y la instauración del protestantismo en Gran Bretaña. Esta transformación cultural tuvo un origen complejo. Por un lado, la Iglesia de Inglaterra se separó de la jerarquía de la Iglesia Católica mediante la Ley de Supremacía (*Supremacy Act*), decretada en 1534 por el rey Enrique VIII (1491-1547). Su

⁸⁶ Cfr. Broadie, Alexander, *The tradition of Scottish philosophy*, Edinburgh, Polygon, 1990, p. 2. La cual fue precedida, naturalmente, por el pensamiento de pensadores medievales, como John Dunus Escotus, quien se vio en la necesidad de llevar a cabo su labor docente en Oxford, Cambridge, París y Colonia, debido a la ausencia de una universidad en Escocia. Esta dificultad se remedió en 1411/12, con la fundación de la de Saint Andrews.

⁸⁷ Cfr. *Idem*.

hijo Eduardo VI (1537-1553), dio un paso adelante, al separarse también del catolicismo, y adoptar el credo protestante-luterano.

La Reforma religiosa que acompañó a la Modernidad fue una de las más importantes –si no es que la más importante– sacudidas que ha experimentado la Iglesia Católica en toda su historia. El movimiento que, como sabemos, comenzó con Martín Lutero, que cimenta su base doctrinal en la teoría de la *justificación por la fe sola*, que parte de la negación de la culpabilidad del hombre por el pecado y termina confiando plenamente en la gracia de Dios, como lo señala el historiador católico francés Philip Hughes:

Los pecados del hombre (...) no son culpa del hombre. Éstos no deben constituir, no constituyen, una barrera entre Dios y su propia alma, y se deben a una corrupción universal y esencial de su naturaleza, que es la consecuencia del pecado de Adán. No sólo no puede el hombre evitar el pecado: ni siquiera puede obrar bien aunque lo desee. Sus acciones tienen que ser pecaminosas, aunque él no tiene la culpa de que lo sean. De las penas que en justicia le corresponden por ese cúmulo de maldades, el hombre es redimido por la gracia de Dios; y la condición para obtener la gracia de Dios es la fe, es decir, el hombre habrá de creer que Dios quiere salvarle y habrá de poner su confianza en ello.⁸⁸

Cerca de veinte años más joven que Lutero, teólogo reformado francés, Juan Calvino, llevó las enseñanzas de Lutero hasta sus últimas consecuencias:

⁸⁸ Hughes, Philip, *Síntesis de Historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1986, p. 202.

Dios crea a unos para salvarlos y a otros para mostrar, al condenarlos, su justicia divina. Así, por predestinación y por la exclusiva voluntad de dios hay dos clases de hombres: los elegidos y los réprobos. El calvinismo rechaza todo patrocinio de la religión por el estado. Sitúa al estado en el plano de los seres humanos que lo gobiernan, y éstos, elegidos o réprobos, están sometidos a la Iglesia.⁸⁹

Como podemos advertir, Calvino da un paso más en la doctrina de la salvación por la fe sola. Y sobre los merecimientos del ser humano, es pesimista. Sostiene que «Dios no nos debe nada». Es decir, no importa realmente lo que hagamos, de ello no depende nuestro destino espiritual. Un concepto esencial en la prédica calvinista es que Dios elige a algunas personas para la salvación eterna sin ningún tipo de merecimiento. Los signos de que alguien ha sido elegido para la salvación, las muestras de que Dios habita en dicha persona son las buenas obras que realiza durante su vida. Esta idea es del todo inversa a la católica –según la cual las personas sólo alcanzan la salvación eterna como merecimiento por las obras virtuosas que realizan durante su vida– y conduce al creyente calvinista en afanarse por realizar ser un testimonio fiel de la obra que Dios hizo en él, siendo un ejemplo a los no creyentes para traerlos a salvación. Estas buenas obras incluyen de manera destacada la preparación intelectual y el trabajo ordinario.⁹⁰

⁸⁹ *Ibidem.*, p, 204.

⁹⁰ Así que, para el calvinista, el sentido de los negocios, que no es un fin en sí mismo, pero sí una muestra de predestinación e impregna todos los actos de la vida, lo que ha llevado al sociólogo alemán Max Weber a afirmar que la moral calvinista es uno de los fundamentos más importantes del capitalismo Cfr. Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, (2ª ed.), Gil Villegas Francisco (intr.);

Además de preocupaciones teológicas, Calvino mostró un gran interés por dejar su huella en cuestiones políticas. En efecto, como afirma el historiador John McNeil en su ensayo “Calvin and Civil Government”:

La conciencia concentrada en Dios de Calvino no conllevó indiferencia a los asuntos mundanos. Más bien exige la participación más intensa en los asuntos comunes de los hombres.⁹¹

Lo anterior le llevó a fundar una especie de teocracia en Ginebra,⁹² donde se asentó por muchos años, huyendo de los monarcas católicos franceses, y lo condujo a establecer unos principios de relación entre el ser humano y el Estado que se mencionarán más adelante.

El acercamiento al protestantismo fue diferente en Escocia que en Inglaterra y Gales. La transformación religiosa no tuvo un origen en algún mandato de las autoridades civiles, como había sucedido en Inglaterra, sino que las ideas calvinistas se expandieron rápidamente entre la población desde los comienzos del siglo XVI.

A la muerte de Eduardo, la primera hija de Enrique VIII, María Tudor (que fuera coronada como María I, injustamente conocida como *Bloody Mary*), intentó infructuosamente restaurar el catolicismo en su país. Su reinado (1553-1558) significó la expulsión de numerosos protestantes británicos a otros países de Europa, en los que existía un clima de tolerancia religiosa,

Legaz Lacambra, Luis y Gil Villegas, Francisco (trads.), México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

⁹¹ Citado en Macleod, Donald, “The influence of Calvinism on politics”, *Theology in Scotland*, vol. XVI, no. 2, Autumn, 2009, p. 5.

⁹² Cfr. Naphy, W. G., Baptisms, Church Riots and Social Unrest in Calvin's Geneva, *The Sixteenth Century Journal*, Kirksville, Vol. 26, No. 1, Spring, 1995, pp. 87-97.

principalmente Holanda y Suiza. Precisamente en este último país, en Ginebra, muchos de ellos fueron recibidos por el líder de la reforma religiosa de origen francés, Juan Calvino, destacando el escocés John Knox ⁹³.

Después de la muerte de María, en 1558, fue coronada su hermana, Isabel I (1533-1603), que tuvo especial cuidado en restaurar la Iglesia Anglicana, que su padre fundó y su hermano Eduardo IV acercó a los principios reformados. La llegada de una reina protestante al trono de Inglaterra, así como la derrota de las fuerzas francesas en Escocia, que protegían a la reina María Estuardo, permitió que, en 1560, el Parlamento de aquél país adoptara la primera confesión de fe de la Iglesia Reformada Escocesa, conocida como “Confesión Escocesa”, redactada por Knox. Nos encontramos en los albores de la Iglesia Presbiteriana.

La Reforma Protestante en Escocia tuvo un enorme impacto cultural, al significar la puesta en práctica de los dogmas calvinistas, del modo en que había presenciado en Ginebra:

Calvino se preocupó mucho de instalar en Ginebra una educación primaria y superior de gran calidad, para lo cual trajo de diversos países catedráticos de latín, griego, hebreo y Teología. Preparó

⁹³ John Knox, abogado y religioso escocés, fue la figura más prominente de la Reforma escocesa. Durante sus estudios en derecho en Orleans, se convirtió al luteranismo. Su exilio en Ginebra lo acercó a la doctrina de Juan Calvino, con quien colaboró en la preparación de una Biblia, comentada y traducida al inglés y con abundantes notas exegéticas. La Biblia de Ginebra producida por protestantes ingleses que huían de la persecución religiosa, bajo la dirección de John Knox, fue el libro sagrado que llevaron los primeros colonos ingleses en las costas de América (Plymouth, Massachusetts), a bordo del barco Mayflower.

cuidadosamente a los pastores que debían llevar el Evangelio al resto de Europa (...) ⁹⁴

La fórmula calvinista ⁹⁵ revistió una gran importancia para el impulso del pensamiento europeo

Además de teología, artes y ciencias, también se enseñaban en Ginebra leyes y medicina. La influencia cultural del sistema educativo (...) de Calvino es casi incalculable. ⁹⁶

Knox introdujo este régimen en Escocia, por lo que, si consideramos el contexto religioso imperante durante el siglo XVIII en aquel país, no debe sorprender que haya sido un terreno fértil para el desenvolvimiento de las ideas ilustradas, fundamentadas en el alto nivel intelectual de una población inclinada al cultivo del conocimiento, la filosofía y la ciencia. En un espacio de menos de dos siglos después de la puesta en práctica de este modelo educativo, se obtuvieron resultados espectaculares: Escocia pasó de ser una región periférica del pensamiento europeo, a ser considerada como líder en el cultivo y difusión de las ideas ilustradas:

A mediados del siglo dieciocho, las cinco universidades escocesas estaban mucho más adelantadas que las adormecidas de Oxford y Cambridge en el estudio de la ciencia, la filosofía y la ley. La

⁹⁴ González Rodríguez, Armando, *Cristianismo: ¿Modernización o Disolución?*, Santiago, Editorial Andrés Bello, 1972, p. 129.

⁹⁵ La actuación de Calvino también tuvo su parte negativa, al ser responsabilizado (por comisión o por omisión) del martirio del médico español Miguel Servet, en un caso que todavía hoy suscita numerosas interrogantes.

⁹⁶ Van Til, Henry R., Herrera Terán, Donald, *El concepto calvinista de la cultura*, inédito, cfr. www.contra-mundum.org/castellano/libros/concepto/CCC.pdf (consultado en febrero de 2017).

Universidad de Edimburgo reemplazó a la de Leiden como el centro investigación y docencia en medicina. La Universidad de Glasgow había sido renovada por las reformas de Francis Hutcheson. Las dos universidades de Aberdeen estaban muy cerca de alcanzar a las de Edimburgo y Glasgow.

Las escuelas habían adoptado la nueva perspectiva científica basada en Newton y Locke. En los años cuarenta y cincuenta del siglo XVIII, Escocia tenía una constelación de brillantes pensadores originales que difícilmente se podían igualar en otras partes de Europa: no sólo Hume y Smith, Kames y Hutcheson; sino también Adam Ferguson, Adam Smith, Thomas Reid y el joven Dugald Stewart.

Incluso antes de la publicación de *La Riqueza de las Naciones* [de Adam Smith], Escocia era conocida como el líder mundial en el nuevo campo de la "economía política". Los estudiantes escoceses estaban bien formados en astronomía, matemáticas y las "ciencias mecánicas", como es el caso de James Watt, uno de los más brillantes genios de la Revolución Industrial que, gracias a los profesores de la Universidad de Glasgow (...), encontró el camino al perfeccionamiento del motor de vapor.⁹⁷

En este ambiente, cargado de inquietudes intelectuales y científicas, se desarrolló la vida y pensamiento de nuestro autor, nutrido por una sólida cultura y un vasto intercambio de reflexiones.

⁹⁷ Wills, Garry. *Inventing America. Jefferson's Declaration of Independence*, New York, Mariner Books, 2002, pp. 175 y 176.

b) Herencia covenanter

Desde Enrique VIII, la Iglesia Anglicana se ha relacionado con el poder: es una manifestación de la soberanía del monarca inglés. Por ello, varios reyes ingleses, intentaron introducir, por las buenas o por las malas, el anglicanismo en Escocia.

La gran diferencia que tiene el calvinismo con el anglicanismo no se encuentra tanto en su credo teológico sino en su observancia: la Iglesia Anglicana tenía (tiene) grandes similitudes con la católica en lo que se refiere a algunas formas litúrgicas, vestimenta del clero y jerarquía episcopal, entre otras.

Los escoceses se negaron a abandonar el presbiterianismo calvinista, lo que dio lugar a diversos conflictos políticos que llegaron a ser incluso bélicos, como lo fueron las llamadas “Guerras de los Obispos” (1639-1640), en las que los ejércitos reales fueron derrotados;

Asimismo, fue destacada –y ambivalente– la intervención escocesa en las guerras civiles inglesas⁹⁸ (1642-51), durante las cuales Carlos I fue decapitado, dando lugar al terrible régimen de Oliver Cromwell.

⁹⁸ Se distinguen tres guerras civiles en la Inglaterra del siglo XVII: la Primera Guerra Civil (1642-1646) fue originada por la reunión del llamado “Parlamento Corto” en 1640 y concluyó con la derrota de las fuerzas realistas en Oxford. Se conoce como Segunda Guerra Civil (1647-1649) a los acontecimientos que acontecieron entre la custodia del monarca por las fuerzas del Parlamento, hasta su ejecución, pasando por la derrota de la invasión escocesa a Inglaterra. Por último, se conoce como Tercera Guerra Civil (1649-1651) a la serie de sucesos que ocurrieron desde la proclamación de Carlos II en Escocia, y su lucha por reinstalarse en el trono de los tres reinos (Inglaterra, Escocia e Irlanda), hasta su derrota en la batalla de Worcester y su posterior huida a Francia. (Cfr. <http://bcw-project.org/timelines/>).

Tradicionalmente, la Guerra Civil Inglesa se ha interpretado como la primera gesta democrática contra el absolutismo; sin embargo, también puede leerse bajo un prisma religioso, es decir, como reacción al intento de reafirmar la soberanía de la corona inglesa a través de la imposición de la facción más conservadora de la Iglesia Anglicana, por lo que se le ha llamado “la revolución puritana”,⁹⁹ y, podríamos agregar incluso “la revolución presbiteriana”.

Los escoceses que participaron en las mencionadas guerras, fueron los llamados “*Covenanters*” (pactantes)¹⁰⁰. Pese a que al principio

⁹⁹ Los puritanos eran anglicanos inconformes con la política eclesiástica y religiosa que venían llevando a cabo los monarcas ingleses desde Isabel I. En un principio pensaban que era posible reformar a la iglesia anglicana desde el interior. Luego algunos grupos abandonaron dicha Iglesia. Fueron fuertemente influenciados por el calvinismo, y en eso guardan una gran cercanía con los presbiterianos, con quienes tuvieron estrechas relaciones.

¹⁰⁰ “Pactantes” o “*covenanters*”, es el nombre con que se autodenominaron los miembros de la Iglesia Presbiteriana de Escocia, a lo largo del siglo XVII, que suscribieron dos compromisos o *pactos*: *The National Covenant* (El Pacto Nacional), en 1638, y el *Solemn League and Covenant* (Liga Solemne y el Pacto), en 1643, por la cual buscaban mantener las formas de gobierno y culto que habían elegido. El Pacto Nacional dio pie a la abolición del episcopado, que tomó cuerpo en las Guerras de los Obispos (1639-40), mediante las cuales tuvieron el objetivo de mantener su libertad religiosa. El Pacto y Liga Solemne y bridó su apoyo a las fuerzas parlamentarias de Oliver Cromwell en las guerras civiles inglesas, en contra de Carlos I y el Arzobispo William Laud, debido sus intentos de aplicar las mismas normas que regían a la Iglesia Anglicana a la Iglesia de Escocia a cambio de reformar a la Iglesia Anglicana, y acercarla en los principios presbiterianos. Por otra parte, después de la Restauración de la Monarquía, los pactantes se unieron a Carlos II, por haber firmado el pacto en junio de 1650. (Cfr. J.P. Cooper / Reglá, Juan, ed. *Historia del Mundo Moderno*, Barcelona: Ediciones Ramón Sopena, 1974, Tomo IV, p. 399-402. Una lectura general de la radical instauración del protestantismo en Escocia se puede consultar en Renwick, A. M., *op. cit.*; y en Whitley, Elizabeth, *The Plain Mr. Knox*, 2ª ed., Fearn, Christian Focus Publications Ltd, 2001. Al respecto de los *Covenanters*, también véase Newton, Diana, *Papist, Protestants and Puritans. 1559-1714*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 50 y 51; Love, Dane, *Scottish covenanters' stories*, Glasgow, Niel Wilson

fueron un grupo relativamente reducido, toda la población hizo suya su lucha y tuvo fuerte impacto en toda Escocia.

Pese a que su propósito no fue la eliminación de clases ni una revolución social –lo único que querían, en última instancia, es que el rey no se inmiscuyera en asuntos eclesiásticos y respetara el pacto que el pueblo había hecho en materia religiosa– su gesta hizo que la Iglesia Presbiteriana se identificara no sólo con el patriotismo escocés, sino con las ideas de libertad y limitación del poder del gobernante civil.

Es natural pensar que, apenas un siglo después, sería prácticamente forzoso que un escocés ministro de la Iglesia Presbiteriana, como lo fue Thomas Reid, se haya visto influido por las ideas republicanas de los *Covenanters*, y las haya reflejado en las posturas políticas que mantuvo a lo largo de su vida.

c) *Los monarcómanos y William Barclay*

El espectro político del mundo, como lo conocemos hoy, con sus instituciones, división de poderes, democracia, tolerancia, pluralismo y respeto a los derechos humanos; fundado en las mitologías estructurales, como la soberanía popular y el contractualismo social, es obra de los filósofos y teólogos que –a partir del siglo XVI– estructuraron la teoría del Estado moderna.

Como veremos, una buena parte de estos conceptos tuvo su origen en reflexiones medievales, y pasó sin aduana –aunque con algunas

Publishing, 2012, pp. xi-xvii; y Nisbet Moore, Edwin, *Our covenant heritage*, Fearn, Christian Focus Publications Ltd, 2000, pp. 31-41.

adaptaciones– a la Edad Moderna. Quizá los primeros en vincular la autoridad del rey con nociones tales como “contrato social”, “tolerancia”, “pluralismo social” y “soberanía popular” fueron los pensadores franceses conocidos como los “monarcómanos” (también conocidos como “monarcómacos” por la traducción del francés “*Monarchomaques*”). El primer uso de la palabra “monarcómanos” se atribuye a William Barclay (*De Regno et Regali Potestate*, 1600). Originalmente, esta palabra fue una designación peyorativa de los pensadores calvinistas franceses –hugonotes–; sin embargo, con el tiempo, el término eventualmente llegó a abarcar a cualquiera que se opusiera al gobierno del monarca,¹⁰¹ como fue el caso del sacerdote español Juan de Mariana.¹⁰²

Perteneían a una minoría religiosa perseguida por el monarca católico, por lo cual tenían buenas razones para oponerse a su poder absoluto, para lo cual reflejaron, sistematizaron y se separaron del ideario político calvinista. Según Calvino, el pensamiento político está sostenido por dos principios, el “paulino” y el “petrino”. Según el primero, todo poder político brota de Dios mismo, por lo cual es obligatoria la completa obediencia; según el segundo, estamos obligados a obedecer a Dios antes que a los hombres. Calvino parecería casi un pacifista cuando sostiene la obligación de obedecer a la autoridad, a pesar de sus injusticias, porque la estabilidad social es preferible a la anarquía:

¹⁰¹ Cfr. Camion, Clément, “The Right of Resistance in Jean Calvin and the Monarchomachs”, *Ithaque—Revue de Philosophie de l’Université de Montréal*, Montreal, n. 5, 2009, pp. 1-25.

¹⁰² Fernández de la Mora, Gonzalo, “El proceso contra el padre Mariana”, *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Núm. 79, Enero–Marzo, 1993, pp. 47–99.

A través de la caridad, el hombre no puede comprar a Dios su salvación, aunque puede perderla si actúa injustamente. Por lo tanto, el concepto de progreso político está ausente en el pensamiento de Calvino, para el cual la única meta de la esfera política es preservar el mínimo necesario de orden social para facilitar la salvación. La idea es que incluso si el poder político del momento cometiera actos de limpieza étnica o religiosa, desde la sola perspectiva de la salvación, ese régimen sería preferible a que no hubiera ninguno (es decir, el caos), por lo cual la humanidad debe soportar “lo que aguante”.¹⁰³

Por lo anterior, es comprensible que a pesar de que la palabra *monarcómanos*, etimológicamente, signifique “aquellos que luchan contra el monarca”, éstos no reivindicuen ni promueven el tiranicidio. Pero su pensamiento político no es una simple repetición de los postulados calvinistas. Sus consideraciones no se centran en asuntos teológicos, sino en pragmáticos (políticos), forjados como reacción a un contexto de violenta intolerancia religiosa en la Francia de los siglos XVI y XVII. Sus escritos fueron publicados a raíz de un acontecimiento especialmente brutal: la matanza del día de San Bartolomé, que tuvo lugar la noche del 23 al 24 de agosto de 1572 en París, y se extendió durante los meses siguientes por todo el país, durante la cual murieron más de veinte mil hugonotes a manos de gente del propio pueblo. Se atribuyó la autoría –al menos intelectual– de este linchamiento masivo, al rey Carlos IX y/o a su esposa, Catalina de Medici, por causas tanto religiosas como netamente políticas.

Un mínimo análisis a la luz de este hecho, así como de la *realpolitik* de cualquier país del mundo, en todas las épocas, nos sugiere que los

¹⁰³ Camion, Clément, *op. cit.*, p. 3.

principios paulino y petrino muchas veces se contradicen: ante un tirano –de los que la historia no se cansa de dar ejemplos– el primer principio nos obliga a obedecerlo sumisamente, aunque sus leyes y acciones sean injustas; mientras que el segundo nos lleva a presentar algún tipo de oposición.

Lo que buscaban los monarcómanos era justificar, con argumentos teológicos y filosóficos, la resistencia al poder. Inspirados por Calvino, entre el absoluto sometimiento y el caos, encuentran un tercer camino: la *resistencia civil*. Este sería la primera instancia de oposición al tirano. Con ella se actúa conforme al principio petrino (se obedece a Dios, mediante su ley natural), pero se atenúa el paulino. La resistencia, en efecto, no constituye una violación a dicho principio, porque “resistir” implica de cierta forma “legitimar” la ley o acto injustos.

De cualquier forma, esa manera de dejar en segundo plano el principio paulino tuvo profundas implicaciones, porque significó hacer autosuficiente a la esfera política, divorciándola de Dios. Por eso no es extraño que sostuvieran que el pueblo es soberano; que el pueblo ejercía dicho poder mediante los magistrados y funcionarios de la corona; que el rey estaba sometido a la voluntad de Dios, pero que tenía una relación *contractual* con el pueblo, etcétera.¹⁰⁴

Como se ha señalado aquí y se detallará en el capítulo IV, las ideas de los monarcómanos tenían gran similitud con la doctrina medieval, reformulada por Calvino, al punto de que hubo quien sugirió que las raíces

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 2.

de su pensamiento no están en el reformador francés, sino directamente en los pensadores medievales:

[Marc-Édouard] Chenevière, por su parte, argumenta que las ideas de los monarcómanos respecto al buen gobierno no provienen de la influencia calvinista, pues sus implicaciones contradicen su sistema. En lugar de eso, aquellos elementos pueden ser atribuidos a otros pensadores medievales, como Tomás de Aquino, Marsilio de Padua o Nicolás de Kues.¹⁰⁵

Sea correcta o no esta interpretación, lo único cierto es que, como veremos, la doctrina de los monarcómanos es replicada en términos análogos por Thomas Reid. Pero aun así es difícil saber hasta qué punto constituyeron una influencia directa o un simple precedente, por las siguientes razones:

- a) En ningún momento son citados por Reid. El escocés, que no tuvo empacho en reconocer que tal o cual concepto tuvo su origen en otros pensadores, no reconoce en los monarcómanos la paternidad de alguna de sus ideas políticas.
- b) La doctrina en torno al derecho de resistencia era moneda común en aquella época: hundía sus raíces en la antigüedad, fue desarrollada en el medioevo y fue adoptada por los pensadores protestantes. En todo este trayecto, naturalmente, existieron algunas variaciones, incluso contradictorias entre sí, pero el esquema fue fundamentalmente el mismo desde la Baja Edad Media.
- c) Como veremos más adelante, gran parte del ideario iusnaturalista de Reid tiene su base en los pensadores del iusnaturalismo racionalista.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 15.

Entre otros, podemos mencionar a Emer de Vattel, el cual, en la obra *La Ley de las Naciones*,¹⁰⁶ dedica un capítulo al derecho de resistencia, haciéndolo derivar del derecho natural a la seguridad.

- d) Reid vivió un más de siglo después de los monarcómanos, y si tuvo alguna aproximación a su pensamiento, esta fue por medio de William Barclay, jurista escocés que vivió y escribió en Francia, y que era bien conocido en la Gran Bretaña por su defensa del absolutismo en la obra en titulada *De regno et regali potestate, adversus Buchananum, Brutum, Boucherium, et reliquos Monarchomachos* (1600).¹⁰⁷ Barclay fue citado frecuentemente por Locke, quien lo consideraba “(...) *el típico absolutista que hace concesiones a la idea de resistencia*”.¹⁰⁸
- e) En numerosas ocasiones, Reid usa la doctrina de Barclay para robustecer la suya propia, como en el siguiente ejemplo:

[Hasta] Barclay, que es el más fuerte {fortissimus} defensor del poder real, permite que el Pueblo –o una parte considerable de él– tenga el derecho de defenderse de su Rey, cuando este se vuelve excesivamente cruel; aun así, ese autor considera al rey como superior a todo el conjunto del pueblo.¹⁰⁹

¹⁰⁶ De Vattel, Emer, *The Law of Nations*, Kapossy, Béla y Whatmore, Richard (eds.), Indianapolis, Liberty Fund, 2008, Chapter IV.

¹⁰⁷ Cfr. PE., p. 293.

¹⁰⁸ PE., p. 295.

¹⁰⁹ *Barclay, the stoutest {fortissimus} Asserter of Regal Power, does thus far allow that the People, or a 294 Commentary on Section XVI considerable part of them, have a Right to defend themselves against their King, when he becomes excessively cruel; tho' otherwise, that Author considers the King as above the whole Body of the People.*' (PE., pp. 294 y 295)

- f) Por todo lo anterior, se puede afirmar que existen buenas razones para afirmar que, a pesar de haber pertenecido a la misma cultura calvinista, la conexión entre el filósofo escocés con los monarcómanos fue indirecta, a través de William Barclay.

2. Newton – Bacon

Al igual que Kant, Reid estaba profundamente convencido de la eficacia del método e infalibilidad de las leyes de Newton.

Desde que sir Isaac Newton propuso las reglas para filosofar sobre la acción de la naturaleza, en la práctica muchos filósofos se han desviado de ellas; sólo unos pocos les han dado la consideración que se merecen. Pero éstos han encontrado aprobación general por estar fundadas en la razón y por señalar el único camino para conocer la acción de la Naturaleza.¹¹⁰

No debe parecernos extraño que Reid hubiera llegado a esta sólida convicción si recordamos que su tío David Gregory, profesor de astronomía en Oxford, fue amigo íntimo de Isaac Newton; y también que su maestro, George Turnbull,¹¹¹ el cual influyó profundamente en nuestro autor, era un

¹¹⁰ *Since Sir ISAAC NEWTON laid down the rules of philosophizing in our inquiries into the works of Nature, many philosophers have deviated from them in practice; perhaps few have paid that regard to them which they deserve. But they have met with very general approbation, as being founded in reason, and pointing out the only path to the knowledge of Nature's works.* (Int. Powers, p. 83)

¹¹¹ David F. Norton comenta que Turnbull no ha sido considerado en su magnitud. En su artículo "George Turnbull and the Furniture of the Mind" (aparecido en el *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, Pa. and New York, 1975, 36, n. 4, p. 701) nos ilustra: "Dugald Stewart...no menciona a Turnbull (...). Victor Cousin notó esta laguna y se propuso llenarla (...) Leslie Stephen, *English Thought in the Eighteenth Century* no menciona a Turnbull, como no lo hace Henry Laurie en su

ardiente newtoniano. Reid también fijaría un método, similar al newtoniano, que constituirá uno de los cimientos desde los cuales se eleva todo el edificio de su filosofía.¹¹²

Las primeras secciones de la *Inquiry* están dedicadas al método. El objetivo de Reid es adoptar un método para indagar en la ‘fábrica de la mente humana’, y (afirma que) ‘no hay sino un camino para conocer las actividades de la naturaleza - el camino consistente en observar y experimentar’. Y agrega, ‘nosotros tenemos una fuerte propensión a formular leyes generales a partir de hechos particulares y observaciones, y a aplicar tales leyes generales para dar cuenta de otras realidades, o dirigirnos a su producción.’ Estos métodos son, como se establecen en la *Regulae Philosophandi* de Newton, ‘máximas de sentido común y son practicadas todos los días en la vida común...’ ‘Conjeturas y teorías son creadas por el hombre’ y si nos disponemos a dar una verdadera explicación de la naturaleza debemos consultar las obras de Dios ‘por ellas mismas con atención y humildad sin atrevernos a añadir nada nuestro a lo que ellas muestran. Una adecuada interpretación de la naturaleza es la única filosofía sana

Scottish Philosophy in its National Development (...). S.A. Grave, en su *The Scottish Philosophy of Common Sense (...)* menciona a Turnbull cuatro veces y le dedica menos de dos páginas. Además, no hay un artículo sobre Turnbull en el *Dictionary of National Biography*, ni en la *Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards. Para agregar el insulto, D. S. Robertson, editor de *The Story of Scottish Philosophy (...)* confunde a G. Turnbull con el posterior R. Turnbull, el cual publicó algunos de los ensayos de Hamilton. Hasta donde conozco, el único estudio que se refiere a Turnbull sin prestar excesivo énfasis en su vínculo con Reid, es el de G. E. Davie, “Berkeley’s impact on the Scottish Philosophers” (*Philosophy*, 50 (1965), 222-34”).

¹¹² Laudan señala a Reid como uno de los primeros filósofos en aceptar plenamente el método newtoniano y en jugar un papel importante en su difusión; (cfr. Laudan, L. L., “Thomas Reid and the Newtonian Turn of British Methodological Thought”, en Butts R. E. y Davis J. W. (eds.), *The metodological Heritage of Newton*, Oxford, 1970, Blackwell, pp. 103-131).

y ortodoxa: cualquier cosa que agreguemos de nosotros mismos es apócrifa y no tiene autoridad'. Esta es la interpretación que hace Reid de Newton, su modelo para el método científico".¹¹³

El método que propone Reid se estructura de la siguiente manera:

→ Determinación de hechos (*facts*)

Esto se hace a través de la observación y la experiencia.¹¹⁴

→ La correcta inducción (*just induction*)

Es decir, una conversión de hechos particulares en generales (*general facts*), los cuales se pueden considerar leyes de la naturaleza:

En toda cadena natural de causas, la más alta conexión es ley primaria de la naturaleza: y la conexión más alta que podemos averiguar, por una correcta inducción, es una ley primaria de la naturaleza, o una consecuencia necesaria de ella. Encontrar las leyes de la naturaleza, por inducción, desde los fenómenos de la naturaleza, es todo el propósito de filosofía verdadera, y todo lo que ella puede alcanzar.¹¹⁵

¹¹³ Lehrer, Keith, *op. cit.*, p. 28.

¹¹⁴ Cfr. *Inquiry*, p. 11: *Wise men now agree, or ought to agree in this, that there is but one way to the knowledge of nature's works; the way of observation and experiment.*

¹¹⁵ *In every chain of natural causes, the highest link is a primary law of nature; and the highest link which we can trace, by just induction, is either this primary law of nature, or a necessary consequence of it. To trace out the laws of nature, by induction, from the phaenomena of nature, is all that true philosophy aims at, and all that it can ever reach. (Inquiry, p. 122).*

→ Inducción de nuevas conclusiones a partir de las leyes ya establecidas

De los hechos reales, determinados por la observación u experimentación, acumular por correcta inducción las leyes de la naturaleza, y aplicar las leyes así descubiertas, para explicar los fenómenos de la naturaleza.¹¹⁶

→ Aplicación de las leyes descubiertas.

El arte de la inducción, delineado por primera vez por Lord Bacon, ha producido numerosos laboratorios y observatorios, en los cuales la naturaleza ha sido cuestionada por medio de centenares de experimentos, y forzada a confesar muchos de sus secretos, que antes estaban ocultos para los mortales: y por ese medio, han mejorado las artes, el conocimiento humano ha aumentado de modo increíble.¹¹⁷

Si se basó en el método newtoniano, Reid recibió por consiguiente influencia del padre del empirismo: Francis Bacon, como lo sugiere Alan W. Davenport:¹¹⁸

¹¹⁶ *From real facts, ascertained by observation and experiment, to collect by just induction the laws of Nature, and to apply the laws so discovered, to account for the phaenomena of Nature.* (Int. Powers, p. 121).

¹¹⁷ Cfr. Reid, Thomas, *A brief account of Aristotle's Logic*, op. cit., p. 712. *The art of induction, first delineated by Lord Bacon, produced numberless laboratories and observatories, in which nature has been put to the question by thousands of experiments, and forced to confess many of her secrets that before were hid from mortals: and, by these, arts have been improved, and human knowledge wonderfully increased.*

¹¹⁸ Cfr. Davenport, Alan Wade. "Reid's Indebtedness to Bacon", *The Monist*, (v. 70, n. 4, 1987), pp. 496 a 507. Este autor proporciona numerosas citas en que Reid

Nacido alrededor de ochenta años después de la muerte de Bacon, Thomas Reid escuchó la trompeta baconiana y adaptó sus investigaciones de acuerdo con ella. Reid tenía la idea, al igual que muchos de sus contemporáneos, de que el éxito alcanzado en la filosofía natural se debió al hecho de que los pensadores adecuaron sus investigaciones al método baconiano.¹¹⁹

La profunda relación entre Newton y Bacon fue reseñada por el propio Reid:

Las reglas del razonamiento inductivo, de una adecuada interpretación de la naturaleza, así como de las falacias por medio de las cuales podemos malinterpretar su lenguaje, con maravillosa sagacidad, han sido delineadas por el gran genio de Lord Bacon: tanto, que su *Novum Organum* puede ser llamado con justicia *gramática del lenguaje de la naturaleza*. Añade grandemente al mérito de ese trabajo, y disculpando sus defectos que, en el momento en que fue escrito, el mundo no había visto ningún modelo de razonamiento inductivo admisible, desde el cual sus reglas pudieran ser reproducidas. Las artes de la poesía y elocuencia llegaron a la perfección cuando Aristóteles las describió; pero el arte de interpretar la naturaleza estaba todavía en estado embrionario cuando Bacon estructuró sus principales características y proporciones. Aristóteles extrajo sus reglas de los mejores modelos de las artes que ya habían aparecido; pero los mejores modelos de razonamiento inductivo que han aparecido hasta nuestros días que, según pienso, son el tercer libro de

coloca a Bacon en el papel de descubridor del único método conveniente para la ciencia y la filosofía.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 497.

los *Principia* y la *Optics* de Newton, fueron extraídos de las reglas de Bacon. El propósito de todas esas reglas es enseñarnos a distinguir las visibles o aparentes conexiones entre las cosas en su curso natural, de aquellas que son reales.¹²⁰

3. Pensadores británicos de los siglos XVII y XVIII

La parte central del pensamiento de Thomas Reid se vio fuertemente influenciada por el pensamiento de dos autores que conoció a través de su maestro George Turnbull (1698–1748), y que guardan gran relevancia para el desarrollo de la especulación filosófica de la Ilustración en Gran Bretaña: Anthony Ashley Cooper, 3er Conde de Shaftesbury (1671-1713), filósofo de la moral, la religión y la estética, caracterizado por el estoicismo; así como el filósofo y teólogo irlandés Francis Hutcheson (1694–1746), claramente influenciado por la doctrina del primero.

Tanto Shaftesbury como Hutcheson criticaron la concepción pesimista del hombre desarrollada por Thomas Hobbes (1588-1679), el cual concluyó

¹²⁰ *The rules of inductive reasoning, or of a just interpretation of nature, as well as the fallacies by which we are apt to misinterpret her language, have been, with wonderful sagacity, delineated by the great genius of Lord Bacon: so that his Novum organum may justly be called a grammar of the language of Nature. It adds greatly to the merit of this work, and atones for its defects, that, at the time it was written, the world had not seen any tolerable model of inductive reasoning, from which the rules of it might be copied. The arts of poetry and eloquence were grown up to perfection when Aristotle described them; but the art of interpreting nature was yet in embryo when Bacon delineated its manly features and proportions. Aristotle drew his rules from the best models of those arts that have yet appeared; but the best models of inductive reasoning that that have yet appeared, which I take to be the third book of the Principia and the Optics of Newton, were drawn from Bacon's rules. The purpose of all those rules, is to teach us to distinguish seeming or apparent connections of things in the course of nature, from such as are real. (Inquiry, 200).*

ideas escépticas sobre la moral y la ética, por medio de argumentos que, para nuestro autor, eran meros laberintos verbales y estridencias metafísicas, perdiendo el camino de lo simple y evidente.¹²¹

Turnbull también inició a Reid en las enseñanzas de Clarke (1675-1729), Butler (1692-1753) y Berkeley (1688-1753).¹²² G. E. Davie nos reseña que en la Escocia de 1720 y 1730 operó una revolución: desde una ortodoxia estricta calvinista en teología y un escolasticismo filosófico; a un *moderacionismo* teológico y a un empirismo en filosofía.¹²³

En este proceso fueron importantes las sociedades de alumnos en Edimburgo y Glasgow. Una de ellas, el *Rankenian Club* (sociedad filosófica estudiantil fundada en Edimburgo en 1717), discutía vivamente las doctrinas de los autores mencionados, especialmente las de Berkeley, y llegaron a tener contacto personal con éste.¹²⁴ Ellos, como otros jóvenes filósofos de la época, tuvieron contacto también con los discípulos irlandeses de Shaftesbury.¹²⁵

Turnbull, de hecho, se destacó por ser uno de los fundadores del *Rankenian Club* y haber sido de los primeros en trabajar las obras de

¹²¹ Cfr. *Idem*.

¹²² Cfr. Davenport, Alan Wade, *op. cit.*, p. 502.

¹²³ G. E. Davie. "Hume and the Origins of the Common Sense School". *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, v. 6, n. 20, 1952, pp. 213-221.

¹²⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 213.

¹²⁵ Los estudiantes escoceses tenían un gran contacto con los irlandeses. Para destacar este hecho, Davie nos reseña que el presbiteriano James Arbuckle - prominente estudiante escocés- escribía en una revista de Dublín y que, el más destacado miembro de este grupo de filósofos irlandeses, Hutcheson, fue convocado a su *alma mater*, la Universidad de Glasgow, como profesor de Filosofía Moral. (Cfr. *Ibidem*, 213 y 214).

Berkeley. Davie considera curioso que Turnbull, en su libro *Principles*, sostuviera la doctrina de Hutcheson para unas cosas y para otras la de Berkeley. No se dio cuenta que el concepto de *percepción* en Berkeley que niega la existencia de la materia y las sustancias, a través de la identificación del ser con el percibir (*esse est percipi*), no es compatible con la convicción de base moral que tiene el *lenguaje común* que enseña Hutcheson, para el cual las categorías morales son deducibles del lenguaje que hablan cotidianamente las personas.¹²⁶

4. Dualismo cartesiano

Como todo filósofo moderno, Reid recibió influencias de René Descartes. El filósofo escocés hizo suya sin cuestionamientos una de las ideas fundamentales del racionalismo cartesiano: el hombre está claramente dividido en una realidad mental (*res cogitans*) y otra corporal (*res extensa*):

Descartes merece el honor de ser el primero que marcó una clara línea entre el mundo material y el intelectual, la cual, en todos los sistemas antiguos estaba tan mezclada que era imposible decir dónde acaba uno y dónde empieza el otro.¹²⁷

Esta influencia no fue inmediata, sino a través de Locke y de Berkeley. El dualismo a rajatabla provocó en Reid, como en todos los modernos,

¹²⁶ Esta crítica y otras fueron señaladas por algunos miembros del *Rankenian Club*, anticipando al propio Hume, el cual en ese entonces tenía dieciséis años. Davie sospecha que Hume tuvo contacto con el *Rankenian* y ofrece razones para pensar que sí. (Cfr. *Ibidem*, pp., 215-217 y, 222-234).

¹²⁷ *Des Cartes (sic) must be allowed the honour of being the first who drew a distinct line between the material and intellectual world, which, in all the old systems, were so blended together that it was impossible to say where the one ends and the other begins.* (Int. Powers, p. 118).

problemas a la hora de explicar la sensación: ¿cómo es posible que un ente meramente material pueda producir efectos mentales? ¿Cómo es que un proceso físico puede dar lugar a un efecto en el pensamiento?¹²⁸

No obstante, es oportuno señalar que, pese que para Reid la duda era un método válido en la investigación, nunca llevó el pensamiento cartesiano hasta sus últimos límites (no dudó de su propia existencia), y en ello estriba una de sus principales virtudes.

5. ¿Pensamiento antiguo?

Como todos los filósofos empiristas y racionalistas, Thomas Reid distingue muy claramente entre la filosofía antigua y la que él cultiva. En su concepto, Descartes le había dado el tiro de muerte a la primera, dando paso a la moderna:

Debemos distinguir la filosofía que atañe a nuestro objeto entre antigua y nueva. La antigua llega hasta Descartes, quien le dio el golpe fatal, y la cual ha ido muriendo lentamente desde aquella época y, ahora, está casi extinta.¹²⁹

Considera que mientras la moderna se basa en la *reflexión*, la antigua hace un excesivo énfasis en la *analogía*.¹³⁰ Ello provoca las confusiones que venimos acarreado hasta nuestros días. Señaladamente, considera que la

¹²⁸ Véase la crítica al dualismo que formulan Michele Federico Sica (*La filosofía di Tommaso Reid*, Milán, Marzorati, 1963, pp. 75-79); y Hage Fernández, Ricardo (*op. cit.*, p. 10).

¹²⁹ *We shall distinguish the philosophy that regards our subject into old and the new. The old reached down to Des Cartes, who gave it a fatal blow, of which it has been gradually expiring ever since, and now is almost extinct. (Inquiry, 205).*

¹³⁰ Cfr. Lehrer, Keit, *op. cit.*, p. 203.

pérfida “teoría de las ideas”, cuna del escepticismo moderno, encuentra su origen en los filósofos antiguos; incluyendo erróneamente a Aristóteles, así como sus comentaristas, porque, según dice, todavía hay una considerable mezcla de las viejas nociones analógicas.¹³¹

Por tanto, requiere mucha precaución, y un gran esmero intelectual, para cualquier hombre que ha sido formado en los prejuicios de la educación, de la moda y de la filosofía, desenredar sus conceptos y opiniones, hasta encontrar los principios simples y originarios de su constitución, de la cual ninguna explicación puede ser dada sino la voluntad del Creador... hasta que esto sea realizado, en vano esperaremos un sistema sobre la mente que sea justo.¹³²

Sobre la filosofía desde Aristóteles y sus seguidores (hasta Descartes, dice) se expresa de la siguiente manera:

Después, el sistema peripatético reinó por más de mil años en las escuelas de Europa, casi sin rival, se hundió después de Descartes: la lucidez de sus escritos y principios contrastaban con la oscuridad de Aristóteles y sus comentaristas, creando un fuerte prejuicio favorable a la nueva filosofía. El característico genio de Platón fue la sublimidad,

¹³¹ Cfr. *Ibidem*, 205.

¹³² *It must therefore require great caution, and great application of mind, for a man that is grown up in all the prejudices of education, fashion, and philosophy, to unravel his notions and opinions, till he finds out the simple and original principles of his constitution, of which no account can be given but the will of our Maker ... till this is performed, it is in vain we expect any just system of the mind. (Inquiry, 15).*

el de Aristóteles, la sutileza; pero Descartes por mucho los excedió a ambos en claridad, y heredó este espíritu a sus sucesores.¹³³

Así pues, de errónea, oscura y perversamente *análoga*, acusa a la filosofía clásica. Platón puso los pies en el camino desviado. Aristóteles, aunque oscuro, casi se encuentra con la filosofía verdadera. Luego hubo una serie de comentaristas también confusos, hasta que llegó Descartes, fundador de la filosofía moderna, la única *reflexiva* y clara.

C) La “Escuela del Sentido Común” y sus repercusiones.

Fue Dugald Stewart (1753-1828) quien puso el nombre de “escuela” al *corpus* doctrinal formado por Reid y el grupo de pensadores afines que integraron la *Aberdeen Philosophical Society*, que fundara nuestro pensador alrededor de 1758. Aunque el propio Thomas Reid nunca usó esa expresión, utilizaremos la denominación “*Escuela Escocesa del Sentido Común*” porque es una expresión ampliamente conocida, y nos ayuda a ubicar de modo sencillo al conjunto de filósofos, obras e ideas que se suscitaron en Escocia con la convicción de que el sentido común es un elemento fundamental en el conocimiento humano, y que son adversarias del escepticismo que renació con fuerza a partir de la obra de David Hume.

¹³³ *After the Peripatetic system had reigned above a thousand years in the schools of Europe, almost without a rival, it sunk before that of Des Cartes; the perspicuity of whose writings and notions, contrasted with the obscurity of Aristotle and his commentators, created a strong prejudice in favour of this new philosophy. The characteristic of Plato's genius was sublimity, that of Aristotle's, subtilty; but Des Cartes (sic) far excelled both in perspicuity, and bequeathed this spirit to his successors. (Inquiry, 207-208).*

1. Historia inmediata: Escocia e Inglaterra

Los filósofos de la Escuela Escocesa del Sentido Común que tuvieron trato personal con Thomas Reid y formaron parte de la *Aberdeen Philosophical Society* fueron James Beattie (1735-1802) y George Campbell (1719-1796). Este último expuso su pensamiento en *A Dissertation on Miracles* y en el libro *Philosophy of Rhetoric* - importante para teoría de la retórica. Beattie alcanzó cierto prestigio con su *Essay on Nature and Immutability of Truth, in Opposition to Sophistry and Scepticism*, de 1770, a lo cual se añaden libros de y sobre poesía y temas varios, principalmente religiosos. Como ejemplo podemos citar el *Essay on Poetry and Music* (1776), *Evidences of Christianity* (1786), y *Elements of Moral Science* (1790-93).

A pesar de que el *Essay on Nature and Immutability of Truth* no es muy consistente en su presentación y defensa de la certidumbre del sentido común¹³⁴, está escrito con magnífica brillantez, pues Beattie era una gran escritor y poeta, lo que le ganó el privilegio de ser uno de los libros favoritos del rey Jorge III.¹³⁵

Stewart, el más conocido de los continuadores de Thomas Reid, por la biografía que escribió de éste, fue su alumno en el *Old College* de Glasgow hacia 1772. Las obras de Stewart se agrupan en los tres volúmenes de los *Elements of the Philosophy of Human Mind*, de 1792, 1814 y 1827,

¹³⁴ Hernández, *op. cit.* nota 40, p. 17.

¹³⁵ Como muestra de la predilección que tuviera Jorge III por ese libro, otorgó a Beattie una pensión en agradecimiento por sus obras. Asimismo, sir Joshua Reynolds pintaría un retrato del autor con su ensayo sobre la verdad bajo el brazo y un gesto victorioso frente a la sofística y el escepticismo, representados con los rostros de Voltaire y Hume (cfr. Mc Cosh, *op. cit.*, pp. 213-220).

respectivamente; los *Outlines of Moral Philosophy* (1793); *Account of life and Writings of Thomas Reid* (1802); *Philosophical Essays, Exhibiting a General View of the Progress of Metaphysical and Ethical Philosophy, since the Revival of Letters in Europe* (1815-21), y *Philosophy of the Active and Moral Powers* (1828) –algunas de estas obras ya han sido mencionadas.

James Oswald (1715-1793), con las dos partes que componen *An Appeal to Common Sense on Behalf of Religion*, de 1766 y 1768, respectivamente, fue también otro expositor de la Escuela escocesa. Asimismo lo fue sir William Hamilton, el erudito escocés cuya obra más importante es la edición completa y crítica de las obras de Reid, en la cual se incluyen sus notas y sus consideraciones filosóficas personales, como se ha explicado más arriba. Se añaden a sus escritos diferentes artículos publicados en la *Edinburg Review*, revista que en 1852 reeditó una colección de sus artículos con el título de *Discussions on Philosophy*.

En general, podemos decir que, de entre los críticos decimonónicos de Reid y de la Escuela Escocesa en el suelo británico, destacaron Thomas Brown (1778-1828) y James Frederick Ferrier (1808-1864).

No obstante la influencia que representaron los autores de la Escuela Escocesa del Sentido Común, su pensamiento en Europa, y en la misma Inglaterra, gozó de una posición menor a lo que merecía en el transcurso del siglo XIX y las primeras décadas del XX, ante el empuje de las novedosas corrientes idealistas, materialistas, positivistas, empiristas, críticas y marxistas.

2. Francia

El impacto de la Escuela no se limitó al tiempo en que vivió Reid, ni a su país. Pierre Paul Royer-Collard (1763-1842) fue, que se tenga registro, el primer francés que leyó a Reid. Lehrer menciona que “por accidente” la obra del escocés cayó a sus manos. La leyó, lo entusiasmó y le concedió un papel sobresaliente en la filosofía de ese país. Su alumno, el *eclecticista* y *espiritualista* Victor Cousin (1792-1867), se “enamoró” del pensamiento de Reid (Hamilton, incluso, le dedicaría el primer volumen de sus obras completas, en 1846¹³⁶). Cousin promovió en Francia la filosofía del sentido común de Reid.¹³⁷ También Théodore S. Jouffroy (1796-1842) recibió impetuosamente la influencia del sentido común. De hecho, este autor fue el primero que tradujo los textos de Reid y Dugald Stewart a la lengua francesa.¹³⁸ El pensamiento del sentido común fue fundamental para la teoría estética en Francia durante el siglo XIX.¹³⁹

3. España

El lugar de la península ibérica en que se dejó sentir más fuertemente la influencia de los escoceses fue, sin lugar a dudas, Cataluña. La escuela catalana del sentido común fue formada por Martí d'Eixalá (1808-1857),¹⁴⁰ que fue catedrático de la Universidad de Cervera -posteriormente de Barcelona-, autor de *Curso de Filosofía Elemental* (1841); y profesor de

¹³⁶ Cfr. Mc Cosh, James, *op. cit.*, pp. 284-420.

¹³⁷ Cfr. Lehrer, Keith. *op. cit.*, p. 5.

¹³⁸ Cfr. Hernández, *op. cit.* nota 40, p. 18.

¹³⁹ Cfr. Manns, James, “The Scottish Influence on French Aesthetic Thought”, *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, v. 49, n. 4, 1988, pp. 633-651.

¹⁴⁰ Guy, Alain. *Historia de la filosofía española*, Barcelona, Anthropos, 1985, p. 241.

Xavier Lloréns y Barba (1820-1872).¹⁴¹ Este último fue también catedrático de la Universidad de Barcelona, e influyó en personalidades como Letamendi¹⁴² y Menéndez Pelayo,¹⁴³ entre otros.

Estos autores no conocieron a Reid directamente, sino a través los franceses Jouffroy y Royer-Collard.

Jaime Balmes, por su parte, desarrolla un escolasticismo y tiene algunas influencias de espiritualismo francés del momento, pero está sin duda en deuda con Reid¹⁴⁴ y Hamilton, debido a la influencia que Martí de Eixalá ejerció sobre él.¹⁴⁵

4. Alemania

Cuando se habla de la recepción en Alemania del pensamiento de la Escuela del Sentido Común, se tiene por cierto que fue deformada por el negativo efecto que produjo la opinión desfavorable de Emanuel Kant. Vale la pena detenernos un momento a analizar esta disputa, ya que nos ubicará considerablemente en las dimensiones de nuestro autor.

Tal cual se anticipó en la biografía, el filósofo alemán hizo una dura crítica al pensamiento del sentido común en sus *Prolegómenos a toda metafísica*

¹⁴¹ Berrio, Jordi, *El pensament filosòfic català*, Barcelona, Bruguera, 1966, p. 70.

¹⁴² Cfr. de Letamendi, Josep, *Compilación de la patología de Letamendi*. Madrid, Establ. Tip. Enrique Teodoro, 1898, p. 42.

¹⁴³ Cfr. Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de las ideas estéticas en España*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993, t. I, p. 1049.

¹⁴⁴ Livi, Antonio, *Historia Crítica del Sentido Común*. Madrid, Rialp, 1995, p. 46.

¹⁴⁵ Del Toro, Antonio, "Sensismo escocés" en *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid, Rialp, 1979, t. 21, pp. 193 y 194.

del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia, obra que tuvo un efecto devastador sobre la posterior recepción de la filosofía del sentido común en Alemania:

Sólo que la suerte, siempre desfavorable, de la metafísica, quiso que Hume no fuera entendido por nadie. No se puede considerar, sin sentir cierta pena, cuán plenamente sus adversarios Reid, Oswald, Beattie y, por último, también Priestley, dejaron a un lado el punto fundamental de su trabajo y, mientras suponían concedido lo que él precisamente dudaba, y ponían, por el contrario, en duda, con vehemencia, y muchas veces con gran inmodestia, aquello de lo cual jamás se les había ocurrido dudar, desatendieron su advertencia para el perfeccionamiento, de tal modo, que todo permaneció en el antiguo estado como si nada hubiese ocurrido (...). No apelar al sentido común sino cuando la comprensión y la ciencia se acaban, es una de las más sutiles invenciones de nuestros tiempos, en los cuales, el insustancial charlatán compite confiadamente con las más profundas cabezas y puede mantenerse en contra de ellas. Pero, en tanto que contemos con un pequeño resto de inteligencia, nos guardaremos bien de echar mano de este auxilio. Y, mirada a la luz, esta apelación no es otra cosa que un recurso al juicio de la multitud; una ovación alcanzada por esto enrojece al filósofo, mientras el ingenio popular triunfa y se envanece (...).¹⁴⁶

Dado el incisivo ataque de tal celebridad, y considerando que se limita a un escaso comentario en una sola de sus obras, podemos suponer que la filosofía escocesa tuvo, en el mejor de los casos, un papel secundario y

¹⁴⁶ Kant, Immanuel, *op. cit.*, pp. 6-8.

marginal en Alemania. A esta conclusión llegaríamos si nos limitáramos a la lectura de los manuales que tratan el tema.

Empero, Manfred Kuehn nos demuestra con elementos sólidos que la Escuela Escocesa tuvo un fuerte impacto en el país teutón.¹⁴⁷

Los escoceses eran muy bien conocidos por los filósofos alemanes; y sus trabajos ejercieron una influencia considerable en el desarrollo del pensamiento alemán.

(...)

La influencia escocesa comenzó casi inmediatamente después de la publicación de la *Inquiry*. Este libro no sólo fue reseñado positivamente en un número importante de revistas francesas, sino también traducido al francés en 1768. Entonces Reid se hizo accesible a los pensadores alemanes.

(...)

es claro que la filosofía escocesa del sentido común jugó un rol central en las discusiones filosóficas en Alemania entre 1768 y 1800.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Cfr. Kuehn, Manfred. "The Early Reception of Reid, Oswald, and Beattie in Germany: 1768-1800." *Journal of the History of Philosophy*, St. Louis, v. 21, n. 4, pp. 479-496. El artículo se respalda citando con numerosas reseñas de los libros de los autores escoceses, en francés y alemán, y cuantiosas referencias bibliográficas en las que se menciona a Reid, Beattie y Oswald. La información que en adelante mostraremos sobre el tema es extraída de diversas secciones de este artículo.

¹⁴⁸ Kuehn sostiene que la traducción al francés de esta obra la hizo accesible a los intelectuales alemanes pues muchos conocían este idioma mientras que pocos entendían el inglés en esa época.

El *Essay* de Beattie (1772) y el *Appeal* de Oswald (1774) también fueron ampliamente leídos y comentados. Sin embargo, el autor reconoce que los escoceses no fueron unánimemente bien recibidos. Mientras que la revista *Göttingische Anzeigen* intentó aportar una opinión intermedia, otros críticos los rechazaban sencillamente (como en el caso del autor de la reseña de la *Allgemeine deutsche Bibliothek*); pero otros los aceptaron con entusiasmo (por ejemplo Johann Gottfried Herder).

Para resaltar aún más la influencia escocesa, Kuehn señala que se pueden mencionar, al menos, cinco grupos de pensadores que prestaron un especial interés por las teorías de Reid, Oswald y Beattie:

- Los románticos del *Sturm und Drang*: Gerstenberg, Goethe, Hamman, Herder y el joven Jacobi. Todos ellos veían a Beattie como “un descubridor de la *Weltanschauung* original”, y a la filosofía del sentido común como una teoría del hombre “holística”. También se interesaban por el concepto de sentido común como una manera intuitiva para conocer la verdad.
- Los autores que intentaban diseñar un materialismo moderado, como Lossius, Platner y Tiedemann. Estos se apoyaron mucho en la teoría de la sensación de Beattie.
- Los pensadores conectados con la Universidad de Göttingen: principalmente Feder y Meiners, quienes fueron grandemente influenciados por la filosofía escocesa del sentido común. Kuehn señala que, para bien o para mal, llegaron a ser los *portavoces* de los escoceses en Alemania. También Lichtenberg llegó a apreciar mucho a Beattie, como lo demuestran las palabras de elogio que se incluyen en los *Schriften und Briefe*.

- Los racionalistas de Berlín, y entre ellos Resewitz, el cual encontraba útil el sentido común en sus teorías pedagógicas. Eberhard, por su parte, que pensaba que podría él llegar a aceptar al menos 'la mitad' del análisis reidiano de la sensación. De modo similar, Mendelssohn usó al sentido común como un 'medio de orientación' en metafísica, cuando la razón no puede aportarnos una respuesta definitiva.
- Los empiristas críticos como Garve. Éste expuso la crítica reidiana al 'sistema ideal' en su conferencia introductoria en la Universidad de Leipzig en 1770 y Tetens, además dijo que 'los conocimientos de sentido común son la base sobre la que debería trabajar la filosofía especulativa'.

Kuehn señala que, si es cierto lo que se dice en el sentido de que Kant tuvo el libro *Versuche* de Tetens 'abierto en su mesa' al escribir la *Crítica de la Razón Pura*, la importancia de esta influencia indirecta en Kant no debe ser desestimada.¹⁴⁹

Sobre la opinión despreciativa del filósofo de Königsberg hacia Reid y la Escuela Escocesa, Kuehn sugiere que ella tiene dos causas fundamentales: a) si Kant hubiera reconocido que la filosofía del sentido común era una postura válida contra el *escepticismo* y verdaderamente fundamentaba la *ciencia moderna*, la filosofía crítica hubiera sido superflua, lo cual, según este autor, es sugerido en algunos pasajes del *Prolegomena*, y b) atacando a los escoceses, Kant arremetía también contra sus seguidores en Gotinga, sugiriendo que no valía la pena ni siquiera citarlos por su nombre. Esto, a pesar de que la crítica kantiana hacia el idealismo de Berkeley y el

¹⁴⁹ En este punto, el autor del artículo se pregunta si la lectura de Tetens no habrá sido la causa de que Kant haya estudiado detenidamente a los escoceses.

escepticismo de Hume se puede reducir, esencialmente, a los mismos argumentos que usan Reid, Beattie y Oswald.¹⁵⁰

Kant tuvo éxito: la filosofía del sentido común fue considerada generalmente, y de modo despectivo, como una filosofía popular, una “*Popularphilosophie*”, y por ello, deficiente y errónea. Sobre este particular cabe recordar que, como ya se mencionó, Lehrer atribuye el escaso éxito de la Escuela no sólo a la defectuosa “apropiación” de Reid por parte de Hamilton, sino también a la crítica kantiana.¹⁵¹

Pero quizás el filósofo de Königsberg se arrepintió, por lo que dijo en la carta abierta del 7 de agosto de 1799, donde defendía la interpretación literal de su *Crítica*:

(...) la *Crítica* deber ser entendida de acuerdo con la letra, y deberá ser interpretada exclusivamente desde el punto de vista del *sentido común*, el cual debe ser suficientemente cultivado para esas investigaciones abstractas.¹⁵²

Por otro lado, cabe señalar que Reid tendría una gran influencia en el hombre de negocios y filósofo alemán Jacobi, que mostró una gran afición a su pensamiento:

¹⁵⁰ El autor del artículo agrega a su reseña la advertencia de que Reid era considerado como “el más importante producto extranjero de filosofía especulativa en los tiempos recientes” por Feder, Hamman y muchos otros. Jacobi, Schulze y Herder emplean los argumentos de Reid para criticar a Kant (cfr. Kuehn, Manfred, *op. cit.*, p. 486).

¹⁵¹ Cfr. Lehrer, Keith, *op. cit.*, pp. 5 y 6.

¹⁵² Cfr. Kuehn, *op. cit.*, p. 487.

E inducido por Bonnet se acercó Jacobi a los puntos de vista sobre la realidad del mundo externo de dos filósofos empiristas de Gran Bretaña: el irlandés George Berkeley y el escocés Thomas Reid... Del segundo leyó *Essays on the Intellectual Powers of the Man*.¹⁵³

Jacobi se apoyó en Reid para sostener su *realismo radical*.¹⁵⁴ Al criticar el supuesto espinosismo de Mendelssohn, utiliza el concepto de *sentido común*:

Lo importante para nosotros es que en el momento en que se dio la disputa Mendelssohn-Jacobi, la filosofía del sentido común había sido ampliamente y bien recibida en Alemania, y que, aunque esa filosofía había sido utilizada como arma en contra el escepticismo humeano, en la discusión posterior a Hume, Jacobi había apelado indiferentemente a la autoridad de Reid y Hume para justificar su uso del concepto “fe”. Extraña puede aparecer, aunque Hume fue la autoridad citada en la discusión, Jacobi mismo explícitamente se distanció de lo que llamó más tarde “idealismo universal o gemelo” humeano (esto es el idealismo respecto al mundo exterior y al yo).¹⁵⁵

¹⁵³ Cruz Cruz, Juan. *Razones del corazón. Jacobi entre el romanticismo y el clasicismo*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1993, p. 27.

¹⁵⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 55 y ss. También cfr. Hamilton, William, “Memoranda for Preface”, en Reid, Thomas, *op. cit.*, pp. xxxi - xxxii. Aquí se hace mención especial a la recepción por parte de Jacobi de los conceptos de sentimiento (*feeling*) y creencia (*belief*), típicamente escoceses.

¹⁵⁵ Di Giovanni, George. “Hume, Jacobi, and Common Sense. An Episode in the Reception of Hume in Germany at the Time of Kant”. *Kant-Studien, Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft*, Berlin-New York, v. 89, jahrgang, pp. 44-48. En este artículo se recalca la profunda influencia que ejerció Reid sobre Jacobi en su realismo directo.

No podemos ignorar, pues, la presencia de la filosofía escocesa del sentido común en la Alemania del siglo XVIII, a pesar de haber sido ensombrecida por las críticas, un tanto injustificadas, de Kant. Para acabar con este tema, Haldane nos invita a reflexionar lo siguiente:

Ocho años después [de la muerte de Reid], murió Kant. Entonces, en una misma década, acabaron las vidas de dos grandes antiescéticos contemporáneos de Hume. Sería inútil intentar compararlos en cuanto a la genialidad. La influencia de Kant indudablemente ha sido mayor y su imaginación fue superior. Pero su modo de escribir es notablemente difícil y por lo general, más oscuro cuando era importante ser claro. En Reid, por el contrario, como carece de pretensiones, hace mucho énfasis en la claridad y brevedad de expresión, y su prosa es quizá la más moderna de la de cualquier escritor del siglo XVIII.¹⁵⁶

5. Estados Unidos

–... ¿Le gusta Inglaterra?
–No mucho. Soy escocesa. Ahora usted comprenderá.
Rinaldi me miró extrañado.
–Ella es escocesa, y por eso prefiere Escocia a Inglaterra.
Le dije en italiano
–Pero Escocia es Inglaterra.
Le traduje esto a miss Ferguson.
–*Pas encore* –dijo ella.
– ¿De verdad?
–Nunca...

Ernest Hemingway¹⁵⁷

Fuera de Europa, el país donde impactó con mayor fuerza el pensamiento de Reid fue en los Estados Unidos, en cuyo panorama filosófico y cultural

¹⁵⁶ Haldane, John, *op. cit.*, p. 323.

¹⁵⁷ Hemingway, Ernest. *Adiós a las armas*.

dejó una profunda impronta. Asimismo, su influencia se extendió al desarrollo de la vida política, en los precisos momentos del nacimiento de la Unión Americana como república independiente.

a) *Inmigración escocesa*

Pero quizá debamos comenzar apuntando un dato revelador. Durante el siglo XVIII, la centuria durante la cual se independizaron las trece colonias, el número de escoceses en las mismas aumentó significativamente, debido a la unión de Escocia con Inglaterra en 1707; así como a la terrible violencia que sufrieron los escoceses partidarios del jacobitismo¹⁵⁸ por parte del régimen hannoveriano.¹⁵⁹

La nutrida inmigración escocesa es la causa de que fuera de las fronteras de Escocia vivan más escoceses –o sus descendientes– que en la propia Escocia:

¹⁵⁸ El jacobitismo fue un movimiento político mediante el cual se buscó la restauración de la casa Estuardo (escocesa), en la persona del rey Jacobo II de Inglaterra y VII de Escocia (y después de su hijo Jacobo Francisco Eduardo Estuardo). Los jacobitas fueron aplacados por el régimen británico, siendo especialmente cruel la represión que llevaron a cabo los reyes Jorge I y Jorge II, de Hannover.

¹⁵⁹ Cuando Jacobo II y VII de Escocia es derrocado por su propia hija y su yerno, el Duque de Orange, estos reinarían como Guillermo III y María II de Inglaterra. Cuando murieron dichos reyes, por no haber dejado descendencia, se eligió a Ana, hermana de María II, quien llegara a ser reina de la Gran Bretaña e Irlanda. Ella reinó durante sólo doce años y tampoco dejó descendencia. A su muerte, se eligió a Jorge, por sus antepasados maternos, que lo vinculaban con la casa Estuardo, y por su fe protestante. Reinó como Jorge I, rey de la Gran Bretaña e Irlanda, fue el primer monarca de la casa de Hannover que, desde 1714, reina en el Reino Unido (aunque en el siglo XX cambiaron su nombre, por los conflictos bélicos con Alemania, pasando a ser la *casa de Windsor*).

Las competencias de las Tierras Altas de Escocia (Highlands)¹⁶⁰ y las festividades escocesas¹⁶¹ que toman lugar en los Estados Unidos (incluyendo Hawaii), Canadá, Australia e incluso en Asia, son mucho más numerosas que en la Escocia misma. En Estados Unidos, la participación se contabiliza por decenas de miles.¹⁶²

b) Cultura

Así, la presencia escocesa en Estados Unidos fue muy abundante partir de que fue “legal” para los escoceses migrar a dicho país. Esa migración fue muy enriquecedora para los países a que llegó.

(...) Escocia, a pesar de su exigua población, ha tenido una gran influencia en todo el mundo. El actual Lord de Rothes, refiriéndose a la diáspora escocesa, observa que: ‘es admirable que la gente de tan pequeña nación haya podido tener tanta influencia a lo largo del mundo civilizado’.¹⁶³

Los testimonios de historiadores de la Unión Americana resaltando la importancia de los colonizadores escoceses, son prácticamente unánimes:

¹⁶⁰ Eventos similares a las olimpiadas, donde se practican deportes como el lanzamiento de troncos o lanzamiento de martillo.

¹⁶¹ Con bandas de gaitas y desfiles escoceses.

¹⁶² Klieforth, Alexander Leslie y Munro, Robert John. *The Scottish invention of America. Democracy and human rights: a history of liberty and freedom from the ancient Celts to the New Millennium*, Lanham, University Press of America, 2004, p. 1.

¹⁶³ Klieforth, Alexander Leslie y Munro, Robert John, *op. cit.*, p. 4.

Como Schneider¹⁶⁴ lo ha sugerido, la Ilustración americana recibió muchas y diferentes influencias de desarrollos paralelos en distintas partes, pero la Ilustración escocesa tuvo el impacto más importante.¹⁶⁵

Específicamente, la influencia de Reid alcanzó muchos ámbitos. En primer lugar, debemos señalar al educativo:

El principal impacto de Reid en la educación estadounidense, que fue profunda y de larga vida, nació de los *Ensayos*, que escribió hacia el final de su vida, en la década de 1780, aunque (...) sus principales temas estuvieran ya presentes en la *Investigación [sobre la Mente Humana según los Principios del Sentido Común]* de 1764 (...).¹⁶⁶

La ‘Escuela Escocesa del Sentido Común’ fue la corriente de pensamiento que se enseñaba predominantemente en las universidades en los siglos XVIII y XIX. El primer filósofo de importancia de Harvard, Francis Bowen, fue su seguidor.¹⁶⁷

La doctrina del sentido común fue esencial en la formación del desarrollo cultural de las trece colonias, conviviendo junto con otras

¹⁶⁴ Herbert W. Schneider fue profesor de historia de la filosofía de la Universidad de Columbia, también aseveró: “(...) *la Ilustración escocesa fue probablemente la tradición individual más importante en la Ilustración norteamericana*” (cfr. Howe, Daniel W., “Why the Scottish Enlightenment Was Useful to the Framers of the American Constitution”, en *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge University Press, vol. 31, no. 3, jul. 1989, p.572).

¹⁶⁵ Tanaka, Hideo, “The Scottish Enlightenment and its Influence on American Enlightenment”, en *The Kioto Economic Review*, 79, n. 1, p. 17.

¹⁶⁶ Wills, Garry, *op. cit.*, p. 184. La referencia a la *Investigación sobre la Mente Humana según los Principios del Sentido Común* es pertinente para demostrar que Reid era conocido en las trece colonias antes de su independencia.

¹⁶⁷ Cfr. Goetzmann, William H., *Beyond de Revolution. A History of American Thought. From Paine to Pragmatism*, New York, Basic Books, 2009, p. 68 y ss.

corrientes filosóficas, como es el caso del trascendentalismo de Emerson y el idealismo de Bradley y McTaggart. Además, el realismo de origen escocés se vio reflejado en el libro *El nuevo realismo*, de los filósofos Perry, Holt, Marcin, Spaulding, Montague y Pitkin. Un segundo manifiesto realista seguiría a este primero, suscrito por Drake, Lovejoy, Pratt, Royers, Sellars, Strong y Santayana. Estos se hicieron llamar 'realistas críticos'. Asimismo, hubo algunos filósofos puritanos que, en su reacción contra algunos aspectos de la Ilustración, intentaron combinar las ideas de Reid con las de Kant. Este es el caso de Wayland, Hickok y Porter.¹⁶⁸ Según Edward H. Madden, la influencia reidiana que recibieron los filósofos norteamericanos fue notable, aunque no se redujo a una simple copia, tal cual lo constata Todd Adams:

Los historiadores de la filosofía en Norteamérica usualmente describen a los seguidores norteamericanos de Reid como miembros de una doctrina monolítica y de un pensamiento poco original. Madden ha comprobado con solidez la falsedad de esos reclamos. Los norteamericanos no eran monolíticos, ni copias al carbón de Reid. Ellos adoptaron el esquema básico de Reid, pero ayudaron con la elaboración de sus propias contribuciones originales dentro de la tradición, y se presentaron diferencias significativas entre ellos.¹⁶⁹

Adams también menciona la influencia reidiana se hizo notar en Stewart, Jouffroy, Manhan, Upham y Tappan.¹⁷⁰ Thomas Reid, en definitiva,

¹⁶⁸ Blau, Josep León. *Filósofos y escuelas filosóficas en los Estados Unidos de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 28-29.

¹⁶⁹ Adams, Todd L. "The Commonsense Tradition in America: E. H. Madden's Interpretations". *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Buffalo, N. Y., v. 24, Winter 1998, n. 1, p. 7.

¹⁷⁰ *Idem.*, pp. 9-11.

contribuyó a establecer los fundamentos de la edificación cultural del pueblo de estadounidense:

La filosofía del sentido común fue (...) uno de los principales conductos mediante los cuales se recibieron las perspectivas de la nueva ciencia y la Ilustración en América, misma que impactó sobre muchos desarrollos posteriores de la filosofía y el pensamiento americanos.¹⁷¹

c) *Política*

Con los anteriores antecedentes, parece evidente que la impronta del pensamiento escocés fuera muy profunda en la historia política del país del norte.¹⁷² La política se convierte en una expresión de la cultura, y se nutre de los mismos elementos. En Estados Unidos, el ingrediente inglés es el más pronunciado, ciertamente, pero el escocés, que está íntimamente conectado, no se puede despreciar:

(...) la mayoría de los historiadores han asumido que, con una población mayoritariamente inglesa, (...) la filosofía política formulada por autores como John Locke y los posteriores escritores ingleses, debía ser la influencia dominante en la experiencia revolucionaria norteamericana (...) Como es cierto que el pensamiento puritano y anglicano fue más fuerte en los primeros años de las colonias, también lo es que en el siglo XVIII, antes de la Revolución de Independencia, la filosofía céltica de Arbroath, de Juan Duns Escoto, de Jorge

¹⁷¹ Redekop, Benjamin, "Reid's influence in Britain, Germany, France and America", en Cuneo Terence y Van Woudenberg, René (eds.), *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Nueva York, Cambridge University Press, 2004, p. 327.

¹⁷² Una narración panorámica de la influencia de la filosofía del sentido común en Estados Unidos, la aporta la filósofa y académica norteamericana Toni Vogel Carey (cfr., *op. cit.*).

Buchanan y de la Ilustración escocesa se impusieron sobre las ideas inglesas mediante el influjo de profesores escoceses y escoto-irlandeses.¹⁷³

A propósito de los profesores escoceses, debemos destacar la llegada en 1768 del ministro presbiteriano John Witherspoon (1723-1794) a Filadelfia, invitado para ocupar el cargo de presidente del Colegio de Nueva Jersey (que en 1896 se convertiría en la Universidad de Princeton).

Witherspoon explicó el pensamiento Reid y Beattie a sus estudiantes, y propuso una respuesta filosófica al idealismo y al escepticismo que era similar en las líneas generales a la filosofía de Reid, preparando así el camino para la recepción del pensamiento de Reid en América.¹⁷⁴

Como maestro, Witherspoon ejerció una poderosa influencia en los personajes más destacados del poder en Norteamérica:

Muchos de los estudiantes de Witherspoon alcanzaron puestos sobresalientes, y contribuyeron a la difusión de la Ilustración Escocesa -y de las ideas de Reid - en América. Entre ellos más de 100 ministros, trece presidentes de universidades y muchos más educadores universitarios; un Presidente de Estados Unidos (Madison), un Vicepresidente (Burr), así como veinte senadores.¹⁷⁵

¹⁷³ Klieforth, Alexander Leslie y Munro, Robert John, *op. cit.*, p. 231.

¹⁷⁴ Redekop, Benjamin, *op. cit.*, p. 328.

¹⁷⁵ *Idem.*

Al respecto, debemos destacar la figura de James Madison, quien fuera teórico político y presidente de los Estados Unidos, es considerado como uno de los “*padres fundadores*” de la democracia estadounidense, y pieza clave en el diseño de la Constitución de dicho país. Lo anterior colaboró grandemente a la propagación del ideario del sentido común en dicho país.

Witherspoon fue miembro activo del Congreso Continental y fue el único clérigo que firmó la declaración de independencia y ratificó la Constitución. Durante su período como presidente del New College de la Universidad de Princeton, Witherspoon se convirtió en mentor de James Madison e influyó en muchos líderes y pensadores del período de la fundación.¹⁷⁶

Otra de las personalidades que importaron la doctrina reidiana del sentido común, fue el jurista escocés James Wilson, quien fuera uno de los primeros *justices* de la Suprema Corte de los Estados Unidos:

En la actualidad se reconocen con amplitud las contribuciones fundamentales que James Wilson hizo a la jurisprudencia constitucional de los Estados Unidos. Nacido en Escocia [Caskardy], Wilson fue un firmante de la Declaración de Independencia y la Constitución de los Estados Unidos. Su participación en la conformación de esta última fue reconocida por el propio James Madison.

¹⁷⁶ Cfr. Morrison, Jeffrey H., *John Witherspoon and the founding of American Republic*, Indiana, University of Notre Dame, 2005, Solapa delantera.

(...)

Su principal fuente conceptual fue el pensamiento de Thomas Reid, uno de los líderes de la Ilustración escocesa.¹⁷⁷

De gran importancia fue la presencia de otro escocés, William Small (1734-1775), quien fuera discípulo de Reid en Aberdeen. Small fue uno de los pensadores de la Ilustración escocesa que llegaron a América, donde fue profesor del redactor de la Declaración de Independencia, Thomas Jefferson (1743-1826), en el Colegio de Guillermo y María, de Williamsburg, Virginia. Las lecciones de Filosofía Natural y Matemáticas de Small, provocaron en Jefferson una gran admiración por la obra de Thomas Reid y promovió que sus libros se estudiaran en las universidades de la joven nación independiente, así como su conservación y divulgación en las bibliotecas públicas del país.

No podemos omitir mencionar el importante papel que jugó Thomas Paine en la historia norteamericana. Activista inglés, embebido por las ideas revolucionarias de la Ilustración, a su llegada a los Estados Unidos, publicó el famoso panfleto “*Sentido Común*”,¹⁷⁸ el cual revistió una vital importancia en el proceso de independencia norteamericana, pues inflamó las ideas y corazones de los habitantes de las colonias a favor de independizarse de “la isla”, la cual no merecía “gobernar un continente”. Paine a su vez fue alumno

¹⁷⁷ Robinson, Daniel E., *James Wilson and Natural Rights Constitutionalism: The Influence of the Scottish Enlightenment*. Natural Law, Natural Rights, and American Constitutionalism. Witherspoon Institute, Princeton, 2011. (www.nlnrac.org/american/scottish-enlightenment. Consultado en marzo de 2017).

¹⁷⁸ Paine, Thomas, *Common Sense*, Philadelphia: W. & T. Bradford, 1776; New York: Bartleby.Com, 1999.

y admiraba al sociólogo Adam Ferguson, fuertemente influido por las ideas de Thomas Reid.¹⁷⁹

d) *Declaración de independencia*

La Declaración de Independencia es un claro testimonio de la influencia del pensamiento escocés en los albores de la formación de la Unión Americana. Entre otras frases, destaca la siguiente:

Sostenemos que estas verdades son *auto-evidentes*: que todos los hombres son creados iguales, que están dotados por el Creador con derechos inalienables, que entre estos están la Vida, la Libertad y la búsqueda de la Felicidad.

Se ha conjeturado que la palabra “auto-evidente” proviene de la enseñanza de John Locke. Sin embargo, también hay motivos para suponer que su padre intelectual fue Thomas Reid, como lo afirma el historiador norteamericano Gary Wills:

No existen razones para asumir que el uso expreso del vocablo *auto-evidente* en el siglo XVIII tenga que provenir de Locke. De hecho, el término es elemento medular del trabajo de otro filósofo: Thomas Reid (...).¹⁸⁰

¹⁷⁹ Cfr. Klieforth, Alexander Leslie y Munro, Robert John. *The Scottish invention of America. Democracy and human rights: a history of liberty and freedom from the ancient Celts to the New Millennium*, Lanham, University Press of America, 2004, pp. 245-250.

¹⁸⁰ Wills, Garry, *op. cit.*, pp. 182 y 183.

Si el impacto que tuvo sobre la Declaración de Independencia fue sustancial, es también cierto que el que tuvo sobre la Constitución fue tangencial. Al respecto, no podemos soslayar la importancia que ha tenido el concepto de *sentido común* para la historia y vida pública de esa nación en tres ámbitos: como argumento que sustenta la libertad natural y el derecho a la independencia;¹⁸¹ como el fundamento de la unión en un solo estado y no en muchos,¹⁸² y como regla de interpretación judicial:

Las reglas de la interpretación legal son normas de sentido común, adoptadas por las cortes en la construcción de las leyes.¹⁸³

Aunque es dudoso que haya intervenido en otros elementos de importancia, como la forma de estado, el federalismo, las facultades de los órganos jurisdiccionales, etcétera; sí se puede rastrear su influencia –así como la de otros pensadores ilustrados escoceses– en el tipo de iusnaturalismo que permea la Constitución estadounidense, sobre todo, en la fundamentación de los derechos humanos.

e) *Constitución y derecho natural*

La Constitución de Estados Unidos, promulgada en 1789, es la constitución escrita más antigua de las que se encuentran vigentes en el mundo. Es expresión de las ideas políticas y sociales forjadas en el Siglo de las Luces europeo. Sistematiza un conjunto de principios de convivencia social y de

¹⁸¹ Véase Paine, Thomas, *op. cit., passim*.

¹⁸² Véase el artículo No 5 en Hamilton, Alexander, Madison, James y Jay, John, *The Federalist*, George W. Carey y James McClellan (eds.), The Gideon Edition, Indianapolis, Liberty Fund, p. 18.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 431.

gobierno que eran vigentes en el régimen monárquico inglés, así como consideraciones filosóficas provenientes de pensadores ilustrados.

Estos principios tienen diverso origen. En lo que se refiere a las bases ideológicas, debemos señalar que uno de los aspectos de mayor relevancia, está en los derechos naturales. El iusnaturalismo fundamenta el *Bill of Rights* –primeras diez enmiendas a la Constitución Norteamericana, que replica, al menos en el nombre, a aquel *Bill of Rights* emanado de la Revolución Gloriosa de Inglaterra de 1689– y hasta la fecha ha sido uno de los más poderosos motores de las transformaciones sociales en ese país.

Se debe señalar que el iusnaturalismo que se reflejó en los documentos fundantes de la Unión Americana no fue exactamente el iusnaturalismo racionalista, sino el iusnaturalismo clásico, como señala el profesor Robert S. Barker:

Antes de examinar las características de la Constitución, es importante enfatizar que el derecho natural que tenían en mente los Padres Fundadores de la Constitución era el que, por más de dos mil años, ha sido elemento esencial de la civilización occidental; esto es, el derecho natural expuesto por, por ejemplo, Sófocles, Aristóteles, Cicerón, Santo Tomás de Aquino y Francisco de Vitoria. La versión tradicional del derecho natural fue más influyente en los fundadores que las versiones racionalistas, y es la que caracteriza a la Constitución de Estados Unidos.¹⁸⁴

¹⁸⁴ Barker, Robert S., “Natural Law and The United States Constitution”, en *Ars Boni et Aequi*, Año 7, No 2, p. 147.

Esta es la versión del derecho natural que se refleja en de *El Federalista*. No es un libro de filosofía, sino que se integra por consideraciones políticas, análisis constitucionales y refiere hechos muy particulares de la coyuntura histórica en que fue escrito. Sin embargo, en la mayoría de los artículos, queda sobrentendido que el estado y el gobierno son instituciones naturales, cuyo cometido es perseguir la justicia y el bien público.¹⁸⁵ La fundamentación en el derecho natural es palmaria en el preámbulo de la Constitución de los Estados Unidos:

NOSOTROS, el Pueblo de los Estados Unidos, a fin de formar una Unión más perfecta, *establecer Justicia, afirmar la tranquilidad interior, proveer la Defensa común, promover el bienestar general y asegurar para nosotros mismos y para nuestros descendientes los beneficios de la Libertad*, estatuímos y sancionamos esta Constitución para los Estados Unidos de América.

En esta presencia del derecho natural tradicional, se manifiesta una educación sólidamente cimentada en los principios que inculcaron muchos maestros escoceses ilustrados, cuyos nombres no se mencionan, en pero que contribuyeron activamente a moldear la cultura norteamericana a lo largo del Siglo de las Luces.

f) *Pragmatismo*

Un dato que nos recuerda que nuestro pensador tiene los pies posados en la Modernidad, es su cercanía con el utilitarismo de James Mill y James Stuart Mill; así como su posterior repercusión en el pragmatismo

¹⁸⁵ Véase especialmente el artículo X. Hamilton, Alexander, Madison, James y Jay, John, *The Federalist*, *op. cit.*, pp. 42–49.

norteamericano. Aunque no podemos calificar a Reid como “pragmatista”, es inocultable la afinidad intelectual que tienen con él los pragmatistas norteamericanos, como Charles Sanders Peirce, William James y John Dewey, lo que ha sido puesta de relieve por diferentes académicos.¹⁸⁶

Particularmente, respecto del pragmatismo de Peirce, el profesor norteamericano Peter Baumann comenta:

(...) [Thomas Reid] está muy cerca de esta clase de pragmatismo y aquí quiero demostrar que él está mucho más cerca de lo que uno puede pensar a primera mano. Uno puede considerarlo uno de los más grandes abuelos del pragmatismo. Como Peirce, por ejemplo. Peirce se refiere explícitamente a Reid y a la Escuela Escocesa, y no es accidental que llamara a su propia filosofía ‘*sensocomunismo crítico*’.¹⁸⁷

Por supuesto, una discusión sobre lo que constituyen las características “esenciales” del Pragmatismo carecería de sentido, ya que existen diferencias significativas incluso entre los pensadores clásicos pragmáticos estadounidenses, y cualquier intento de definir los límites de una escuela de pensamiento está sujeto a elecciones arbitrarias. Sin embargo, creo que se puede demostrar que el enfoque de Reid a la normatividad epistémica y la justificación de los conceptos incorpora una

¹⁸⁶ Cfr. Hernández Prado, José. “Sentido común ‘común’ y sentido común ‘sensato’. Una reivindicación de Thomas Reid”. *Tópicos*, México, v. 11, 1996, pp. 42 y 43.

¹⁸⁷ Baumann, Peter. *Scottish Pragmatist? The Dilemma of Common Sense and the Pragmatist Way Out*. Reid Studies. (Aberdeen, v. 2, n. 2, Spring), 1999, p. 53.

amplia gama de elementos pragmáticos,¹⁸⁸ siendo esta otra clara contribución a la cultura norteamericana.

6. Positivismo lógico

La influencia del autor escocés estuvo también presente en los autores del positivismo lógico, por medio del pragmatismo de Peirce (como fue señalado más arriba) y del pensamiento de los ingleses George Edward Moore,¹⁸⁹ autor de *“Defensa del Sentido Común”*, y Bertrand Russell¹⁹⁰ – aunque éste descalificara expresamente la apelación al *sentido común*¹⁹¹– así como en Ludwig Wittgenstein, de acuerdo a lo que aseguran Lehrer,¹⁹² Jensen,¹⁹³ así como Harré y Robinson.¹⁹⁴

Al respecto, nos ilustra John Haldane:

(...) Aun después, Reid fue redescubierto en la tradición británica por aquellos para los cuales el idealismo y escepticismo, eran

¹⁸⁸ Cfr. Sackson, Adrian, “Avoiding Broken Noses: How “Pragmatic” was the Philosophy of Thomas Reid?”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, VI-2 | 2014, p. 287.

¹⁸⁹ Lehrer, Keith, *op. cit.*, p. 6.

¹⁹⁰ Cfr. Beamblossom, Ronald. “Russell’s Indebtedness to Reid”. *The Monist*. La Salle, v. 61, n. 2, 1978, p. 193. También véase Clark, Ronald. *Russell*, Barcelona, Salvat, 1988, capítulo II.

¹⁹¹ Cfr. Russell, Bertrand. “El culto al uso común de las palabras”. En *Bertrand Russell. Escritos Básicos*, México, Artemisa, 1985.

¹⁹² “Estoy convencido de que hubo una influencia indirecta [de Reid] sobre Wittgenstein a través de Moore.” (Lehrer, Keith, *op. cit.*, p. 6)

¹⁹³ Cfr. Jensen, Henning. “Reid and Wittgenstein on Philosophy and Language”. *Philosophical Studies*, Dordrecht & Boston, 36, nov. 1979, pp. 359-376.

¹⁹⁴ Cfr. Harré, Rom y Robinson, Daniel N., “What Makes Language Possible? Ethological Foundationalism in Reid and Wittgenstein”. *The Review of Metaphysics*, Washington, v. 50, n. 3, March, 1997, p.483.

enfermedades filosóficas. G. E. Moore estuvo en deuda [con Reid] e, indirectamente, lo estuvieron Wittgenstein, Austin y Ryle. En la generación siguiente, fue retomado en la Gran Bretaña por uno de mis predecesores en St. Andrews, Anthony Woozley y en Norteamérica por Roderick Chisholm.¹⁹⁵

Debemos mencionar también al célebre filósofo Hillary Putnam (1926-2016) quien, durante más de treinta años estudió el pensamiento de Thomas Reid, concediéndole una gran importancia en sus reflexiones acerca de la mente, el lenguaje y la ciencia.

7. Especialistas contemporáneos

La filosofía producida en la Escocia de los siglos XVII, XVIII y XIX, fue identificada como una unidad en 1874 gracias a la obra “La filosofía escocesa” de James Mc Cosh, presidente del otrora College of New Jersey, hoy Universidad de Princeton, centro educativo de primer nivel, en donde no se ha perdido el estudio de las doctrinas de Thomas Reid, ordinariamente en colaboración con la Universidad de Edimburgo.¹⁹⁶ Con el paso del tiempo, el estudio del pensamiento escocés, ha cobrado una creciente relevancia, como lo atestigua el detallado trabajo de un nutrido número de académicos involucrados con el análisis y el estudio de dicha etapa de la historia de la filosofía.

Uno de los diferentes conceptos desarrollados por la filosofía escocesa, es el *sentido común*. Sobre este particular punto, podemos

¹⁹⁵ Haldane, John, *op. cit.*, p. 323 y 324.

¹⁹⁶ Cfr. <http://www.ptsem.edu/library/cssp/> (consultado en febrero de 2017).

encontrar importante especialistas, como es el caso de Lynd Forguson y Antonio Livi. El *sentido común* es una facultad humana que, como se verá en esta investigación, adquiere una categoría gnoseológica de primer orden gracias al trabajo de Thomas Reid.

Como padre de la filosofía escocesa del sentido común, dicho autor ha sido objeto de un minucioso análisis por parte de numerosos especialistas, como es el caso de Roderick M. Chisholm, Alexander Broadie, John Haldane, Richard Taylor, Keith Lehrer, John C. Smith VI, Ronald E. Beamblossom, Knud Haakonssen, Louise Marcil-Lacoste, Daniel Schulthess, Maria Rosa Antognazza, Stephen Priest, Martino Squillante, Terence Penelhum, Paul Wood, Manfred Kuen, John P. Wright, Hagit Benbaji, Peter Bauman, Philip de Bary, Joseph Shieber, Luigi Turco, Dale Tuggy, Aaron Ben-Ze'ev, Catherine Kemp, Andrew Ward, René van Woudenberg, Rebecca Copenhaver, Bjorn Christensson, Paul Tomassi, Nicholas Wolterstorff y Gordon Graham, entre otros, cuyos estudios sobre el pensamiento y relevancia del pensador escocés en la historia de la filosofía, han contribuido a ubicarlo en un sitio más adecuado.

El trabajo de dichas figuras individuales, por lo general se desarrolla en el marco de los eminentes esfuerzos institucionales, que se han desarrollado en torno al estudio de la rica tradición de la Ilustración Escocesa, particularmente de uno de sus principales expositores: Thomas Reid.

Con particular entusiasmo, se han sumado a este esfuerzo las universidades de Aberdeen, de Saint Andrews, de Edimburgo y de Glasgow –en Escocia– así como las de Princeton, Pensilvania, Stanford y el Lewis & Clark College, en los Estados Unidos.

La pionera contemporánea del rescate de la figura de Reid fue la Universidad de Aberdeen que, en 1997, desarrolló el programa *Reid Project*, del cual nació la edición de la revista *Reid Studies. An International Review of Scottish Philosophy*, así como conferencias, seminarios, compilación de manuscritos originales (la antes señalada Birkwood Collection); así como becas para posgrados y concursos de ensayos sobre el pensamiento de nuestro autor.

En 2003, el *Reid Project* se expandió para convertirse en el *Centre for the Study of Scottish Philosophy*, y en 2006, se relocalizó al otro lado del océano: en el *Princeton Theological Seminary*. Asimismo, la revista *Reid Studies* fue asimilada por la revista *Journal of Scottish Philosophy*, que edita la Universidad de Edimburgo. Dicha publicación difunde estudios referentes al brillante pensamiento escocés desde el siglo XV hasta nuestros días. Cabe apuntar que la revista tiene un interés especial en los escritos de Thomas Reid, en la influencia de la filosofía escocesa en la fundación de los Estados Unidos, así como su impacto en el desarrollo teológico y educativo de dicho país.

Por su parte, la Universidad de Edimburgo también tiene un especial compromiso con la memoria y recuperación de los pensadores escoceses, lo que la llevó a crear el *Centre for the Study of Scottish Philosophy*, la cual se suma a múltiples sociedades filosóficas – pertenecientes o no a distintas universidades– que se han fundado en Estados Unidos y Escocia¹⁹⁷. Destaca la *International Association of Scottish Philosophy*, la cual, en aras de fomentar el estudio de la filosofía escocesa

¹⁹⁷ Cfr. <http://www.scottishphilosophy.org/philosophy-societies.html> (consultado en febrero de 2017).

entre los estudiosos y el público interesado en general, dicha corporación puso en marcha una página web donde se puede encontrar una abundante información sobre la materia, así como una extensa bibliografía especializada.¹⁹⁸

La publicación de la edición crítica de las obras de Thomas Reid, en la que intervinieron las universidades de Aberdeen, de Edimburgo y la de Pensilvania, constituye parte importante en los esfuerzos por rescatar y aquilatar el legado que nos dejó ese gran filósofo.

El estudio del pensamiento de nuestro filósofo también es fomentado por el Lewis & Clark College, en Portland, Oregon. Dicha institución, en alianza con el *Centre for the Study of Scottish Philosophy* de la Universidad de Princeton, fundó la *Reid Society*,¹⁹⁹ dirigida por Rebecca Copenhaver, como proyecto multinacional dirigido a fomentar los estudios interdisciplinarios sobre los escritos y pensamiento de Thomas Reid, y de la filosofía escocesa.

La Universidad de Stanford, por su parte, tiene una muy completa página web sobre Thomas Reid.²⁰⁰ En dicho sitio virtual, es posible encontrar datos biográficos, resúmenes de los principales elementos del pensamiento reidiano, un completo catálogo bibliográfico y otras herramientas académicas.

¹⁹⁸ <http://www.scottishphilosophy.org/>.

¹⁹⁹ http://college.lclark.edu/departments/philosophy/opportunities/reid_society (febrero de 2017).

²⁰⁰ <http://plato.stanford.edu/entries/reid/>

D. Legado

Desde el púlpito y desde el aula universitaria, Thomas Reid desarrolló un pensamiento que hunde sus raíces en el mundo clásico y en los postulados de la modernidad. Esta conexión entre antigüedad y modernidad lo proyecta muchos siglos en el futuro. El sentido común, convertido en arma filosófica, lo convirtieron en una figura de gran importancia en el espectro filosófico escocés y, en general, también del anglosajón.

En el capítulo siguiente, tendremos ocasión de analizar este concepto que, si bien no es original de Thomas Reid, con él alcanzó un especial desarrollo y obtuvo una estatura epistémica del máximo nivel, siendo además la base de una concepción particular del derecho natural y, por consiguiente, de la realidad jurídica en general.

Capítulo II. El “sentido común”

Más vale un gramo de cordura que arrobas de sutileza.
Baltasar Gracián.
Oráculo Manual

El historiador hebreo Yuval Noah Harari hace constar la vertiginosa velocidad que han adquirido las transformaciones sociales y culturales en todo el mundo a partir del comienzo de la época de la Modernidad en Europa:

Las revoluciones de los últimos siglos han sido tan aceleradas y radicales que han cambiado la característica más fundamental del orden social. Tradicionalmente, el orden social era duro y rígido. «Orden» implicaba estabilidad y continuidad. Las revoluciones sociales rápidas eran excepcionales, y la mayoría de las transformaciones sociales provenían de la acumulación de numerosos pasos pequeños. Los humanos solían asumir que la estructura social era inflexible y eterna. Las familias y comunidades podían esforzarse para cambiar su lugar dentro del orden, pero la idea de que pudiera cambiarse la estructura fundamental les era ajena. La gente tendía a conformarse con el statu quo, declarando que «así es como ha sido siempre, y así es como siempre será».

A lo largo de los últimos tres siglos, el ritmo del cambio se hizo tan rápido que el orden social adquirió una naturaleza dinámica y maleable. Ahora se halla en un estado de flujo permanentemente.²⁰¹

Esta es una de las características que nos heredó la Modernidad: el *perpetuum mobile*. La urgencia por el cambio constante es una inquietud que quizá nos legó la Baja Edad Media, el Humanismo renacentista o la Reforma religiosa. Aquí no se especulará sobre el origen de la ansiedad moderna por la velocidad, la inestabilidad y el cambio, pero la aprovecharemos para contextualizar el ambiente de sorpresa, extrañeza, y casi festivo por el triunfo de la razón, que se vivía en el siglo XVIII, como lo expresa Ernst Cassirer con las siguientes palabras:

En el siglo XV se inicia el movimiento literario–espiritual del Renacimiento; en el XVI llega a su ápice la reforma religiosa; en el XVII el triunfo de la filosofía cartesiana cambia por completo toda la imagen del mundo. También en el siglo XVIII se puede señalar un movimiento análogo. ¿Y cómo podríamos caracterizar su sentido y tendencia fundamental? “En cuanto observemos atentamente –prosigue D’Alambert– el siglo en que vivimos, en cuanto nos hagamos presentes los acontecimientos que se desarrollan ante nuestros ojos, las costumbres que perseguimos, las obras que producimos y hasta las conversaciones que mantenemos, no será difícil que nos demos cuenta de que ha tenido lugar un cambio notable en todas nuestras ideas, cambio que, debido a su rapidez, promete todavía otro mayor para el futuro. Sólo con el tiempo será posible determinar exactamente el objeto de este cambio y señalar su naturaleza y límites, y la

²⁰¹ Harari, Yuval Noah, *Sapiens. De animales a dioses. Una breve historia de la humanidad*. Ros, Joandomènec (trad.), Barcelona, Debate, 2016, pp. 398 y 399.

posteridad podrá reconocer sus defectos y sus excelencias mejor que nosotros.”²⁰²

Estas palabras de irían seguidas por una expresión casi triunfal:

“Nuestra época gusta de llamarse la época de la filosofía. De hecho, si examinamos sin prejuicio alguno la situación actual de nuestros conocimientos, no podremos negar que la filosofía ha realizado entre nosotros grandes progresos. La ciencia de la naturaleza adquiere día por día nuevas riquezas; la geometría ensancha sus fronteras y lleva su antorcha a los dominios de la física, que le son más cercanos; se conoce, por fin, el verdadero sistema del mundo, desarrollado y perfeccionado. La ciencia de la naturaleza amplía su visión desde la Tierra a Saturno, desde la historia de los cielos hasta la de los insectos. Y, con ella, todas las demás ciencias cobran nueva forma (...) Todas esas causas han colaborado en la producción de una viva efervescencia en los espíritus. (...) Todo ha sido discutido, analizado, removido, desde los principios de las ciencias hasta los fundamentos de la religión revelada, desde los problemas de la metafísica hasta los del gusto, desde la música hasta la moral, desde las cuestiones teológicas hasta las de la economía y el comercio, desde la política hasta el derecho de gentes y el civil (...).”²⁰³

Este era el ambiente intelectual que se vivía en la mayor parte de Europa y, como certeramente reconoció el propio D’Alambert, al pasar de los años, y a la luz de sus resultados, en nuestros días podemos analizar

²⁰² Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 17.

²⁰³ *Ibidem*, pp. 17 y 18.

dicha transformación cultural, para evaluar sus defectos y excelencias, mejor que quienes la lideraron.

La filosofía cartesiana significó, como vimos, un antes y un después en la historia de la filosofía. Ese pensamiento se caracterizó por dar preferencia a lo subjetivo: el mundo se conoce a partir del yo, de la interioridad personal. Esta idea fue profundamente perturbadora por señalar un nuevo camino de acercamiento a la realidad que se distinguía de las interminables disquisiciones escolásticas y era pretendidamente más “certero”, “científico”, “metódico” y “matemático”.

Como se señaló en su oportunidad, el método cartesiano, ese “pienso, luego existo”, parte de la falacia de que “*de lo subjetivo*” se puede derivar “*lo objetivo*”; de “*lo mental*” se puede extraer “*lo real*”, tal como quedó en evidencia posteriormente. Sin embargo, el método cartesiano y el método baconiano, fueron las fuerzas que impulsaron toda la filosofía y toda la ciencia a partir de entonces. Así nació la filosofía moderna, a la que, con justicia, se le llamó “racionalista”:

Racionalismo significa literalmente filosofía de la razón. En concreto se quiere decir que se trabaja preferentemente con la razón o con la inteligencia (en un principio ambas cosas son lo mismo), con el pensamiento y con conceptos. (...) Entre los muchos racionalistas de este período hay tres que descuellan incomparablemente sobre los demás: Descartes, Spinoza y Leibniz.²⁰⁴

Descartes, padre de la filosofía moderna, nace y desarrolla su pensamiento en Francia. ¿De qué manera se adoptó ese pensamiento en las islas británicas? Debemos recordar que, a lo largo de la Edad Media,

²⁰⁴ Hirschberger, Johannes, *Breve historia de la filosofía*, Barcelona, Herder, 1980, pp. 162 y 163.

diversos pensadores británicos desarrollaron una doctrina que contrastaba de modo fundamental con el pensamiento escolástico que dominaba en el resto de Europa: el nominalismo.

Como doctrina relativa al estatus ontológico de los universales (abstracciones o ideas abstractas), el nominalismo –también llamado *particularismo*– rechaza su *existencia* real. Este es un esfuerzo filosófico que pretende llevar a sus últimas consecuencias la doctrina de Aristóteles, en oposición a la de Platón: el hecho de que una rana, la hoja de árbol y una camisa sean verdes, no significa que *exista* el *concepto universal* de “el verdor”.

“El verdor” no existe como ente autónomo, trascendente o “fuera” de los entes particulares; ni existe *dentro* de los entes particulares verdes (de modo inmanente). Las versiones más extremas del nominalismo niegan la existencia de los universales aún en la mente: no son más que palabras:

(...) el nominalismo, pretendía que el universal no significaba en absoluto nada y sólo consideraba como reales las cosas concretas e individuales.²⁰⁵

Los principales exponentes del nominalismo fueron británicos (por ejemplo, Duns Escoto y Ockham). En las islas británicas, por tanto, el racionalismo continental fue recibido bajo el prisma del nominalismo. Así nació el *empirismo*:

La filosofía comienza a ser moderna de veras con el empirismo; en efecto, ahora se consuma la ruptura radical con la metafísica aristotelicoplatónica que hasta Leibniz había dominado la historia de la filosofía occidental. Ahora, en cambio, no habrá ya metafísica, no

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 145.

habrá trascendencia ni verdades eternas. Aquí reside la diferencia definitiva respecto al racionalismo. Ahora la experiencia sensible es en sí misma el todo de la verdad (...) Sobre la inteligibilidad triunfa lo sensible, sobre la idealidad la utilidad, sobre la universalidad la individualidad, sobre la eternidad el tiempo, sobre el deber el querer, sobre el derecho la fuerza, sobre el todo la aparte, sobre la necesidad el puro hecho (...) Lo que efectivamente sea verdad, eso es otra cuestión.²⁰⁶

Todos los pensadores británicos modernos son o han sido nominalistas. Francis Bacon John Locke, Thomas Hobbes, Joseph Glanvill. También en Escocia y el norte de Irlanda: George Berkeley, Francis Hutcheson, Adam Smith, David Hume y, por supuesto, Thomas Reid. Como en todas las tendencias filosóficas, en el empirismo existen diferentes tipos o graduaciones. Mientras Hume representa un extremo, nuestro pensador adoptaría una versión moderada del nominalismo, lo que se tradujo en un empirismo también moderado, al aceptar contenidos mentales innatos, como veremos en este capítulo.

El método cartesiano, como vimos, contiene un fallo estructural, que le hereda al empirismo: nos conduce al *idealismo*, al no salir de nuestra mente para contactar con la realidad. Este desacierto puede conducir, si es llevado a sus últimas consecuencias, a un profundo escepticismo respecto a todos los contenidos de la realidad. Así lo detectó Thomas Reid, y lo denunció con el nombre de “*teoría de las ideas*”.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 185.

A) La teoría de las ideas

Baruch Brody recapitula el motivo por el cual Reid acudió a la evidencia que proporciona el criterio del sentido común como eje fundamental de su filosofía: el rechazo a la “teoría de las ideas”, como él llamó al conjunto de concepciones propias de la filosofía moderna, de las cuales deriva necesariamente el destructor escepticismo, cuyo padre en la época moderna fue David Hume:

Reid estaba convencido de que el escepticismo de Hume era la conclusión lógica de toda la filosofía desde Descartes y Locke, y no un mero producto de una mente ingeniosa y sofisticada, y vio sus propias teorías psicológicas como la única manera en que podría evitarse el catastrófico escepticismo.²⁰⁷

La llamada teoría de las ideas consiste en considerar que el objeto primario de nuestro conocimiento es la representación intelectual del mundo exterior y no el mismo mundo, lo cual conlleva por poner en duda su misma existencia. La reacción de Reid es sintetizada por Ralph McInerny:

Reid se convirtió en un formidable opositor a la noción de que existe un objeto interno de las facultades cognoscitivas, desde el momento en que esto hace problemática la relación entre tal objeto y lo extramental. La duda metódica de Descartes estaba impulsada por el hecho

²⁰⁷ Brody, Baruch, en la introducción de su edición de los *Essays on the Intellectual Powers of Man* (Cambridge: M.I.T. Press, 1969, p. xi). Citado por McInerny, Ralph. “Thomas Reid and the Common Sense”. *American Catholic Philosophical Quarterly*, Minnesota, University of St. Thomas, Volume 74, Issue 3, Summer 2000, pp. 345 y 346.

de que sus sentidos e intelecto eran frecuentemente engañados respecto a los objetos físicos. En lugar de preguntarse sobre los recursos disponibles para distinguir entre engaño y no-engaño, Descartes decidió rechazar, de plano, todo el reino físico como origen de certeza y volver hacia el interior.²⁰⁸

Este 'volver hacia el interior' se convirtió en la *teoría de las ideas*, la cual deriva en un *idealismo* que, según nuestro autor, necesariamente conduce necesariamente al escepticismo. Es menester, pues, para combatir aquél para derribar éste, devolviendo veracidad a lo que es evidente a los sentidos. Para ello, es necesario salir de esa 'realidad interior', poner a la mente en contacto directo con el *mundo*, demostrar que es verídico lo que los sentidos nos muestran del mundo objetivo y fundar todo el conocimiento en las verdades conocidas de lo evidente. El sentido común es el medio para llegar a la evidencia de lo que es verdadero o falso.

Y si el sentido común es el criterio de la veracidad o falsedad en todo juicio, resulta comprensible que Reid haya declarado que su mayor aportación a la filosofía no había sido el haber redimensionado su papel en el entramado cognitivo, sino *haber descubierto las falacias que encierra la teoría de las ideas*. La verdadera virtud del sentido común, pues, reside en ser un *método* por el cual se refuta la mencionada teoría.

Esa declaración pinta de cuerpo completo a Thomas Reid. Más adelante, cuando se aborde el tema del sentido moral, se sugerirá que la preocupación de fondo de nuestro autor es de índole moral, y que el largo desarrollo de su teoría del conocimiento consiste en una refutación al

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 346.

escepticismo, con miras a sentar las bases para el desarrollo en torno al conocimiento de la bondad o la maldad de conducta humana.

Para Reid, el 'sentido común' se identifica con los 'juicios' que son autoevidentes y necesarios, y que están presentes en todas las personas. De este modo en las páginas siguientes, después de analizar los orígenes del término 'sentido común', se estudiará el concepto de juicio y lo que significaba para nuestro autor.

Seguidamente, se explicará puntualmente las características de lo que Thomas Reid entiende por 'sentido común', lo que será necesario para la completa comprensión de una de las categorías de pensamiento en que están presentes los principios del mismo: el sentido moral, que será tema del Capítulo III.

B) Bosquejo histórico del término 'sentido común'

Los clásicos denominaron 'sentido común' a aquel sentido interno que, en la dinámica de la percepción, unifica los datos sensibles proporcionados por los diversos sentidos externos. Esta significación fue conservada por los autores tomistas que se ocuparon de la fenomenología de la percepción con la expresión *sensus communis*.

Esta acepción clásico-filosófica del término no ha perdurado en los lenguajes comunes europeos. Cuando se habla de sentido común en el lenguaje ordinario, nunca se hace referencia al sentido interno. En el castellano, por ejemplo, tendemos a asemejar sentido común con

‘sensatez’, capacidad de juzgar y obrar acertadamente.²⁰⁹ Este significado - similar en otras lenguas europeas- identifica al sentido común con lo que los griegos denominaban φρόνησις (phrónesis), o sabiduría práctica. En todo caso, el uso contemporáneo de ‘sentido común’, se refiere siempre a una cualidad del ser humano que se puede tener o no. Usualmente utilizamos la expresión ‘sentido común’ para referirnos a una operación mental y no sensible.

Podría parecer en principio que este cambio en la significación de la palabra es un producto moderno, pero no es así. Antonio Livi afirma que el término fue usado para denominar una operación mental desde la Antigüedad:

(...) algunos consideran que, en cualquier caso, el sustantivo «sentido» difícilmente puede utilizarse para indicar una función del entendimiento, y que jamás ha sido empleado en esta acepción por los filósofos clásicos y medievales (...)

Esta última tesis no es verdadera. Algunos escritores romanos del período clásico utilizan los términos "*communis consensus*" y "*sensus communis*" para indicar el modo general de juzgar las cosas por parte de los hombres. Además, en las obras de Quintiliano, de Ulpiano y de otros, el término filosófico griego «*νοῦς*» (con los demás de la

²⁰⁹ El Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española contiene la expresión “sentido común” en su acepción más corriente: “*Modo de pensar y proceder tal como lo haría la generalidad de las personas*”. La acepción antigua, se plasma como el significado de la expresión “sentido interior”: *Facultad interior en la cual se reciben e imprimen todas las especies que envían los sentidos interiores*. (Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, 22ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 2001, p. 2048). Otros diccionarios también destacan la acepción usual (Cfr. *Nuevo Diccionario Enciclopédico Ilustrado Mentor*, 2ª ed., Buenos Aires, 1960).

misma familia semántica: «νόησις», «νόημα», «διάνοια») es traducido a veces al latín mediante el vocablo «sensus», acompañado de la adjetivación correspondiente; y esto, tanto en singular como en plural, aunque con más frecuencia en singular.²¹⁰

A renglón seguido, Livi comenta que San Jerónimo, al traducir la Biblia –la célebre *Vulgata*–, emplea indistintamente “sensus” y “iudicium” para traducir los mencionados vocablos griegos *νοῦς*, *αἰσθησις*, *νόησις*, *νόημα*, y *διάνοια*. Términos claramente intelectuales que, algunas veces también son traducidos por *mens*. De una manera parecida también lo hace San León Magno.²¹¹ El término “sentir” también fue usado en la escolástica para denominar actividades mentales y,

De esta suerte, pongo por caso, la expresión «*sentire cum Ecclesia*» significa la ortodoxia, es decir, el «recto criterio», la «opinión acertada»; y, de forma análoga, el parecer unánime de los expertos se señala mediante las palabras «*sententia communis*». En resumen: «*sensus*» equivale a «criterio» o «juicio».²¹²

Tomás de Aquino ordinariamente usa el término ‘sentido común’ en la acepción clásica, pero, aunque lo considere impropio, también lo usa refiriéndose al juicio intelectual. Y comenta la expresión de San Agustín: “*vita quae intelligit et sentit*” diciendo que el verbo «sentire» también puede usarse

²¹⁰ Livi, Antonio, *Historia Crítica del Sentido Común*. Madrid, Rialp, 1995, p. 28.

²¹¹ *Ibidem.*, p. 30.

²¹² *Ibidem.*, pp., 31 y 32.

de manera analógica, dado que el sentido físico también goza de cierto conocimiento del objeto sensible.²¹³

Este significado permanece en la edad moderna, y se encuentra en un buen número de autores.

Durante el período humanista, el uso del vocablo latino «sensus» para indicar una función mental no sólo se conserva, sino que resulta enriquecido, mucho más allá de la costumbre transmitida por los autores cristianos antiguos y medievales, por cuanto se recuperan de forma expresa conceptos y términos de los clásicos latinos.²¹⁴

Fénelon, sostiene que a lo que su maestro Descartes llamaba “*lumen naturae*” no es otra cosa sino el sentido común. Por otro lado, Pascal llama “sentido común” al sentimiento al que se someten todos nuestros razonamientos.

Debemos también señalar que Giambattista Vico definió el término “*sensus communis*” en sus primeras dos obras latinas como fundamento de la búsqueda de la verdad y regla de la sana filosofía, mismo que se encuentra en la naturaleza humana. También Claude Buffier, a quien ya nos hemos referido, hace una exposición importante sobre el sentido común que, al parecer, influyó directa o indirectamente en Reid.

En las islas británicas, Locke llama “*common sense*” a la fuente y garantía del principio de no-contradicción. Anthony Ashley Cooper, conde de Shaftesbury, asemejó el sentido común a la correcta apreciación del bien

²¹³ Cfr. *Idem*.

²¹⁴ *Ibidem.*, pp. 33 y 34.

común, esto es, le quitó gran parte de su connotación intelectual y se vio reducido a una especie estima (*sympathy*) social. En el uso moderno e, incluso, actual de “sense” en inglés, se combinan estas dos acepciones, la sensible y la intelectual²¹⁵: de hecho ‘sense’ se puede traducir tanto como ‘sentido físico’ como ‘sensatez’. Por lo que hace a la acepción intelectual McInerny comenta:

¿Cómo es usado actualmente el término “sense”, popularmente y por los filósofos? El sentido de “sense” que es tomado del derivado del latín –*sentire, sententia, sensa, sensus*- es la opinión, ya sea de los sentidos externos, como los juicios morales o juicios intelectuales, es el significado de “sense”. De ahí, el término se extiende a significar la facultad o capacidad de juzgar o formar opiniones.²¹⁶

De esta manera, podemos observar que, aunque el pensamiento originado por Thomas Reid ha llegado a conocerse con el nombre de “Escuela Escocesa del *Sentido Común*”, no fue su fundador quien inventó el término, ni su connotación de actividad mental, sino que esto era ya patrimonio del pensamiento filosófico de su época.

C) El juicio y la verdad

1. Reflexión general

Los primeros principios del sentido común son juicios (*judgments*). Tanto en español como en inglés, la palabra “juicio” es polisémica cuyo alcance

²¹⁵ Cfr. *Ibidem.*, p. 40.

²¹⁶ McInerny, Ralph, *op. cit.*, pp. 346 y 347.

abarca tres ámbitos: el intelectual, el moral y el jurídico. En el primero, puede significar tanto *una facultad* intelectual (capacidad de discernir, de razonar), como un ente lógico (atribución de un concepto a otro concepto, de un predicado a un sujeto). Esto es explicado por el filólogo español del siglo XIX, Roque Barcia en su diccionario de *Sinónimos castellanos*:

(...) *juzgar* no es más que atribuir a los objetos sus maneras lógicas de ser. La tierra gira; Pedro ama; Dios es bueno. Cada una de las frases anteriores es un juicio, y en esos juicios no hemos hecho otra cosa que atribuir a la tierra, a Pedro y a Dios las cualidades respectivas de movimiento, de amor y de bondad.²¹⁷

Como cualidad moral, está relacionada con una virtud: la prudencia y la sensatez (quien es *juicioso* es sensato). En otro sentido, la palabra “juicio” es ampliamente recurrida en el ámbito jurídico. Ese término es usado para identificar propiamente *la decisión de un juez respecto a una controversia*, lo cual implica el previo desahogo de un conjunto de formalidades y actos preparatorios (instrucción), que le aportan al juzgador los elementos necesarios para emitir su fallo.

El origen etimológico de la palabra debemos buscarlo en esta última acepción. “Juicio” proviene de la palabra “*iudicium*”, que, a su vez hunde sus raíces en las palabras “*ius*” y “*dicare*”: decir el derecho. Lo anterior sugiere que el primer sentido que se le dio a la palabra es el jurídico. Pero ¿en qué momento la palabra “juicio” amplió su significado? ¿Cuándo se empezó a

²¹⁷ Barcia, Roque. *Sinónimos castellanos*, Buenos Aires, Sopena, 1961, p. 361.

utilizar en filosofía? No hay un registro exacto, pero todo parece indicar que es muy antiguo, y que está relacionado con la influencia griega.²¹⁸

De este modo, el término 'juicio' pasó del derecho a la lógica, para ser *la atribución de una cosa a otra, o de un predicado a un sujeto*. Es palmaria la semejanza que tienen las sentencias que acaecen a los juicios legales —que se reducen sustancialmente a una modificación de la esfera jurídica de una persona o un grupo de personas, mediante una *proposición*— con los juicios lógicos, los cuales también se expresan a través de *proposiciones*.

Lo que al principio probablemente no fue sino una analogía o metáfora, se acabó convirtiendo en una acepción de la palabra. Este particular es observado por el propio Thomas Reid:

La analogía que hay entre un tribunal de justicia, y este tribunal interno de la mente, es muy obvia como para que se le escape a cualquier hombre que haya estado ante un juez. Y es probable que la palabra juicio, como muchas otras palabras que empleamos para referirnos a esta operación de la mente, esté basada sobre esta analogía.²¹⁹

²¹⁸ Muchos conceptos griegos fueron adoptados por pensadores latinos. Al igual que la palabra *logos*, que fue traducida como *ratio*, "iudicium" fue la traducción que recibieron las palabras «κρίσεις» (*kriseis*), «κριτικός» (*kritikos*), «κριθηκε δυναμεις» (*kritikai dynameis*), e incluso «ενθύμημα» (*entimema*), conceptos que tienen un sentido técnico diferente, pero están todos relacionados con productos lógicos o facultades intelectuales del alma, y también se encuentran vinculados con otra palabra del mismo origen: *crítica*. (Cfr. Emilsson, Eyjolfur Kjalar, *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*, 1988, Cambridge; Cambridge University Press, p. 122.

²¹⁹ *The analogy between a tribunal of justice, and this inward tribunal of the mind is too obvious to escape the notice of any man who ever appeared before a judge. And*

En varios pasajes, el filósofo de Aberdeen reitera el símil entre el juicio jurídico y el juicio lógico. De hecho, habla de un “tribunal de la mente”, encargado de decidir, de una manera *racional*, lo que estima verdadero, como se mencionará más adelante.

Reid dedica el capítulo I del ensayo VI de los *Essays* al estudio de esta operación mental. Esta noción le parece tan simple, que considera que ni siquiera vale la pena definirla:

Juzgar es una operación de la mente que tan familiar a toda persona que tiene entendimiento, y es una palabra tan común y bien entendida, que no necesita ser definida.²²⁰

Incluso, considera que la definición de los antiguos filósofos es correcta:

La definición de *juicio* comúnmente señalada por la mayoría de los pensadores antiguos es que el juicio es *un acto de la mente por el cual una cosa es afirmada o negada de otra*. Considero que esta definición es buena y puede adoptarse.²²¹

it is probable that the word judgment, as well as many other words we use in speaking of this operation of mind, is grounded on this analogy. (Int. Powers, p. 407).

²²⁰ *Judging is an operation of the mind that is so familiar to everyone who has understanding, and its name is so common and so well understood, that it doesn't need to be defined.* (Int. Powers, p. 406).

²²¹ The definition commonly given of *judgment* by the more ancient writers in logic was that judgment is *an act of the mind by which one thing is affirmed or denied of another*. This is as good a definition of it as can be given, I think. (*Idem*).

Como se acaba de decir, Reid acepta la definición tradicional; sin embargo, marca los alcances y límites concretos que señalaremos a continuación.

2. Juicio como operación y como facultad

El núcleo de la argumentación de Thomas Reid en torno del “sentido común” está en una doble concepción del término “juicio”: como facultad de la mente y como operación de esta.

Una teoría del sentido común es parte de una teoría del juicio, en tanto el sentido común es la facultad de juzgar lo que es verdadero y lo que es falso en cuestiones que son evidentes sin razonamiento alguno. Esta facultad consiste, en efecto, en la capacidad de juzgar lo que es verdadero como resultado de un primer principio.²²²

La operación de juzgar es el resultado de la mencionada facultad. Esa consecuencia son los juicios del sentido común:

Como se verá más adelante, la facultad mental, es el punto de origen de las concepciones innatas, necesarias para formular juicios derivados de los del sentido común.

3. Ubicuidad

Nuestro filósofo sostiene que el juicio es omnipresente, esto es, no está sólo en las grandes afirmaciones científicas, filosóficas u oficiales, sino que

²²² Lehrer, Keith. *Thomas Reid: The Arguments of the Philosophers*, op. cit., p. 124.

aparece en *todas* las operaciones de la mente de una persona madura,²²³ con la salvedad de la simple aprehensión. Para comenzar, el juicio acompaña a la sensación, pues una toda persona que siente, *juzga y cree que está sintiendo*:

Es evidente que un hombre que siente dolor juzga y cree que realmente está sufriendo. Un hombre que percibe eso existe, y que percibe de manera distinta que eso está sucediendo, no puede evitar tal juicio. Y lo mismo puede decirse de la memoria y la conciencia. Que si el juicio debe ser considerado como un concomitante necesario de aquellas operaciones o, mejor, una parte o ingrediente de ellas, no lo discuto.²²⁴

El juicio acompaña necesariamente a toda sensación, percepción por los sentidos, conciencia y memoria, excepto la concepción. Esto es así debido a que en el proceso de composición mental que implica el juicio, la razón trabaja con concepciones: *juzgar es afirmar que una concepción corresponde o no corresponde, en un sentido u otro, a otra concepción*. Como el todo no es igual que una de sus partes, el juicio nunca será lo mismo que una concepción.

²²³ La idea de que la percepción de los sentidos tiene un papel activo y no meramente pasivo, ya se encuentra en los pensadores antiguos. Específicamente fue desarrollada por Plotino (Cfr. Kjalmar Emilsson, Eyjolfur, *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*, op. cit.).

²²⁴ *In them it is evident that a man who feels pain, judges and believes that he is really pained. The man who perceives that it exists, and what he distinctly perceives it to be; nor is it in his power to avoid such judgment. And like may be said of memory, and of consciousness. Whether judgment ought to be called a necessary concomitant of these operations, or rather a part or ingredient of them, I do not dispute.* (Int. Powers, p. 409).

El juicio es una operación de la mente específicamente diferente de la simple aprehensión, o la concepción desnuda de una cosa. No sería necesario hacer esta observación, si algunos filósofos no sido llevados una opinión contraria en sus teorías.²²⁵

Esto es evidente al considerar que el juicio es un proceso en el que interviene la *razón*, por lo que la simple aprehensión se queda en el nivel de lo sensible, sin auxilio de aquella.

4. Reflexión (racionalidad), juicio de justicia y testimonio

El papel del juicio está reservado a las personas que poseen el grado suficiente de madurez:

Restrinjo esto a las personas que han llegado a la edad del entendimiento, porque podría ser una cuestión, si los niños, en su primer período de vida, puedan tener cualquier clase de juicio.²²⁶

Lo anterior tiene relevancia desde el momento en que el juicio supone *un proceso racional de reflexión* propio de las personas con uso de razón. Ese proceso racional concluye en una *afirmación o negación*, tal cual lo hacen los tribunales de justicia:

²²⁵ *Judgment is an act of the mind, specifically different from simple apprehension, or the bare conception of a thing. It would be unnecessary to observe this, if some philosophers had not been led by their theories to a contrary opinion* (Int. Powers, p. 408).

²²⁶ *In persons come to years of understanding, judgment necessarily accompanies all sensations, perception by the senses, consciousness, and memory, but not in conception. I restrict this to persons come to years of understanding, because it may be a question, whether infants, in the first period of life, have any judgment or belief at all.* (Int. Powers, p. 409).

Al igual que un juez que, después de obtener la evidencia necesaria, dicta sentencia en relación a una causa, y esa sentencia es llamada su juicio, también la mente, respecto a lo que pueda ser verdadero o falso, dicta sentencia, o determina de acuerdo a la evidencia que tiene. Algunos tipos de evidencia no dejan lugar para dudas. Entonces, la sentencia es expedida inmediatamente, sin buscar nueva evidencia, porque el asunto es cierto y patente. En otros casos, hay necesidad de sopesar la evidencia de ambas partes, y una vez que pasa esto, la sentencia es despachada.²²⁷

El ingrediente de racionalidad que supone el juicio ha sido destacado por los comentaristas del pensamiento de Reid:

[...] Es precisamente este rasgo de la operación mental llamada 'juicio', –que incluye activamente nuestra reflexión sobre cierto asunto, y lo sopesa por todos lados- supongo, en el que subyace en la analogía entre este “tribunal interno de la mente” y un tribunal de justicia [*Int. Powers*, 407], en el cual el juez evalúa las evidencias que ofrecen las dos partes, escucha el testimonio que presenta un testigo, y dicta veredicto sobre lo que “le parece ser justo y verdadero”. Dando por supuesto que, cualquiera de ambos ‘tribunales’ –el interior y el de justicia- tienen como resultado una opinión afirmativa / negativa. Pero lo que encuadra a ambos bajo el término ‘juicio’, al contrario de la simple ‘creencia’, es que esta afirmación/negación deriva de un

²²⁷ *As a judge, after taking the proper evidence, passes sentence in a cause, and that sentence is called his judgment, so the mind, with regard to whatever is true or false, passes sentence, or determines according to the evidence that appears. Some kinds of evidence leave no room for doubt. Sentence is passed immediately, without seeking or hearing any contrary evidence, because the thing is certain and notorious. In other cases, there is room for weighing evidence on both sides, before sentence is passed. (Int. Powers, p. 407).*

proceso (o acto) de reflexión y deliberación. Ese, insisto, pienso yo, es el carácter distintivo del juicio.²²⁸

Para delinear con mayor exactitud los límites y alcances de la definición de juicio, Reid lo distingue del testimonio,²²⁹ a pesar de que ambos utilizan formas gramaticales similares:

La afirmación o negación es muchas veces la expresión del testimonio, el cual es un acto mental diferente, y merece ser distinguido del juicio.²³⁰

Entre los argumentos que ofrece, está *la diferencia de ocasión y motivo en que aparecen uno y otro*: el testimonio es un acto social, que se expresa de modo manifiesto:

El testimonio es un acto social, y es esencial que sea expresado por medio de palabras o signos. El testimonio tácito es una contradicción: pero no es contradicción el juicio tácito; el cual es perfecto sin ser expresado.²³¹

²²⁸ Rysiew, Patrick. "Reid's [Mis] characterization of Judgment", *Reid Studies*, Aberdeen, vol. 3, n. 1. Autumn 1999, pp. 63-68. (El subrayado es propio).

²²⁹ Para abundar en el tema, véase Coady C. A. J. *Reid on Testimony*, en M. Dalgarno y E. Matthews, eds., *The Philosophy of Thomas Reid*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, pp. 225 a 246.

²³⁰ *Affirmation or denial is very often the expression of testimony, which is a different operation of the mind, and ought to be distinguished from judgment* (Int. Powers, p. 406).

²³¹ *Testimony is a social act, and it is essential to it to be expressed words or signs. A tacit testimony is a contradiction: but there is no contradiction in a tacit judgment; it is complete without being expressed.* (Int. Powers, p. 407).

Para Reid la expresión de un testimonio es algo parecido a una *manifestación comprometida* de un juicio, que cumple unas normas socialmente formales; mientras que el juicio tiene que ver más con la expresión de un razonamiento:

Un juez pregunta a un testigo qué sabe acerca de tal asunto del cual ha sido testigo por haber visto o escuchado. Éste contesta, afirmando o negando algo. Pero su respuesta no expresa el juicio sino el testimonio. A la inversa, le pregunto a un hombre su opinión en materia de ciencia o de crítica. Su respuesta no es un testimonio; sino la expresión de su juicio.²³²

5. El juicio como organizador de las concepciones

En el pensamiento de Thomas Reid, como podemos ver, es fundamental el enlace entre la *concepción* y el *juicio*. La primera viene a ser el elemento más simple, y el segundo es la operación por la cual uno de esos elementos se une con otro. Como se precisó anteriormente, no hay juicio en las concepciones, sin embargo Reid, en una aparente contradicción, afirma que para formar concepciones, es imprescindible el juicio.²³³ Al parecer estamos ante el problema del huevo y la gallina. Así se expresa nuestro autor:

Si, por lo tanto, no podemos concebir el significado de una proposición sin el previo ejercicio del juicio, se sigue que el juicio debe ser previo a

²³² *A judge asks of a witness what he knows of such a matter to which he was an eye or ear-witness. He answers, by affirming or denying something. But his answer does not express his judgment; it is his testimony. Again, I ask a man his opinion in a matter of science or of criticism. His answer is not a testimony; it is the expression of his judgment.* (Int. Powers, p. 406).

²³³ Cfr. Lehrer, *op. cit.*, p. 144.

la concepción de cualquier proposición, y a la vez, la concepción de una proposición debe ser previa a todo juicio, lo cual es una contradicción.²³⁴

Pero esta paradoja, como se señaló, sólo es aparente. La dificultad es resuelta si consideramos que las concepciones necesarias para formar el juicio son innatas, y no son claras ni distintas, mientras que las formadas por el juicio sí lo son:

El lector se dignará observar que he limitado mis afirmaciones a la concepción *distinta*, y a algún grado de juicio, y que espero, por ese medio, eludir el mencionado laberinto de absurdos y contradicciones.²³⁵

Para explicar con mayor claridad lo que quiere decir en este punto, Reid emplea, como símil, al carpintero, que no puede *elaborar* nada sin herramientas, pero las herramientas, a su vez, son producto de una *elaboración* previa:

Un artesano, supongamos un carpintero, no puede trabajar en su arte sin herramientas, y esas herramientas deben ser elaboradas por arte. La ejecución de un arte es, por ende, necesaria para hacer esas herramientas, y las herramientas son necesarias para la ejecución de su arte. Aquí existe la misma apariencia de contradicción, que la que

²³⁴ *If, therefore, we cannot conceive the meaning of a proposition without a previous exercise of judgment, it follows that a judgment must be previous to the conception of any proposition, and at the same time that the conception of a proposition must be previous to all judgment, which is a contradiction.* (Int. Powers, p. 415).

²³⁵ *The reader may please to observe, that I have limited what I have said to distinct conception, and some degree of judgment; and it is by this means »I hope to avoid this labyrinth of absurdity and contradiction.* (Int. Powers, p. 415).

yo he mencionado sobre la necesidad de cierto grado de juicio para formar concepciones claras y distintas de las cosas. Ellas son herramientas que debemos usar en el juicio y razonamiento, y sin las cuales haríamos un trabajo muy torpe; pero esas herramientas no pueden ser hechas sin algún ejercicio del juicio.²³⁶

Así se resuelve totalmente la *paradoja*, antes señalada, de los juicios: todo juicio *razonado* tuvo que haberse basado en las concepciones producto de uno o varios juicios *naturales*.

De ahí que, como se anotó con anterioridad, la mente, al igual que cualquier tribunal, se procura diversas evidencias y pruebas y, como consecuencia, *juzga*, es decir atribuye o excluye una cosa a otra. Así, el “juicio”, como actividad mental en la que interviene la razón, utilizando como herramientas concepciones innatas, que producen concepciones claras y distintas.

De esta manera, se allana el camino para la construcción de la teoría que permitirá objetar, de una manera articulada, los extremos a los que conduce el pensamiento escéptico desarrollado por David Hume.

²³⁶ *An artist, suppose a carpenter, cannot work in his art without tools, and these tools must be made by art. The exercise or the art, therefore, is necessary to make the tools, and the tools are necessary to the exercise or the art. There is the same appearance of contradiction, as in what I have advanced concerning the necessity of some degree of judgment, in order to form clear and distinct conceptions of things. These are the tools we must use in judging and in reasoning, and without them must make very bungling work; yet those tools cannot be made without some exercise of judgment in order to form clear and distinct conceptions of things.* (Int. Powers, p. 416).

6. La verdad

Este es uno de los más grandes y profundos problemas del pensamiento humano. Aristóteles, fundador de la Lógica, de la Metafísica (como disciplina), así como de otras muchas ramas de la filosofía y de la ciencia, aportó una definición de “*verdad*” de modo dialéctico: en contraste con la falsedad. Esta definición ha sido la “clásica”, y está vigente aún en nuestros días:

Falso es, en efecto, decir que lo que es, no es, y que lo que no es, es; verdadero, que lo que es, es, y que lo que no es, no es.²³⁷

Verdad, entonces, está definida como la *identificación de las palabras con el ser*. Podemos ver, por consiguiente, que esta definición contiene un criterio lingüístico. Para Aristóteles, la noción de “verdad” está íntimamente ligada al lenguaje, a la expresión de las palabras. Así sería interpretada “la verdad” a lo largo de los siglos, y, a pesar de las muchas objeciones que ha recibido este concepto, aun hoy está vigente en muchos aspectos:

Por consiguiente, quien *diga* que [algo] es o no es, *dirá* algo verdadero o algo falso.²³⁸

Para los clásicos estaba claro que la verdad sólo se puede encontrar en el juicio. Santo Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, afirmó que “la verdad se encuentra en el juicio”:

²³⁷ Aristóteles, “Metafísica” IV, 7, en Candel, Miguel (Int.), *Aristóteles. Protréptico. Metafísica*. Madrid, Gredos, 2011, p. 171.

²³⁸ *Idem*. *Cursivas añadidas*.

[...] el entendimiento, cuando forma las quiddidades sólo tiene la imagen de la cosa existente fuera del alma, lo mismo que el sentido cuando recibe la especie de la cosa sensible; pero cuando el entendimiento comienza a juzgar sobre la cosa aprehendida, entonces el juicio mismo del entendimiento es algo propio de él, que no se encuentra fuera, en la cosa. Pero **cuando lo que está afuera, en la cosa, se adecua al entendimiento, se dice que el juicio es verdadero.**²³⁹

Al igual que para los clásicos, para Thomas Reid la “verdad” se encuentra en el juicio. En el juicio podemos encontrar los valores de veracidad o falsedad; no así en sus componentes:

Es autoevidente que todos los juicios deben ser verdaderos o falsos; pero la simple aprehensión, o concepción, no puede ser ni verdadera ni falsa...²⁴⁰

En el pensamiento del escocés, la veracidad de los *juicios racionales* gravita en torno a su correspondencia con los *juicios del sentido común*.

[...] y lo que resulta manifiestamente contrario a estos primeros principios [*los juicios del sentido común*], es lo que llamamos absurdo.²⁴¹

²³⁹ De Aquino, Tomás, *Sobre la verdad, Cuestiones disputadas sobre la verdad*, Edición, traducción y notas de Julián Velarde, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p. 74.

²⁴⁰ *It is self-evident that every judgment must be either true or false; but simple apprehension, or conception, can neither be true or false....* (Int. Powers, p. 408).

²⁴¹ Reid, Thomas, op. cit., p. 92.

De este modo se entiende el comentario de Roger Gallie: el juicio y la capacidad para formularlo son, para Reid, indispensables para la existencia de una serie de conceptos fundamentales de la lógica, de muchas concepciones gramaticales y lógicas que pueden ser consideradas como verdaderas:

(...) Reid (...) invita a considerar que las nociones de afirmación, negación, de verdad y falsedad, creencia y opinión, por no mencionar el juicio mismo, y la noción de proposición, su sujeto, predicado y la cópula (...) no podríamos haberlas adquirido de ninguna otra fuente sino de la reflexión sobre nuestros juicios. Es decir, el ejercicio de la facultad de juicio es antecedente necesario para la adquisición muchas nociones que son constituyentes de lo que se juzga ser verdadero o falso.²⁴²

Reid argumenta que los “juicios del sentido común”, producto innato de la mente del hombre con uso de razón, corresponden a la realidad y, por tanto, son *verdaderos*. Asimismo, las afirmaciones científicas y filosóficas deben ajustarse a, o provenir de, los juicios del sentido común para gozar de esa cualidad. De hecho, al momento de contrastar “la filosofía” con “el sentido común”, éste sale ganando:

En este desigual concurso entre filosofía y sentido común, la última siempre perderá con deshonra, ni podrá prosperar hasta que abandone esta rivalidad, se abandonen las usurpaciones y se instaure una amistad cordial: porque, en realidad, el sentido común no tiene relación con la filosofía, ni necesita de su ayuda. Pero, por el otro lado,

²⁴² Gallie, Roger D., *Thomas Reid and The Way of Ideas*, Dordrecht, Boston, London; Kugler Academic Publishers, 1989, p. 238.

la filosofía (si se me permite cambiar la metáfora) no tiene otra raíz que los principios del sentido común; nace de ellos y extrae su alimento de ellos. Separado de esta raíz, sus logros se marchitarían, su savia se secaría, moriría y se podría.²⁴³

D) Dos dimensiones de la expresión ‘sentido común’

Thomas Reid aborda específicamente el tema del sentido común en el Capítulo II (*Of Common Sense*) del Essay VI (*Of Judgment*), de los *Essays on the Intellectual Powers of Man*, como continuación necesaria a la disertación genérica sobre el juicio, expuesta en el Capítulo I (*Of Judgment in general*). Al principio de la exposición, Reid explica el uso de la palabra “sentido” para los filósofos antiguos, modernos y, especialmente, los empiristas británicos. Según nuestro autor, los filósofos siempre entendieron la palabra “sentido” como medio para amueblar nuestra mente con ideas, pero nunca la relacionaron con el *juicio*,²⁴⁴ al contrario de lo que sucede en el lenguaje común, y reconoce la expresión coloquial “sentido común” como “*buen juicio*”, o sensatez.

La sensatez es algo tan básico, necesario y primario, tan cercano a la experiencia de nuestra adaptación al mundo objetivo externo, que Reid

²⁴³ *In this unequal contest betwixt Common Sense and Philosophy, the latter will always come off both with dishonor and loss; nor can she ever thrive till this rivalship is dropt, these incroachments given up, and a cordial friendship restored: for, in reality, Common Sense holds nothing of Philosophy, nor needs her aid. But, in the other hand, Philosophy (if I may be permitted to change the metaphor) has no other root but the principles of Common Sense; it grows out of them, and draws its nourishment from them: severed from this root, its honours wither, its sap is dried up, it dies and rots.* (Inquiry, p. 19).

²⁴⁴ Esta observación, como en su momento se aclaró, sólo es correcta si se aplica a los filósofos modernos, pues el contenido intelectual de las palabras “sentido” y “juicio” se puede hallar incluso en los escritos griegos y romanos de la antigüedad.

consideró que los juicios sensatos (que vienen a ser ‘racionales’) anularían cualquier escepticismo. Algunos especialistas prefieren llamar a esta acepción, “sentido común ‘*sensato*”.

Pero, para asegurar que, por cualquier motivo, esos juicios sensatos no fueran a desviarse de lo verdaderamente sensato, en su gesta contra el escepticismo, Reid creyó necesario fundamentarlos en unas verdades últimas y evidentes, fuera de toda duda y necesidad de prueba: en unos primeros principios, que procedan de una *facultad natural*, que funcione automática y necesariamente en todo hombre. Esta facultad es, grosso modo *la capacidad innata de la mente para enjuiciar intuitivamente si es verdadero o no lo que es evidente; o de determinar si un juicio concreto está conforme con o, por lo menos, no se opone a aquellos juicios intuitivos*. En esta acepción, el sentido común ha llegado a denominarse por el doctor José Hernández como “sentido común ‘universal’ o ‘común”.

De no haber un sentido común “sensato”, jamás se habría planteado la investigación de un sentido común “común”.²⁴⁵

El sentido común “común”, o *capacidad innata*, es definido tanto por Lehrer como por McInerney de la siguiente manera:

El sentido común es el arte de “juzgar” lo que es verdadero o falso respecto a asuntos que nos aparecen como evidentes sin uso de la razón.²⁴⁶

²⁴⁵ Hernández Prado, José, *op. cit.* nota 185, p. 42.

²⁴⁶ Lehrer, Keith, *op. cit.*, p. 144. El entrecomillado es propio.

El sentido común es llamada la razón primogénita; realiza el trabajo primario de aquella facultad, que es juzgar las cosas auto-evidentes (...) la única provincia del sentido común es lo auto-evidente.²⁴⁷

Podemos observar que, mientras que la 'sensatez' no es algo universal, pues es producto de la maduración del individuo conforme adquiere experiencia, y depende del ámbito cultural del mismo; los principios en los que se fundamenta sí son universales, comunes a todo hombre: no dependen de la época o cultura en que viva el sujeto, pues son constituyentes naturales de la mente humana.

Sobre la distinción entre sentido común "común" y sentido común "sensato", Hernández explica:

La propuesta filosófica central que articulan las tres grandes obras de Thomas Reid sugiere que podemos interpretar nuestra percepción del mundo, e inclusive proceder a una comprensión del mismo y a maneras adecuadas de desenvolvernos en él, gracias a ciertos mecanismos o principios inherentes a nuestra constitución natural humana, los cuales formarían parte de lo que llamamos el sentido común. El sentido común es *originalmente* una serie de principios básicos de interpretación del mundo, de nuestro conocimiento y desenvolvimiento en él, sólo que gracias a tales primeros principios del sentido común podemos ser sensatos o juiciosos, pues esos primeros principios sirven también para juzgar apropiadamente, en modo tal que ellos hacen posible que el sentido común sea, *a final de cuentas*, sensatez o buen juicio: aquella cualidad tan infrecuente en los seres humanos, como frecuente sería en ellos la concepción más o menos

²⁴⁷ McInerney, Ralph, *op. cit.*, pp. 347 y 348.

clara de ciertos principios fundamentales del sentido común. El sentido común es, en principio, una *estructura mental* que admite muchas particularizaciones culturales –diríamos ahora–, pero que jamás extravía su carácter inherente a la especie humana como tal –*sentido común “común”*, se pudiera decir glosando a Thomas Reid–, y es, en última instancia, *sensatez*, buen sentido o buen juicio.²⁴⁸

El hecho de que el sentido común “común” sea un conjunto de creencias sobre lo evidente, los convierte en *fundamentos*, esto es, primeros principios o *principios fundamentales* o, sobre los que debe *fundamentarse* cualquier juicio para ser sensato intelectual o práctico.

Yendo de lo general a lo particular, de lo natural a lo cultural y en orden inverso al de exposición del propio Reid, abordaremos en primer lugar las características de esa habilidad de enjuiciar, y posteriormente las características de todo juicio sensato, dado que el sentido común “común” es el fundamento del sentido común “sensato”.

E) El sentido común como característica universal o “común”

1. La axiomática racionalista

Los primeros filósofos modernos, los fundadores del racionalismo, provenían en su mayor parte, del ámbito científico, específicamente, de las *matemáticas*. Descartes fue un gran matemático; Spinoza estuvo también

²⁴⁸ Hernández Prado, José. “Thomas Reid como adherente crítico del aristotelismo”, en Zagal, H. y Fonseca, A., (eds.), *Aristóteles y Aristotélicos*, México, Publicaciones Cruz O. y Universidad Panamericana, 2002. pp. 82 y 83.

muy interesado en el tema; Leibniz desarrolló –incluso antes que Newton– el cálculo diferencial e integral.

Las matemáticas se comprendieron desde su infalibilidad: una verdad matemática es una verdad absoluta. No hay otro tipo de pensamiento más certero que el matemático. Esto es así porque, a ser una ciencia formal, en el fondo, las matemáticas son un desarrollo de los principios lógicos *de no contradicción*: (una proposición y su negación no pueden ser ambas verdaderas al mismo tiempo y en el mismo sentido); *del tercero excluido* (la disyunción de una proposición y de su negación es siempre verdadera); y *de identidad* (toda entidad es idéntica a sí misma).

Las conclusiones matemáticas se pueden obtener absoluta independencia de ninguna experiencia previa. Por dicho motivo, el racionalismo proclama que el pensamiento actúa e impera siguiendo sus propias leyes. Y las leyes matemáticas tienen su base en *axiomas*.

Un axioma (la palabra proviene del griego ἀξίωμα, que significa ‘*lo que parece justo*’), debe entenderse de la manera que propone el diccionario de la lengua de la Real Academia Española: “*Proposición tan clara y evidente que se admite sin demostración*”; o como “*Cada uno de los principios fundamentales e indemostrables sobre los que se construye una teoría*”.²⁴⁹ De este modo fue como los entendió Descartes, llamándolos “*verdades innatas*” o “*primeros principios*”:

Descartes habla de descubrir los primeros principios o primeras causas de todas las cosas que son o que pueden ser en el mundo, sin

²⁴⁹ Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, *op. cit.*, p. 259.

“derivarlas de ninguna otra fuente que de ciertos gérmenes de verdad que existen naturalmente en nuestras almas”. En otro lugar manifiesta que “pondremos aparte, sin dificultad, todos los prejuicios de los sentidos y confiaremos en nuestro solo entendimiento para reflexionar cuidadosamente sobre las ideas implantadas en éste por la naturaleza.²⁵⁰

El racionalismo tenía, pues, una impronta científica que se traducía en una confianza absoluta en las facultades intelectuales, que podían incluso llegar a tener efectos creativos:

La obra capital de Spinoza se titula *Ethica more geométrico demonstrata* (Ética demostrada de modo geométrico), y se propone exponer la verdad acerca de la realidad y del hombre de una manera cuasi-matemática, comenzando por definiciones y axiomas, y procediendo, mediante la demostración ordenada de sucesivas proposiciones, a la construcción de un sistema de conclusiones, cuya verdad es conocida con certeza. Leibniz concibió la idea de un lenguaje simbólico universal y de un cálculo o método lógico universal, *por medio del cual podríamos no solamente sistematizar todo el saber existente, sino también deducir verdades hasta entonces desconocidas*. Y, si se dice que los principios fundamentales son virtualmente innatos, el sistema completo de verdades deducibles puede ser considerado como el autodespliegue de la razón misma.²⁵¹

El hecho de que Reid estructure su pensamiento en torno al sentido común, se puede entender como una axiomática en los ámbitos

²⁵⁰ Copleston, Frederick, *op. cit.*, p. 83.

²⁵¹ Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía IV: De Descartes a Leibniz*, 5ª ed., Barcelona –Caracas–México, Ariel, 1982, p. 27.

epistemológico y el moral, y es una prueba de que nuestro autor es completamente moderno; aunque su veta medieval –y el desarrollo de sus propias reflexiones– son la causa de que les conceda a dichos axiomas un estatus lógico y ontológico particular, diferente al de los racionalistas.

2. Existencia de los juicios del sentido común

Siguiendo el método de la inducción (*describir* lo observado), Reid señala que *todos* los seres humanos tenemos *un cúmulo de creencias compartidas*. Forguson comenta este particular de la siguiente manera:

Cada uno de nosotros tiene, e implícitamente presupone que toda persona con quien nosotros interactuamos también tiene, una red de creencias interconectadas acerca del mundo y sobre nuestra relación con él, creencias que son guías y son expresadas en nuestro comportamiento, y a las cuales apelamos para justificar nuestros reclamos fácticos ordinarios y en explicar nuestras propias y ajenas acciones.²⁵²

Hablando en términos generales (no refiriéndose concretamente al pensamiento de Thomas Reid), Livi define al sentido común “común” de la siguiente manera:

(...) aquello que todos espontáneamente saben y piensan respecto a lo que todos poseen en común como personas humanas: tanto en el ámbito de la situación ontológica (de su ser-en-el-mundo), como en la esfera de los imperativos éticos y de los valores (deber-ser, deber-obrar, deber-elegir); y, también, lo que todos «sienten» como

²⁵² Forguson, Lynd, *Common Sense*, London and New York, Routledge, 1989, p. 3.

verdadero, bueno o justo, aun cuando no lo adviertan formalmente o, si lo advierten, no sean capaces de justificarlo racionalmente (ésta sería función de la ciencia) o incluso se vean inducidos a negarlo a veces cuando vuelven sobre esos contenidos mediante la reflexión y el análisis.²⁵³

Así, al ‘sentido común’, el ‘equipamiento de fábrica’ o facultad innata de que la naturaleza humana goza independientemente de la cultura o época a que pertenezca el individuo, siempre que ésta esté en pleno uso de sus facultades, es entendido por los intérpretes de Thomas Reid como *sentido común “universal”* o *sentido común “común”*.

3. Características de los juicios de sentido común

Los juicios de sentido común son las creencias compartidas intersubjetivamente,²⁵⁴ y participan de las características que a continuación se detallarán. Las mismas particularidades se pueden aplicar, *mutatis mutandis*, respecto al sentido moral, como más adelante veremos:

a) Pueden ser llamados Primeros Principios

Los juicios del sentido común son los cimientos sobre los cuales se elevará todo el operar de la mente; esto es, todo juicio deberá estar conforme con ellos para ser verdad. Por esta razón son llamados *primeros principios*.

²⁵³ Livi, *Historia Crítica del Sentido Común. op. cit.*, p. 51.

²⁵⁴ Aquí se puede notar el pragmatismo de Reid: lo evidente son las creencias compartidas *intersubjetivamente*. Cfr. Carnicer i Sospedra, David. “Sentit comú com a criteri de certesa”. *Quaderns de Filosofia i Ciència*, Valencia, v. 19, 1991, p. 51.

Las proposiciones del último tipo, cuando son usadas en cuestiones de ciencia, han sido comúnmente llamadas *axiomas*, y en cualquier [otra] ocasión en que son usadas, han sido llamadas *primeros principios*, *principios del sentido común* o *verdades autoevidentes*. Cicerón las llama *Naturae judicia, judicia communibus hominum sensibus infixia*, Lord Shaftesbury las nombra con las palabras, *conocimiento natural*, *razón fundamental* y *sentido común*.²⁵⁵

En su papel de primeros principios, son el fundamento de todo conocimiento:

Sostengo que es cierto, e incluso demostrable, que todo nuestro conocimiento, adquirido por razonamientos, debe ser construido sobre primeros principios.²⁵⁶

Lehrer insiste sobre este particular:

Los juicios del sentido común, así como su evidencia son el resultado de primeros principios innatos de la mente y constituyen la base de las investigaciones científicas y la vida práctica.²⁵⁷

²⁵⁵ *Propositions of the last kind, when they are used in matters of science, have commonly been called axioms; and on whatever occasion they are used, are called first principles, principles of common sense, self-evident truths. CICERO calls them Naturae judicia, judicia communibus hominum sensibus infixia. Lord SHAFTESBURY expresses them by the words, natural knowledge, fundamental reason, and common sense. (Int. Powers, pp. 452 y 453). (Cursivas según el original).*

²⁵⁶ *I hold it to be certain, and even demonstrable, That all knowledge got by reasoning must be built upon first principles. (Int. Powers, p. 454).*

²⁵⁷ Lehrer, *op. cit.*, p. 144.

b) *Son originales*

Estas creencias no son producto *cultural* sino *natural*, es decir, son innatos u *originales*; por lo que se les puede llamar *creencias primarias*, *primeras creencias*, o *primeros principios*, o bases de todo conocimiento que damos por supuestos al formular cualquier razonamiento, tanto científico como práctico, particularmente, el moral.

c) *Son intuitivos*

Como se ha expuesto, estos primeros principios son *juicios* (atribución de una cosa a otra). Pero, a diferencia de los juicios que analizamos en la sección anterior, en los que estaba la razón como tribunal, los juicios del sentido común, por ser innatos, suceden sin necesidad de haber pasado por un *razonamiento*, es decir, son *intuitivos*. Esta característica es fundamental para comprender el pensamiento de Reid, y es la que lo separa de las corrientes racionalistas. Recordemos que, para el escocés, el sentido común –y, por consiguiente, el sentido moral– es una facultad de la mente que no es inferior a la razón. En todo caso, es paralela o complementaria.

d) *Son universales*

Estos *juicios de sentido común*, que, como vimos, se traducen en *primeros principios*, tienen la característica de ser comunes a *toda* persona *con pleno uso de sus facultades* (los niños muy pequeños, los psicóticos, personas con retraso mental profundo y con otros tipos de disfunción mental, quedan excluidos), independientemente de su cultura y educación. Por esta característica, el ‘sentido común’ puede ser denominado “universal” o “común”.

e) *No son objeto de prueba directa*

Las creencias universalmente compartidas o primeros principios, no pueden estar sujetos a prueba alguna pues, si se pudiera, no serían *primeros*: habría alguno al cual referirse previamente. No podemos venir más acá del último escalón y todos los escalones posteriores serán verdaderos si son consecuencia (o al menos no están en contradicción) de aquellos primeros. La prueba de ellos es que no puede haber prueba:

Existen, por tanto, principios comunes que son el fundamento de todo razonamiento y toda ciencia. Tales principios comunes rara vez admiten una prueba directa, y no la necesitan. El hombre no tiene que pensar en ellos; porque son tales que los conocen todos los hombres de entendimiento común; o tales, al menos, que los corroboran tan pronto como son propuestos y entendidos.²⁵⁸

También:

No se tienen que buscar evidencias, no ha lugar para sopesar razonamientos; la proposición no es deducida o inferida de otra; tiene la luz de la verdad en sí misma, y no tiene que pedírsela a otra.²⁵⁹

²⁵⁸ *There are, therefore, common principles which are the foundation of all reasoning and of all science. Such common principles seldom admit of direct proof, nor do they need it. Men need not to be taught them: for they are such as all men of common understanding know; or such, at least, as they give a ready assent to, as soon as they are proposed and understood.* (Int. Powers, p. 39).

²⁵⁹ *There is no searching for evidence, no weighing of arguments; the proposition is not deduced or inferred from another; it has the light of truth in itself, and has no occasion to borrow it from another.* (Int. Powers, p. 452).

Las únicas pruebas que se pueden aportar, de acuerdo con Reid, para demostrar cada primer principio son necesariamente indirectas, como aquella de la universalidad de la aparición de tales concepciones, apreciables en la estructura de todos los idiomas y su inexorabilidad en toda la humanidad.

Este argumento es importante pues, como señala el propio Reid, la verdad es una y los errores infinitos: el hecho de que exista unánime consenso entre la humanidad entera deberá ser considerado de gran autoridad, mientras no exista un prejuicio igualmente universal contra él:

El consenso de todas las épocas y naciones, entre los letrados y los vulgares, debe, al menos, tener gran autoridad, a menos que se pueda demostrar que un prejuicio tan universal como es ese consentimiento, que pueda ser su causa. La verdad es una, pero el error es infinito".²⁶⁰

Este, finalmente, viene a ser un argumento a favor del pragmatismo y se adelanta a las reflexiones de la filosofía del lenguaje del siglo XX en adelante.

f) *Son inevitables*

Nuestra mente está diseñada para que, al aparecer cualquier sensación, o concepción, se produzca de modo *ineludible*, un juicio.

²⁶⁰ *A consent of ages and nations, of learned and vulgar, ought, at least, to have great authority, unless we can show some prejudice as universal as that consent is, which might be the cause of it. Truth is one, but error is infinite.* (Cfr. Int. Powers, p. 44).

No está en nuestra mano juzgar según nuestro deseo. El juicio es producido necesariamente por la evidencia, real o aparente, que nos aparece en ese momento.²⁶¹

De hecho, tenemos que *forzarnos* para sobreponer un juicio a ese juicio de sentido común. Por decir: al aparecer un objeto exterior, juzgamos necesaria e inevitablemente que existe. Para concluir que no existe lo que hemos visto, el sujeto o las personas que lo rodean, tendrán que hacer un esfuerzo, aplicar la observación, un razonamiento y/o la coerción de terceros.

g) *Falibilidad en su enumeración*

Una faceta del pensamiento de nuestro autor, que llama la atención por haberse adelantado a su tiempo, es la adopción de una perspectiva que se acerca al quehacer científico contemporáneo: el falibilismo. Al contrario de Kant, que pretende agotar una lista exhaustiva de categorías mentales, como lo describe José Hernández:

Reid no se propuso, acaso como Kant cuando buscaba determinar los principios y los conceptos puros o categorías del entendimiento, deducir el número exacto y la caracterización precisa y definitiva de los primeros principios.²⁶²

²⁶¹ *It is not in our power to judge as we will. The judgment is carried along necessarily by the evidence, real or seeming, which appears to us at the time.* (Int. Powers, p. 452).

²⁶² Hernández Prado, José, "Thomas Reid", en www.philosophica.info/voces/reid/Reid.html Consultado el 11 de agosto de 2018.

En ese orden de ideas, Reid reconoce que muchas veces resulta dudoso determinar cuándo un juicio es un primer principio y cuando no lo es.

Lo que he dicho, pienso, es suficiente para distinguir primeros principios, o juicios intuitivos, de aquellos que pueden ser atribuidos al poder de la razón; y no es una objeción justa en contra de esta distinción, que pueda haber algunos juicios sobre los que podamos tener dudas sobre en qué clase deban ubicarse. Hay una distinción real entre las personas que están dentro de la casa, y aquellas que están afuera; pero puede ser dudoso acerca de a dónde pertenece quien se encuentra en el umbral.²⁶³

Esto viene a ser una forma de rechazar al escepticismo porque, según Reid, la tradición moderna, que comenzó desconfiando de los sentidos, acaba desconfiando también de la misma razón, para caer, así, en el nihilismo. El escocés, en cambio, reconoce que, aunque hay enunciados de los que se puede estar plenamente seguro de que son primeros principios, y otros de los que se puede estar absolutamente seguro que no lo son; existen otros *que están en el umbral* de ambos grupos, por lo que no se puede decidir con total seguridad a cuál pertenecen.

²⁶³ *What has been said, I think, is sufficient to distinguish first principles, or intuitive judgments, from those which may be ascribed to the power of reasoning; nor is it a just objection against this distinction, that there may be some judgments concerning which we may be dubious to which class they ought to be referred. There is a real distinction between the persons within the house, and those that are without; yet it may be dubious to which the man belongs that stands upon the threshold. (Int. Powers, p. 453).*

Reid considera que son los prejuicios los que pueden desviar esta decisión. Este el comentario de James G. Hanink al respecto:

(...) Él no piensa que todos los primeros principios son inmediatamente o universalmente auto-evidentes. Los primeros principios no necesitan ser auto-evidentes en un sentido “fuerte”. En algunos casos, de hecho, podemos dudar de si realmente una proposición es un primer principio (...). Los prejuicios, y nada más, pueden fácilmente oscurecer una proposición auto-evidente.²⁶⁴

Ahora bien, no es lícito tachar a Reid de relativista, pues los únicos principios que declara provisionales e incompletos son *los principios de las verdades contingentes*,

De ninguna manera afirmo que los que he mencionado son todos los primeros principios de los cuales podemos razonar al respecto de las verdades contingentes. Tales enumeraciones, incluso cuando son hechas después de mucha reflexión, son rara vez perfectas.²⁶⁵

No es el caso de los principios de las *verdades necesarias*, entre las cuales se encuentran las metafísicas.

²⁶⁴ Hanink, James G., “Thomas Reid and Common-Sense Foundationalism”, *The New Scholasticism*, Washington, 1986, v. 60, n. 1, p. 94.

²⁶⁵ *I do not affirm, that those I have mentioned are all the first principles from which we may reason concerning contingent truths. Such enumerations, even when made after much reflection, are seldom perfect.* (Int. Powers, p. 490).

3. Cómo operan

Como se explicó en páginas anteriores, para evitar la posible paradoja que implica el hecho de que para formar cualquier juicio se necesitan concepciones, pero ninguna concepción se puede generar sin un juicio, Reid explica que las concepciones necesarias para formar un juicio carecen de claridad y distinción, mientras que las concepciones producto del juicio son claras y distintas por lo que *tiene que haber habido un juicio anterior que produjera esas concepciones oscuras e indistintas*.

Ese primer juicio no necesitó de otro para formarse pues, sostener esto demandaría una serie infinita de juicios, lo cual no explicaría nada.²⁶⁶ Este dilema lógico se resuelve, con la postulación de la existencia de dos clases de juicios: los *simples*, basados en la experiencia, y los *originales*, que constituyen ese sentido común “universal” o “común”. Reid establece esta distinción en el siguiente texto:

Una de las más importantes distinciones de nuestros juicios es, que algunos de ellos son intuitivos, y otros basados en argumentaciones.²⁶⁷

En esta distinción radica parte del genio del filósofo escocés. Los juicios intuitivos o naturales son los *juicios del sentido común*, producto de nuestra facultad innata, que cuentan con todas las características expuestas; y aquellos que son propiamente racionales, y se encuentran basados en los anteriores, son llamados *juicios simples*.

²⁶⁶ Cfr. Int. Powers, p. 569.

²⁶⁷ *One of the most important distinctions of our judgments is, that some of them are intuitive, others grounded on argument.* (Int. Powers, p. 452).

Tales juicios originales y naturales son, por lo tanto, el amueblado que la naturaleza ha dado al entendimiento humano. Son la inspiración del Todopoderoso, no menos que nuestras nociones o simples aprehensiones. Sirven para dirigirnos en los asuntos comunes de la vida, donde nuestra facultad de razonamiento nos dejaría en la oscuridad. Son parte de nuestra naturaleza; y todos los descubrimientos de nuestra razón se basan en ellos. Constituyen lo que se llama el sentido común de la humanidad.²⁶⁸

Más adelante se expondrá la lista y las características de primeros principios contenidos en la *Inquiry* y en los *Essays*, pero ahora adelantaremos la mención de dos con ocasión de ejemplo: la creencia en que *existe un mundo objetivo* y la de que *todo objeto que tenga ciertos rasgos, debe haber tenido una causa inteligente*. Una persona percibe por primera vez una cosa e, ineludiblemente elabora juicios naturales, resultado de la respuesta de los poderes originales a toda percepción, del tipo “esta cosa existe” y “esta cosa tiene indicios de ser el producto de alguna causa inteligente”. Las concepciones que resultan de aquellos juicios serán oscuras e indistintas; pero serán la materia prima necesaria para formular los juicios que tendrán por producto concepciones claras y distintas del tipo “coche”, “marca” o ‘Ford’, con las que se podrán elaborar juicios como “este

²⁶⁸ *Such original and natural judgments are, therefore, a part of that furniture which Nature hath given to the human understanding. They are the inspiration of the Almighty, no less than our notions or simple apprehensions. They serve to direct us in the common affairs of life, where our reasoning faculty would leave us in the dark. They are a part of our constitution; and all the discoveries of our reason are grounded upon them. They make up what is called the common sense of mankind.* (Int. Powers p. 456).

coche –que existe- es de marca Ford y fue producido por alguna causa inteligente”.

4. Lista de los primeros principios

Thomas Reid considera que, dado que el número de creencias primarias o primeros principios que la humanidad tiene en común es finito y escaso, es posible formular una lista de ellos. Para ello, expuso algunos de esos primeros principios en la *Inquiry*, pero no formuló una lista completa, pues ese libro está destinado mayormente a analizar las funciones de cada uno de los sentidos. En dicha obra, se limita a *demostrar* su existencia, como aparece en el siguiente fragmento:

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 en grado no menor al de nuestras nociones o captaciones simples, y sirven para que nos conduzcamos en los asuntos comunes de la vida, donde nuestra razón nos hubiera dejado a oscuras. Son una parte 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 principios es lo que llamamos *absurdo*. La fuerza de estos 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 la del hombre que 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 que la padece en sus momentos especulativos y solitarios, si bien cuando retorna a la sociedad, entonces el Sentido Común recupera su autoridad en él. La explicación y enumeración claras de los principios del sentido común es uno de los principales *desiderata* de la lógica. Aquí tan sólo hemos considerado los que aparecen en el examen de nuestros cinco sentidos.²⁶⁹

En el libro *Essays on the Intellectual Powers of Man*, que se refiere al plano epistemológico, se enumeran dos listas de primeros principios, o conjunto de verdades comunes a toda persona, según el tipo de verdad que fundamenten cada uno. Una corresponde a los *principios contingentes*, los cuales fundamentan verdades que *podrían no ser así*; la otra se refiere a los *principios necesarios*, que fundan verdades que *no pueden ser de otra manera*.

5. Principios que fundamentan verdades contingentes

Principio 1: Toda la humanidad cree en la existencia de los estados de su propia conciencia:

Primero, en consecuencia, sostengo como primer principio que *los estados mentales de los que soy consciente existen (...)* Éste, creo, ha sido el único principio del sentido común que nunca ha sido directamente puesto en duda.²⁷⁰

²⁶⁹ Reid, Thomas, *op. cit.*, pp. 119 y 120.

²⁷⁰ First, then, I hold, as a first principle, the existence of everything of which I am conscious (...) This, I think, is the only principle of common sense that has never

Principio 2: Este es el principio de la identidad de mis pensamientos en el yo.

Otro primer principio, según considero es: *Que los pensamientos de los cuales soy consciente son los pensamientos de un ser al cual llamo MI MISMO, mi MENTE, mi PERSONA.*²⁷¹

Esto es, *la conciencia que uno experimenta pertenece a la persona que uno es.* Es imposible probar esto, pero su negación es absurda. Contra la negación de la identidad personal que hace Hume,²⁷² Reid indica que si las operaciones “pueden atribuirse a una sucesión de ideas e impresiones,

directly been called in question. (Int. Powers., p. 470). En el pie de página, Hamilton señala que es imposible ponerlo en duda, puesto que al dudar se es consciente de que se duda, por lo que la duda sería contradictoria consigo misma.

²⁷¹ *Another first principle, I think, is -That the thoughts of which I am conscious, are the thoughts of a being which I call MYSELF, my MIND, my PERSON.* (Int. Powers, p., 472).

²⁷² Como se ha visto, David Hume redujo el conocimiento de la sustancia a la aprehensión de una colección (*bundle*) de impresiones: *“Me puedo aventurar a afirmar (...) que no son otra cosa sino un montón o colección de diferentes percepciones, que se suceden una a otra rápidamente, y están en perpetuo flujo y movimiento”* Cfr. Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge, M. A. (eds.), London, Oxford University Press, 1960, pp. 251-263.

Es interesante comentar que la doctora Alison Gopnik, profesora de psicología en la Universidad de California en Berkeley, afirma que hay elementos para concluir que la formación intelectual de David Hume estuvo influenciada por el pensamiento budista. Entre 1735 y 1737, Hume vivió en La Flèche, al sureste de París, periodo durante el cual acabó de redactar su *Tratado de la naturaleza humana*. El filósofo vivió cerca del colegio jesuita *Royal Collège Henri IV* (en el que estudió Descartes). Según la mencionada profesora, es muy probable que en ese colegio Hume haya conocido a Ippolito Desideri, un jesuita italiano que fue misionero en India y Nepal, y estudió por muchos años el budismo. La profesora Gopnik concluye que algunas nociones de la filosofía humeana, como por ejemplo, la negación de la sustancia –doctrina sintetizada en el párrafo anterior– son herencia directa del pensamiento oriental.

en consistencia con el sentido común, me gustaría saber dónde está lo absurdo".²⁷³

Principio 3: Este principio, cuestionado hoy en día, afirma la veracidad de la memoria.

Otro primer principio creo que es: *Que realmente existieron las cosas que recordamos de modo distinto.*²⁷⁴

Reid opina que este principio es universal y exige nuestro asentimiento por su propia autoridad.²⁷⁵

Principio 4: Según este principio, que está ligado con los dos anteriores, nuestra existencia personal se remonta hasta, al menos, nuestro recuerdo más antiguo.

Otro primer principio es: *Nuestra identidad personal y existencia continua, desde nuestro recuerdo más antiguo (...)* Cada cosa que recordamos tiene tal relación con nosotros mismos que implica necesariamente nuestra existencia durante el tiempo recordado".²⁷⁶

²⁷³ *If these things can be ascribed to a succession of ideas and impressions, in a consistency with common sense, I should be very glad to know what is nonsense.* (Int. Powers, p. 474).

²⁷⁴ *Another first principle I take to be* –That those things did really happen which I distinctly remember. (Int. Powers, p. 474).

²⁷⁵ Cfr. Int. Powers, p. 474.

²⁷⁶ *Another first principle is, our own personal identity and continued existence, as far back as we remember anything distinctly ... Everything we remember has such a relation to ourselves as to imply necessarily our existence at the time remembered* (Int. Powers, p. 476).

Principio 5: Este principio es quizá el punto de partida de toda la especulación del sentido común: Lo que uno percibe de manera distinta, existe objetivamente y es lo que uno ha percibido que es.

Otro primer principio es, *Que las cosas que percibimos de modo distinto por nuestros sentidos existen realmente y son lo que percibimos que son.*²⁷⁷

Este principio afirma, además de la existencia independiente del mundo externo, que los objetos conocidos tienen las cualidades sensibles objetivas que proporcionan a los sentidos. Lo anterior sitúa al filósofo escocés a ciento ochenta grados de las reflexiones Berkeley, por implicar que las cualidades de los objetos *existen de modo independiente a nuestra percepción.*

Principio 6: Es el principio de la *libertad.*

Otro primer principio, creo, es que *nosotros tenemos cierto grado de dominio sobre nuestras acciones e inclinaciones de nuestra voluntad.*²⁷⁸

En la negación de este principio está la negación de la responsabilidad moral. La convicción de la libertad está enraizada en toda conducta humana y es tan fuerte como la convicción de la existencia del mundo.

²⁷⁷ ... *those things do really exist which we distinctly perceive by our senses, and are what we perceive them to be* (Int. Powers, p. 476).

²⁷⁸ ... *That we have some degree of power over our actions, and the determinations of our will* (Int. Powers, p. 478).

Es importante hacer notar que Reid no habla de una libertad *absoluta*. La limitación se advierte en el modo de redacción: “...*cierto grado* de dominio...”.

Principio 7: Según este principio, no es lícito dudar todas las veces de los productos de los sentidos y la mente.

Otro primer principio es –que *las facultades naturales, por las cuales distinguimos la verdad del error no son falaces*.²⁷⁹

No es posible “probar” esto, pues la prueba podría ser también errónea: exigir una prueba de este principio supone que quien lo hace confía en que esa prueba no lo va a engañar, es decir confía en que haya alguna capacidad que no lo engañe. Perder esta confianza es similar a caer en una aporía lógica tal como “un hombre de Creta dice que ‘*todos los hombres de Creta dicen mentiras*’. ¿Lo que dijo este hombre es verdad o es mentira?”.

Descartes, según el comentario de Reid, cometió la torpeza de dudar de este principio y tuvo la necesidad de cimentar la confiabilidad y veracidad de la demostración de la existencia del mundo exterior, en un *dios no engañador*: esta conclusión es una petición de principio, pues, si el que es no-engañador es un *dios* ¿por qué no nos habría de engañar también haciéndonos creer que es veraz? El argumento del dios no engañador es sumamente débil.²⁸⁰

²⁷⁹ Another first principle is –*That the natural faculties, by which we distinguish truth from error, are not fallacious*. (Int. Powers, p. 480).

²⁸⁰ Int. Powers, p. 481.

Principio 8: Que existen personas distintas a uno mismo y que son inteligentes. Esta convicción nace aun antes de alcanzar la razón como, por ejemplo, en los niños.

Otro primer principio relacionado con la existencia, es: Que hay vida e inteligencia en las personas con quienes conversamos.

Tan pronto como los niños son capaces de formular una pregunta, tan pronto como les son mostrados signos de amor, de rencor o de alguna otra afectividad, ellos deben convencerse de que aquellos quienes tienen estas conductas son seres inteligentes.²⁸¹

Es notable cómo este criterio pragmático (por pruebas sensibles) de la inteligencia de otros seres, guarda paralelismo con lo que, siglos más tarde, sostendría el matemático británico Alan Turing como criterio de demostración de la inteligencia de los ordenadores.

Principio 9: Este principio es una muestra de que, durante miles de años, nos hemos preparado para distinguir los *estados mentales* de los otros (personas u otros animales) por sus expresiones. Ello en función de nuestra propia supervivencia.

²⁸¹ *Another first principle relating to existence, is, That there is life and intelligence in our fellow-men with whom we converse. As soon as children are capable of asking a question, or of answering a question, as soon as they shew the signs of love, or resentment, or of any another affection, they must be convinced that those with whom they have this intercourse are intelligent beings.* (Int. Powers, p. 482).

Ciertos rasgos en el semblante, las inflexiones en el tono de voz y gestos en el cuerpo pueden indicar o ser signo de los estados mentales.²⁸²

Esta es una verdad previa al razonamiento y no puede venir de la experiencia: es automático y es compartido con muchos animales.

Principio 10: Se trata del valor epistemológico a los testimonios de las otras personas:

...debemos cierta consideración al testimonio de los hombres en materias de hecho, e inclusive también a la autoridad humana en materias de opinión.²⁸³

Los niños tienen que darle valor necesariamente a lo que les ordena la autoridad (sus padres) pues si no, perecerían. Los adultos deben calibrar el grado de confiabilidad que tiene cada cosa que escucha.²⁸⁴

Principio 11: Este es el principio dominante en la sociología y economía: *muchos eventos dependientes de la voluntad humana son predecibles en mayor o menor grado.*

²⁸² Certain features of the countenance, sounds of the voice, and gestures of the body indicate certain thoughts of the mind. (Int. Powers, p. 484).

²⁸³ ...there is a certain regard due to human testimony in matters of fact, and even to human authority in matters of opinion. (Int. Powers, p. 487).

²⁸⁴ Cfr. Int. Powers, pp. 487 y 488.

*Que hay muchos eventos que dependientes de la voluntad humana, con la probabilidad, evidente de por sí y en mayor o menor grado, de que se constituyan de algún modo, dependiendo de las circunstancias.*²⁸⁵

De no existir este principio, la vida social sería imposible, por ello los individuos con locura, o de los que no podemos *predecir* un comportamiento futuro desagradable, son aislados. Este razonamiento tampoco es demostrable, sólo indica un grado de probabilidad.

Principio 12: Este es uno de los principios sobre los cuales descansa la ciencia moderna y la inducción, pues se refiere a la predictibilidad de los sucesos naturales:

El último principio de verdades contingentes que menciono es: *Lo que ocurra en los fenómenos naturales será probablemente semejante a cuanto ha sucedido con anterioridad en circunstancias similares.*²⁸⁶

Este principio es retomado de los que señaló Newton en su momento. Por carecer de explicación racional, Hume descalificó a la ciencia moderna,²⁸⁷ sin percatarse de que, más que irracional, este principio es *arracional*: escapa a nuestra razón, es un principio natural e innato, pero no por eso es absurdo y no deja de ser verdadero.

²⁸⁵ *There are many events depending upon the will of man, in which there is a self-evident probability, greater or less, according to the circumstances.* (Int. Powers, p. 488).

²⁸⁶ *...The last principle of contingent truths I mention is, in the phænomena of nature, what is to be, will probably be like to what has been in similar circumstances.* (Int. Powers., p. 489).

²⁸⁷ Cfr. Int. Powers, 489 y 490. También véase Hume. David, *A Treatise of Human Nature.*, *op. cit.*, pp. 88 y 89.

6. Principios que fundamentan verdades necesarias

Reid no formula propiamente una lista de los primeros principios que fundamentan verdades necesarias, pues considera que han sido aceptados unánimemente, puesto que son bases científicas. Se limita a dividirlos en diversas ramas, según la ciencia a la que pertenecen: la gramática, la lógica, la matemática, la estética, la moral y la metafísica, y propone ejemplos de los principios que serían fundamentales de cada ciencia.²⁸⁸ Sin embargo, el escocés hace hincapié, como lo haremos nosotros, en tres principios a los que denomina “metafísicos”.

Principio metafísico necesario 1: Este es el principio de la existencia de sustancia y de la mente.

El primero es: *Que las cualidades que percibimos por nuestros sentidos deben tener algún sujeto, al que llamamos cuerpo, y que los pensamientos de que somos conscientes deben tener un sujeto al que llamamos mente.*²⁸⁹

Por lo que se refiere a la sustancia, nuestro autor está de acuerdo con los demás empiristas en que la sustancia no es sensible, ni es copia de ninguna impresión. Sin embargo, difiere de la opinión de Locke (al decir que es incognoscible pero lógicamente necesaria) y, sobre todo, de las posturas de

²⁸⁸ Cfr. Lehrer, *op. cit.*, p. 134.

²⁸⁹ *The first is, That the qualities which we perceive by our senses must have a subject, which we call body, and that the thoughts we are conscious of must have a subject, which we call mind.* (Int. Powers, p. 495). Aquí Reid distingue entre sustancia y accidentes, sostenidos por ella. Este principio se ve comprobado indirectamente porque, según Reid indica, la división entre sujeto y predicado está en todos los idiomas y que, por ende, es de aceptación universal.

Berkeley y Hume que de plano niegan su existencia. Reid declara, en cambio, que la sustancia (como estructura del objeto) existe y es cognoscible, pero a lo último se llega poco a poco, y tras repetidas observaciones.

Principio metafísico necesario 2: En este principio se dirige especialmente contra Hume, pues declara a la causalidad como creencia de sentido común.

El segundo principio metafísico que menciono es *-Todo lo que comienza a existir requiere de una causa que lo produzca.*²⁹⁰

Negar este principio significa el fin de toda filosofía, religión, ciencia y razonamiento que nos lleve más allá de los objetos de los sentidos y por ende el fin de todo actuar racionalmente.

David Hume, llevando el empirismo al extremo, negó los tres principios metafísicos que sostiene Reid por no ser objeto de experiencia. Por lo que se refiere a la causalidad, Thomas Reid acepta el hecho de que no es objeto de sensación, pero sostiene que no debe dudarse de su existencia, porque ella no es objeto de prueba por medio de razonamiento abstracto sino que debe ser extraída inductivamente de las particularidades que caen bajo nuestra observación.²⁹¹ Aquí es clara la herencia del método de Newton.

²⁹⁰ *The second metaphysical principle I mention is -That whatever begins to exist, must have a cause which produced it. (Int. Powers, p. 497).*

²⁹¹ Cfr. Int. Powers, p. 498.

Principio metafísico necesario 3: Este principio está relacionado con el principio contingente número 9, consistente en que podemos inferir los estados mentales de otro u otros a través de sus gestos físicos externos.

El último principio metafísico que menciono, y que se opone al mismo autor [Hume], es, *Que el haber sido diseñado y ser fruto de una causa inteligente, puede ser inferido con certeza de las marcas o signos que ha dejado ella en el efecto.*²⁹²

A pesar de que Reid sabe que la inteligencia no es una propiedad que se pueda percibir sensiblemente, sostiene que podemos saber que existen agentes inteligentes en la causa, por inferencia de ciertos rasgos.

Como se anticipó,²⁹³ los Primeros Principios no admiten prueba directa, pero sí indirecta. Reid aporta dos tipos de prueba indirecta para demostrar el último. La primera es que son demasiado universales para ser fruto de un razonamiento; la segunda, es que cuando los filósofos defienden este principio, lo hacen a través del sentido común de la humanidad, alegando lo absurdo de la opinión contraria.²⁹⁴

Resumiendo, para el filósofo escocés, en una acepción, el término ‘sentido común’ significa los juicios básicos sobre lo evidente, mismos que elaboramos como resultado de facultades que traemos los humanos como

²⁹² *The last metaphysical principle I mention, which is opposed by the same author, is, That design and intelligence in the cause may be inferred, with certainty, from marks or signs of it in the effect.* (Int. Powers, p. 503).

²⁹³ Véase *supra*, p. 115.

²⁹⁴ Cfr. Int. Powers, p. 504.

«equipo de fábrica», esto es, incluidas en nuestra naturaleza, por lo tanto, comunes a toda persona.

F) El sentido común como “sensatez”

‘Buen juicio’ o ‘sensatez’²⁹⁵ es, quizá, lo primero en que pensamos cuando oímos la expresión ‘sentido común’. Como se ha dicho, Reid consideró a la sensatez como primera acepción de la expresión ‘sentido común’, como queda explícito en la definición que aparece al comienzo de la exposición sobre sentido común.

La palabra *sentido*, en el lenguaje común, parece tener un diferente significado de aquél de que escriben los filósofos; y esos diferentes significados pueden confundirse, y ocasionar perplejidad y error. [...]

Para no retroceder hasta la filosofía antigua, los modernos consideran sentido como un poder que no tiene nada que ver con el juicio.

(...) Por el contrario, en el lenguaje común, sentido siempre implica un juicio. Un hombre de buen sentido es un hombre de juicio. Buen sentido es un buen juicio. Sin sentido es lo que es evidentemente contrario a buen juicio. Sentido común es aquél grado de juicio que es común a todo hombre con quien podemos conversar y concertar relaciones.²⁹⁶

²⁹⁵ En lo sucesivo nos referiremos a ‘buen sentido’ con la palabra ‘sensatez’, lo cual es más claro en castellano.

²⁹⁶ *The word sense, in common language, seems to have different meaning from that which it has in the writings of philosophers; and those different meanings are apt to be confounded, and to occasion embarrassment and error.*

Como se anunció al principio, según Forguson, el *sentido común* tiene el rasgo de caracterizarse como una *psicología racional de los actos*, esto es, un juicio 'sensato' es también 'racional' y la 'racionalidad' de los actos tiene que ver con *conocer* las causas y los efectos: será racional realizar el acto "a", si sé que produce "b", y "b" se justamente la meta que me propongo alcanzar. Así queda más claro que esta es la "*phrónesis*" o "sabiduría práctica" para los griegos.

En la medida en que la cultura es *el conjunto de actos que realiza el hombre para procurarse bienestar personal y/o colectivo*, la sensatez aparece como insumo indispensable. Para que prosperen los actos que conforman la cultura, será necesario que sean 'racionales'. Toda la cultura necesitará actos racionales: desde el proveerse de agua y alimentos, hasta relacionarse con los demás. Un cazador debe planear 'racionalmente' las acciones que debe efectuar para atrapar a su presa; un arquitecto debe diseñar, también 'racionalmente', la distribución de los elementos del edificio que diseña; la democracia es un método 'racional' para la distribución del poder, etcétera. De esta manera podemos entender a Neil MacCormick cuando dice que:

La elegante prosa de John Rawls nos asegura que la justicia es la primera virtud de los sistemas sociales, del mismo modo que la verdad es la primera virtud de los sistemas de pensamiento. Nos permitiremos

No to go back to ancient philosophy upon this point, modern philosophers consider sense as a power that has nothing to do with judgment.

(...) On the contrary, in common language, sense always implies judgment. A man of sense is a man of judgment. Good sense is good judgment. Nonsense is what is evidently contrary to right judgment. Common sense is that degree of judgment which is common to men with whom we can converse and transact business. (Int. Powers, 424).

discutir esta opinión tanto respecto de los sistemas sociales, como de los sistemas de pensamiento. Si por «primera» virtud hemos de entender la virtud más básica, debemos concluir que tanto para los sistemas sociales que gobiernan nuestra vida práctica, como para los de pensamiento (esquemas de reflexión y de discurso especulativos) la primera virtud es la racionalidad. Sin racionalidad, puede haber praxis, pero en ella no habrá sistema; sin racionalidad quizá haya pensamiento, pero no habrá sistema en él.

Ahora bien, ¿es la racionalidad una virtud? ¿O es simplemente una característica de los seres humanos y no un objetivo que podamos aspirar a cultivar ni tampoco un *standard* para la valoración de la acción y el discurso humanos? Estas preguntas contienen su propia respuesta. Para quienes piensan que la racionalidad es algo que merece ser cultivado por ellos mismos y estimado por los demás, la racionalidad es, claro está, una virtud.²⁹⁷

Páginas antes, se había anticipado que el sentido común es también un calificativo que pueden recibir también los *juicios* que no surgen de modo innato. Es decir, cada sujeto puede perfeccionar la puesta en práctica de los juicios con un ritmo y dirección diferentes; conforme ello sucede, va adquiriendo “sensatez” o “buen sentido”. También es posible que cada pueblo o cultura encuentre soluciones distintas a los mismos problemas, por lo que el sentido común como “sensatez” o “buen sentido” no es algo *universal* sino *particular*. Tan es algo particular, que en la cita de

²⁹⁷ MacCormick, Neil, “Los límites del pensamiento jurídico”, en Betegón, Jerónimo y de Páramo, Juan, eds., *Derecho y Moral*, Barcelona: Ariel, 1986, p. 9. El subrayado es propio.

MacCormick que acabamos de transcribir se le trata como virtud, que puede o no ser cultivada.

Forguson describe detalladamente los rasgos de la psicología racional.²⁹⁸ Para empezar, la racionalidad sólo se predicará de los actos que el hombre realiza por motivos conscientes, esto es, por razones: *cuya realización u omisión está en manos del propio actor*.

Porque cuando buscamos la explicación del comportamiento de los seres inanimados, recurrimos a las leyes de la causalidad, las cuales se pueden simbolizar de un modo matemático, debido a que el comportamiento de ese tipo de entes, no es, en ningún caso, libre²⁹⁹ y, por lo tanto, la forma en que se comporta un objeto se puede generalizar a *todo* objeto que caiga en determinados supuestos, pues *no tienen la opción* de actuar de modo diferente al que la ley establece: bajo las mismas condiciones, absolutamente todas las manzanas caen al suelo.

El comportamiento de los seres vivos y sensibles, diferentes al hombre, puede ser explicado no sólo con referencia a las leyes de causalidad comunes a toda materia (los gatos también caen en caída libre), sino que también debemos de tomar en cuenta sus reacciones ante ciertos

²⁹⁸ Cfr. Forguson, *op. cit.*, pp. 4- 14. Los comentarios que se expondrán en lo sucesivo están directamente inspirados en la lectura de dicho libro.

²⁹⁹ Los modelos matemáticos usados para describir ciertos valores físicos de los objetos que se encuentran en la naturaleza pueden ser exactos o aproximados, de acuerdo con el sistema en que se encuentre. No es lo mismo el cálculo –exacto– del sistema formado por una bala de cañón y su entorno, en el cual es posible determinar con toda precisión el lugar en que caerá dicha bala, el tiempo que le va a consumir, la potencia del impacto, etcétera; que el cálculo del comportamiento de los componentes en un sistema caótico, o las magnitudes físicas de las partículas subatómicas, que en la mayoría de los casos arroja resultados probabilísticos.

estímulos, el ambiente en el que se desarrollan y sus necesidades biológicas, es decir, es necesario referirse también a los estados mentales a los que puedan estar sometidos (los gatos tienen necesidades biológicas y sus mentes actúan de acuerdo a ellas).

Pero en el caso de los humanos, no sólo debemos tomar en cuenta que estamos sometidos a las mismas exigencias a las que están sometidos los seres inanimados y los animados (también caemos en caída libre y necesitamos comer), sino que podemos explicar nuestra conducta en un esquema de *causalidad racional*, la cual significa que actuamos conforme a razones para hacer las cosas.

Para Forguson, hay dos categorías de razones que explican el comportamiento humano: *los estados desiderativos* (querer, desear, anhelar, esperar, preferir, impulsos, etc.); y *los estados epistémicos* (creencias, conocimientos, aquello que esperamos que suceda, convicciones, conjeturas hipótesis, planes, etc.).

Tomando en cuenta estos dos vectores, podemos también predecir cualquier actuación de otra persona. Cuando hacemos esto, estamos *generalizando las conductas que debieron haber sido observadas en cada caso particular de acuerdo a lo que nosotros haríamos*.

Este aspecto de la psicología racional lo expone Reid con motivo del principio contingente número 6 mencionado más arriba. Después de afirmar que “*nosotros tenemos cierto grado de dominio sobre nuestras acciones e inclinaciones de nuestra voluntad*”, escribe:

Tiene la misma evidencia el hecho de que la humanidad tiene la convicción de la existencia del mundo material, que la convicción de que tienen algún grado de poder sobre ellos mismos y sobre otros; cada uno sobre sus propias acciones, y las determinaciones de su voluntad –[esta es] una convicción tan primaria, tan general y tan entrelazada con todas las conductas humanas, que debe ser el efecto natural de nuestra constitución, y querida por el Autor de nuestro ser para guiar nuestras acciones.³⁰⁰

Esto es, pensamos *intuitivamente* no sólo que nosotros tenemos poder sobre nuestros actos, sino que también los demás lo tienen y que actuarán como nosotros lo haríamos en igualdad de circunstancias (*ceteris paribus*). Un ejemplo de ello lo pone Ferguson:

Supongamos que veo a una persona caminando por el límite de una laguna en invierno. Hay un letrero visible, que reza: ‘¡PELIGRO! ¡HIELO DELGADO!’. Yo muy probablemente asumiré, entre otras cosas, que ella está advertida que es invierno, que ha leído el letrero, de que entiende y lee en inglés, que no desea romper el hielo y caer en el agua helada; y por lo tanto me formaré la expectativa de que ella evitará aventurarse en el estanque. Si no obstante ello continúa caminando hacia el hielo, entonces probablemente pensaré que no ha notado el letrero. Si grito alertándola y responde ‘*je ne comprends pas*’, concluiré que no lee inglés; pero si me contesta ‘¿por qué no te

³⁰⁰ *It is not more evident that mankind have a conviction of the existence of material world, that that (sic) they have the conviction of some degree of power in themselves and in others; every one over his own actions, and the determinations of his will –a conviction so early, so general, and so interwoven with the whole of human conduct, that it must be the natural effect of our constitution, and intended by the Author of our being to guide our actions.* (Int. Powers, 480).

preocupas de tus propios negocios y me dejas en paz?’, entonces pensaré que es una suicida. Pero lo que se refiere a mi razonamiento acerca de la actuación que ella probablemente realice, se encuentra en cada caso dentro del marco de mi convicción de que está obrando de acuerdo a sus estados epistémicos y desiderativos, y mi capacidad de imaginarme a mí mismo en su situación como el caso de una acción racional. Le atribuyo a ella unos estados epistémicos y desiderativos que pienso que constituyen sus razones para actuar como lo está haciendo.³⁰¹

Asimismo, en otros de los principios que enumera Reid se puede encontrar el rasgo de la capacidad de explicar racionalmente la conducta de las personas que nos rodean. El principio número 9 (*las inflexiones en el tono de voz y gestos en el cuerpo pueden indicar o ser signo de los estados mentales*), y el número 11 (*muchos eventos dependientes de la voluntad humana son predecibles en mayor o menor grado*) nos indican que atribuimos estados desiderativos y epistémicos a los otros como parte de nuestra explicación de su comportamiento, y podemos actuar conforme a nuestras predicciones.³⁰²

MacCormick explica que los actos racionales pueden ser motivados por dos tipos de razones: *fin*es o *valores*. Es racional el acto del albañil de poner un ladrillo sobre otro, por la razón de que su actuar tendrá un producto, *un fin* (una casa, por ejemplo). Pero también es racional no matar al cobrador

³⁰¹ Cfr. Forgyson, *op. cit.*, p. 10.

³⁰² Cfr. *Ibidem*, p. 109.

de impuestos, no por miedo al castigo (ese sería un fin), sino porque la escala de *valores* de la persona se lo prohíbe, aunque no falten los deseos.

La exigencia más fundamental de la racionalidad en la acción es: que cada acción u omisión debe ser justificable por referencia a alguna razón para la acción. Esta exigencia puede satisfacerse de dos formas *prima facie* distintas: una acción u omisión puede entenderse o bien como correcta o buena en sí misma (en cuyo caso es *wertational* o «racional con arreglo a valores») sin tomar en cuenta ningún objetivo ulterior; o bien puede entenderse como conducente a una finalidad o consecuencia deseada (en cuyo caso es *zweckrational* o «racional con arreglo a fines»).³⁰³

El mismo autor observa que el agente puede actuar conforme a fines, pero *también* conforme a valores: hay actos que se pueden hacer para cumplir un objetivo más allá del propio acto, los que son realizados con apego a un valor:

(...) estas dos formas o aspectos de la racionalidad no están necesariamente en conflicto, dado que la misma acción puede constituir un ejemplo de realización de ambas. Puedo, en la misma acción verme a mí mismo haciendo algo que es correcto (o bueno) en sí mismo y, a la vez, haciendo algo calculado para alcanzar algún fin que me he trazado.³⁰⁴

³⁰³ MacCormick. "Los límites del pensamiento jurídico", en Betegón, Jerónimo y de Páramo, Juan, eds., *Derecho y Moral*, *op. cit.*, p. 10.

³⁰⁴ *Ibidem*, pp. 10 y 11.

Pero también puede suceder que en un acto haya conflicto entre su *fin* y el *valor* que supone:

En otras ocasiones, sin embargo, puede haber conflicto entre la racionalidad con arreglo a valores y la racionalidad con arreglo a fines, lo que sucede siempre que la condición para satisfacer un fin determinado es la realización de una acción que considero incorrecta o mala. En tal caso debo escoger entre razones para la acción, y la opción implicada en este caso es una opción entre una razón finalista y una razón valorativa. El conflicto puede presentarse también entre fines rivales que yo mismo persiga (la intención de terminar este ensayo esta noche puede estar en conflicto con la de irme a la cama temprano) o entre bases de acción correcta que compitan entre sí (la corrección de cumplir la promesa de escribir este ensayo quizá entre en competencia con la corrección de emplear una razonable cantidad de tiempo en descansar con mi familia).³⁰⁵

La racionalidad que exponen los *Essays of the Intellectual Powers of the Man*, se encuentra mayormente estructurada *con apego a fines*. En innumerables ocasiones afirma que el Autor de la Naturaleza nos ha dado tal o cual facultad (refiriéndose en especial las facultades innatas, como el sentido común) como equipamiento *para* poder subsistir en las circunstancias de este mundo o *con el objeto* de relacionarnos con los demás, etc.

A la racionalidad conforme a valores se refieren los *Essays on the Active Powers of Man*, en los ensayos dedicados a la moral. Los actos

³⁰⁵ *Idem.*

morales, por esencia, son los que están guiados por el fin en sí mismo, y no buscan otra utilidad. afirma que actuamos con apego a valores, como aparece referido en el siguiente párrafo:

Con el objetivo, luego entonces, de entender de modo distinto en qué sentido adscribimos libertad moral al hombre, será necesario entender qué influencia permitimos a las motivaciones (...) *Los seres racionales, proporcionalmente a su sabiduría y bondad, actuarán de acuerdo a los motivos que les parezcan mejores; todo ser racional que hace otra cosa, abusa de su libertad.*³⁰⁶

Así pues, podemos que decir *actuar conforme al sentido común “sensato”* no consiste únicamente en actuar *racionalmente* en los campos práctico, científico, lógico e intelectual; sino, primordialmente, en el ámbito de la ética o la moral, como se describirá en el siguiente capítulo.

G) Evaluación de la figura del pensador

1. ¿Reaccionario?

En la actualidad llamar a alguien “reaccionario” es casi lo mismo que llamarlo “anticuado”, “fanático” o “pasado de moda”. El hecho de que se haya tachado a Reid de “reaccionario” se basa en el hecho de que una buena parte de su trabajo lo dedica a refutar a las ideas de Hume y de los filósofos

³⁰⁶ *In order, therefore, to understand distinctly, in what sense we ascribe mortal liberty of man, it is necessity to understand what influence we allow to motives. (...) Rational beings, in proportion as they are wise and good, will act according to the best motives; and every rational being who does otherwise, abuses his liberty.* (Act. Powers, p. 214).

que le sirvieron de antecedente para llegar al escepticismo y nihilismo que caracteriza a este último, y que las doctrinas contra las que reacciona y los autores con los que polemiza son los más importantes representantes de la modernidad y de las “ideas nuevas”, esto es, los moderno racionalistas y empiristas que aportaron los elementos para la filosofía contra la cual se rebeló nuestro autor.

Tener en cuenta este dato nos servirá para ubicar mejor desde dónde parte y qué se proponía para exponer el origen de sus inquietudes intelectuales. Como se mencionó en la biografía, Reid comienza a escribir con motivo de la lectura del *Treatise on Human Nature* que David Hume publicó en 1739-40, durante la época de párroco de New Machar. Reid fue de los primeros en tomar conciencia plenamente de las profundas consecuencias a que conducen las propuestas de aquella obra.

2. Polémico

Contra esta concepción del mundo luchó Reid, y si “reaccionario” es alguien que “reacciona ante” o “se contrapone a” algún elemento novedoso y extraño que modifica, a su parecer nocivamente, el medio intelectual en donde vive, y lo rechaza a través de “polemizar” o “debatir” contra esas ideas, entonces debemos decir que sí, que Reid fue un reaccionario y, como todo reaccionario, polémico.

Por ello, durante muchos años, en las enciclopedias y diccionarios que tratan sistemáticamente de temas filosóficos, no es muy extraño que, en la biografía de Thomas Reid, éste aparezca como un filósofo retrógrado, resto de las rancias doctrinas pasadas y “superadas” (el realismo), que trató

de defender frente al avasallador pensamiento moderno, al cual aplicó una débil contrarreforma que lo único que hizo fue confirmarlo.

Un lugar común en los libros de aprendizaje elemental de la historia de la filosofía es el que presenta a Thomas Reid como un antagonista conservador y pintoresco de la moderna filosofía de los siglos XVII y XVIII, personificada por autores como René Descartes (1596-1650) o David Hume.³⁰⁷

El hecho de que Reid representara una resistencia a la filosofía de la época es una realidad que atestiguan todos los autores que exponen la vida y pensamiento de Reid. Pero eso no demerita su esfuerzo ni lo convierte necesariamente en algo negativo.

Asimismo, es cierto que usualmente se explica con detalle, y en primer lugar, el pensamiento de los autores modernos, o específicamente empiristas, como es el caso de Hume; y que las ideas de la Escuela de Sentido Común son sólo comentadas rápidamente, como un agregado o apéndice al final, como para conocer mejor a los pensadores expuestos desde el punto de vista de sus adversarios.

En efecto, ser un autor crítico de otros filósofos representa también vivir bajo la sombra de estos, a menos de que la crítica haga una profundísima y muy duradera mella en su tiempo y en el sucesivo, como es el caso de Kant.³⁰⁸ Como ya se había comentado, al igual que este último

³⁰⁷ Hernández Prado, José, *op. cit.* nota 40, pp. 5 y 6.

³⁰⁸ Como debería ser también el caso de Reid, pero a pesar de haber ejercido una gran influencia, muy pronto fue arrinconado en el cajón de los recuerdos incluso en aquellos países donde su pensamiento forma parte importante de su bagaje cultural.

pensador, Reid encontró uno de sus principales estímulos para sus obras en rebatir los postulados del escepticismo nihilista de David Hume. Y esta crítica implica necesariamente la censura de las bases de lo que se ataca y que se encuentran en el pensamiento de los autores anteriores.

Reid estaba preocupado por proporcionar una alternativa a la doctrina que él mismo atribuía a Descartes, Locke, Berkeley y Hume, que se puede resumir en que el objeto inmediato del pensamiento es siempre una impresión o una idea. Él se refería a esta doctrina como la “teoría de las ideas”. Hume mostró, de acuerdo a Reid, que esta doctrina conduce al escepticismo y a una filosofía absurda de la mente.³⁰⁹

Pero esta “reacción” no fue religiosamente fanática ni irreflexiva; todo lo contrario, es fruto de larga meditación y estudio, un intento bastante logrado de refutar racionalmente al escepticismo nihilista en que, según el pensador escocés, caen necesariamente un pensamiento moderno cuando es llevado a su extremo. Podría pensarse que el pensamiento de Reid es producto de una rabieta, que no es fruto de un pensamiento madurado. Para demostrar la falsedad de esta posible censura, basta con anotar que su primer y quizá más importante libro, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, mismo que fue su primera reacción al *Treatise on Human Nature* de David Hume fue escrito 24 o 25 años después.³¹⁰ Tiempo suficiente para pensar y escribir un libro para el cual se han meditado en todas sus consecuencias y no un panfleto bravucón. Y sus demás obras

Acertadamente, los esfuerzos académicos contemporáneos intentan poner a Reid en el puesto que mejor le corresponde.

³⁰⁹ Lehrer, *op. cit.*, p. 7.

³¹⁰ El *Treatise on Human Mind* fue publicado en 1739-40, mientras que el *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* fue publicado en 1764.

importantes, como ya hemos visto, son posteriores: los *Essays on the Intellectual Powers of Man* fueron publicados en 1785 (21 años después del *Inquiry* y 45-46 después del *Treatise*), y los *Essays on the Active Powers of Man* en 1788 (24 años después del *Inquiry* y 48-49 después del *Treatise*).

Finalmente, la importancia e influencia que ha ejercido Thomas Reid sobre el pensamiento posterior, bastan para confirmar que nunca fue un autor superficial; y que más bien, la crítica reidiana puede valorarse como un producto de la madurez de la época moderna, similarmente al adulto que juzga las incoherencias y extravagancias en que cayó en su época de adolescente. Pero, como una persona juiciosa, no rechaza todo lo anterior, sino que lo valora en su justa medida y reconoce que fueron los pasos que recorrió para llegar al lugar en donde se está.

Reid está, como veremos, profundamente endeudado con los filósofos de su propio sistema, tanto por haber mostrado claramente las consecuencias de la teoría de las ideas como porque en sus escritos se contienen elementos de una teoría mejor. El lector no debe, como frecuentemente hacen los lectores, pensar que Reid rechazaba totalmente el trabajo de aquellos autores o que sugirió hacerlo. Nada puede estar más lejos de la verdad. Su teoría de los signos y el lenguaje natural, el cual es su argumento principal, está inspirada en el pensamiento de Berkeley. Su énfasis en que los principios conceptuales son innatos está inspirado en Descartes. Su realismo con respecto a la percepción y su apelación al sentido común está inspirado en Locke. La afirmación de que los postulados conceptuales

innatos son necesarios es una consecuencia directa de los argumentos escépticos de Hume.³¹¹

3. Conclusión

Debemos concluir que, a pesar de haber sido un autor “reaccionario” y “polémico”, Reid es respetuoso, en lo que cabe, con el pensamiento de los autores criticados, y elaboró una crítica constructiva, sirviéndose de elementos extraídos de las propias teorías criticadas (pero utilizadas de un modo más conveniente), lo cual es fruto de una intensa y muy perspicaz cavilación.

Al parecer, la crítica de Reid a los filósofos modernos que rompieron en forma expresa con el denominado sentido común humano en materias epistemológicas, metafísicas, antropológico-filosóficas, éticas y estéticas, más que una simple reacción o una mera “resistencia al cambio”, reflejaba un primer y muy valioso esfuerzo por enjuiciar de un modo maduro los méritos y defectos de la nueva filosofía.³¹²

Reid es un filósofo que escapa a una rápida categorización. Si bien, nominalmente cabe en la definición de “reaccionario”, estamos obligados a no situarlo en los esquemas usuales de “anticuado”, “fanático” ni “pasado de moda”; y mucho menos cuando decimos que es “polémico”, lo podemos considerar como “superficial”, “apresurado” ni pensar que no aporta ninguna idea propia. Por el contrario, su pensamiento es fruto de años de sutil reflexión y pausada meditación; y como hemos visto, calladamente ha

³¹¹ Lehrer, *op. cit.*, p. 7.

³¹² Cfr. Hernández Prado, José, *op. cit.* nota 40, p. 6.

ejercido una poderosa influencia en el pensamiento pragmatista, así como en el analítico y, si le hacemos caso a Haldane, hasta en el neotomista.³¹³

El pensamiento de Reid marca la madurez del pensamiento moderno, pero como adolescente que se resiste a ser adulto, su tiempo no lo reconoció. En nuestra época apenas se está aquilatando la inmensa riqueza que nos heredó este gran autor. No obstante, debemos estar de acuerdo con el comentario de Haldane, en el sentido que Reid es, todavía, uno de los menos estudiados de entre los grandes filósofos.³¹⁴ El objetivo de este trabajo es remediar esa carencia.

H) Crítica de Etienne Gilson

Pese a que la doctrina de Reid es similar a la clásica, no se ha escapado de la crítica de algunos autores contemporáneos pertenecientes a dicha corriente. En concreto, Etienne Gilson afirma que el no haberse separado totalmente del empirismo, lo lleva a no ser auténticamente “realista”, pues *Sin especulaciones metafísicas intenta llegar a conclusiones metafísicas*:³¹⁵ si fundamenta de la verdad a través de un *método* (el sentido común), se está haciendo la pirueta de pasar de lo lógico a lo ontológico, yerro de fondo de la filosofía moderna de la que el escocés no quiso salir.³¹⁶

³¹³ Cfr. Haldane, *op. cit.*, p. 325.

³¹⁴ Cfr. *Idem*.

³¹⁵ Cfr. Gilson E. y Langan T., *Filosofía Moderna*, 3 ed. Buenos Aires, Losada, 1967, pp. 331 y ss.

³¹⁶ De ahí viene el duro juicio de Reginald Garrigou LaGrange, en el sentido de que realmente no logró eludir el escepticismo de Hume. (Cfr. Garrigou LaGrange, Reginald, *El sentido común: la filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*, Buenos Aires, Descleé, de Brouwer, 1944, p. 82).

Capítulo III. El sentido moral

The first principles of morals are not deductions.
They are self-evident; and their truth,
like that of other axioms,
is perceived without reasoning or deduction.
And moral truths that are nor self-evident,
are deduced, not from relations quite different
from them, but from the first principles of morals.

Thomas Reid³¹⁷

1. Introducción

El sentido moral es la base intelectual para el razonamiento ético y constituye el fundamento antropológico del *derecho natural* y, consiguientemente, también del positivo. De manera preliminar a la exposición de este tema, es necesario aclarar que nuestro autor entiende a la moral desde dos dimensiones, la práctica y la teórica: *Hemos dividido la Ética o Filosofía Moral en dos partes generales: una teórica y otra práctica.*³¹⁸

No obstante haber recibido ambas partes el calificativo de “ciencia”, y abordar la misma materia (el comportamiento humano), es evidente tienen profundas diferencias. A la parte teórica le corresponde el esclarecimiento de la estructura intelectual de la persona en lo que se refiere a la valoración de la bondad o la maldad de la conducta humana.

³¹⁷ Act. Powers, p. 355.

³¹⁸ *We have divided Ethicks or Moral Philosophy into two General Parts a Theoretical & a Practical.* (Act. Powers, p. xi).

El objeto propio de la Teoría de la Moral es explicar la constitución de la mente en lo que respecta a la moral, es decir, explicar las facultades activas de la mente humana.³¹⁹

La moral teórica nos habla de lo que *debemos saber* sobre el tema; la moral práctica nos indica *qué debemos hacer*. Por ello, es comprensible que Reid ubique a la parte teórica de la moral en el ámbito de la Pneumatología: *La Teoría de la Moral debe estar fundada sobre el conocimiento de la Pneumatología, o más bien, es parte de ella.*³²⁰ Esta dimensión será abordada en el presente capítulo; lo que corresponde a la ética práctica se analizará en el capítulo IV.

Si lo analizamos desde el punto de vista jurídico, el sentido moral es la cualidad mental que nos proporciona el conocimiento sobre la justicia o injusticia de una norma; mientras que la ética práctica se compone del conjunto de deberes que obligan y, correlativamente, de derechos que disfruta el ser humano, y que emanan de su dimensión social.

De acuerdo con Reid, además de los principios atingentes al conocimiento –aquellos del sentido común–, es posible encontrar principios axiomáticos en distintas disciplinas, entre las cuales destacan la gramática, la lógica, la matemática, la estética, la metafísica y, con un lugar preeminente, la moral y, por consiguiente, el derecho y la política.

³¹⁹ *The proper object of the Theory of Morals is to explain the Constitution of the human Mind so far as regards Morals, that is to explain the Moral and active Powers of the human Mind.* (EP., p. 11)

³²⁰ For the Theory of Morals must be founded upon the knowledge of Pneumatology of rather makes a part of it. (PE., p. 11).

Sin duda, Thomas Reid sería el primero en suscribir que las facultades más importantes del ser humano, aun por arriba de las intelectuales, son las morales, en cuanto regulan la relación de éste con el Creador, y son los elementos fundamentales para el diseño de una sociedad justa. Sin embargo, la producción filosófica de nuestro autor se desarrolló en su mayor parte en torno a las facultades intelectuales, lo que parece contradecir lo anterior. La incongruencia es aparente, debido a que se debe tener en cuenta el punto de partida de estas reflexiones: el combate contra el ateísmo y el escepticismo de David Hume, el cual –de acuerdo con Reid– nace de la “teoría de las ideas”, producto lógico de la epistemología idealista moderna.

El filósofo escocés dedicó un espacio considerable de sus reflexiones a la especulación teórica, por ser esa dimensión donde se ubica el origen del ateísmo y del escepticismo. No obstante, si bien es cierto lo anterior, como buen moralista que, además, es ministro de una confesión religiosa cristiana, ese conocimiento no lo declara el fin último de sus reflexiones, sino que lo pone al servicio de la *práctica de actos morales*:

En relación con la Teoría Moral, su principal utilidad, como ya hemos observado, es ser subordinada a la parte práctica de esta ciencia, y proporcionar los principios de los que razonamos respecto a nuestro deber.³²¹

Al respecto, Knud Haakonsen apunta lo siguiente:

³²¹ *With Regard to the Theory of Morals, its chief Use as we have already observed is to be subservient to the practical part of this Science, and to furnish those principles from which we reason with regard to duty.* (PE., p. 11)

(...) también sostuvo que las teorías filosóficas de la naturaleza y la función de los poderes activos de la mente humana tenían serias implicaciones morales, un punto que él estaba particularmente interesado en resaltar cuando hizo frente a lo que él consideraba estaba corrompiendo moralmente la filosofía.³²²

La construcción moral de Reid, se halla fuertemente asociada a su teoría del conocimiento, la cual, como se expuso, se estructura en un esquema de *primeros principios* autoevidentes, seguidos de un grupo de afirmaciones derivadas de los mismos.

2. Antropología de la libertad

Existen elementos que configuran la reflexión sobre la bondad o la maldad de la conducta humana que son comunes a todas las corrientes y épocas. La relación entre la responsabilidad moral y la libertad es uno de ellos. En este particular, la antropología de Reid no se separa de la noción desarrollada por la inmensa mayoría de los moralistas de todos los tiempos: la libertad es prerequisite para que un acto humano sea susceptible de ser calificado desde el punto de vista de su contenido moral.

En el capítulo IV de los *Essays on the Active Powers of Man*, Reid despliega esta doctrina, identificando al ser humano como un “agente moral”. La libertad humana es la fuente de la capacidad que tienen las personas para “causar” actos buenos o malos, lo que convierte a aquellas

³²² Haakonsen, Knud and Harris, James A., “Editors introduction”, en *Act. Powers*, *op. cit.*.

en agentes morales. Nuestro autor lo expresa poniendo un particular acento en la libertad:

Por *libertad* de un agente moral, entiendo el poder de determinarse según su propia voluntad.³²³

El pensador escocés distingue entre “libertad” –concebida en estos términos– y “necesidad”, propia de los seres inanimados y no racionales. Sólo el ser humano está llamado a ser un agente libre en la medida en que es un “agente razonable” (*a reasonable agent*), debido a que es susceptible de realizar acciones que no son dictadas por el instinto.

Sin embargo, no todos los seres humanos pueden ser considerados como agentes morales, pues la libertad moral no es poseída por cualquier persona, ni en todos los momentos de su vida (la razón puede menguarse), y ni siquiera en todos los actos que lleva a cabo conscientemente. Así, dicha libertad no se extiende a los menores de edad, ni a los actos llevados a cabo por simple instinto o por la fuerza de los hábitos.

En suma, la libertad será pieza indispensable para la teoría moral. Pero no sólo ella, sino también las facultades innatas relacionadas con la moralidad, y, además, la razón. El ser humano es libre, tiene sentido moral y posee raciocinio. De ahí nace la moralidad: de la capacidad de los agentes morales de formular juicios racionales, enraizados en principios autoevidentes, axiomáticos o del *sentido moral*.

³²³ *By the liberty of a moral agent, I understand, a power over the determinations of his own will.* (Act. Powers, p. 267).

3. El sentimentalismo escéptico

No está de más ubicar el pensamiento de Reid en el debate académico que tenía lugar en la época sobre el tema de la moral. Debemos comenzar por señalar que, en las reflexiones filosóficas de la Ilustración, el término “moral” era utilizado para un amplio espectro de temas relacionados con la estructura de la naturaleza humana. Dicha palabra se refería al aspecto no fisiológico o material de una persona, de ahí que el subtítulo del libro de David Hume *Tratado de la Naturaleza Humana*, sea “Un intento de introducir el método experimental de razonamiento en temas *morales*”.³²⁴

Es precisamente en dicha obra, el autor desarrolla una teoría moral según la cual el *sentido moral*, o conciencia, no proviene de ningún razonamiento, sino únicamente de un “sentimiento”. El argumento aportado por Hume es la ineptitud de la razón para suscitar modificaciones en la conducta humana:

La filosofía es comúnmente dividida en especulativa y práctica; y como la moral siempre ha sido incluida en la clase anterior, debido a que influye en nuestras pasiones y acciones, [por lo que] va más allá de los calmados e indolentes juicios del entendimiento [...] La moral excita las pasiones y produce o evita acciones. La razón por sí misma es completamente impotente en este respecto. Las reglas de la moralidad, por consiguiente, no son conclusiones de nuestra razón.³²⁵

³²⁴ Cfr. Hume, David, *op. cit.*

³²⁵ *Ibidem*, p. 550.

Reid fue firme opositor a esta postura, la cual ha tenido un gran impacto, y se ha transformado en el historicismo y en el relativismo moral que se proyecta hasta nuestros días.

4. El sentido moral como facultad innata

Thomas Reid emprende cautelosamente el cometido de explicar el concepto de “sentido moral”, eje central de sus reflexiones acerca estos temas:

Me esforzaré por delinear las operaciones naturales de aquel principio de la acción humana que llamamos “sentido moral”, “facultad moral” o “conciencia”. No sabemos nada acerca de nuestras facultades naturales, sino mediante sus operaciones en nuestro interior. Somos conscientes de dichas facultades en nuestras propias mentes, y observamos los signos de su actuación en las mentes de otras personas.³²⁶

Reid nunca olvida la verdadera razón del hombre y sus estructuras mentales: Dios. Al igual que la gran mayoría de los filósofos de la época, el escocés encuentra en la divinidad el último fundamento de la naturaleza:

³²⁶ *I have now endeavoured to delineate the natural operations of that principle of action in man, which we call the moral sense, the moral faculty, conscience. We know nothing of our natural faculties, but by their operations within us. Of their operations in our minds, we are conscious, and we see the signs of their operations in the minds of others.* (Act. Powers, p. 185).

El Ser Supremo, que nos dio los ojos para discernir qué puede ser útil y qué perjudicial para nuestra vida natural; además, nos ha dado esta luz interna para dirigir nuestra conducta moral.³²⁷

Reid configura el concepto de “sentido moral”, reconociendo el adeudo intelectual que –como aconteció con la noción de “sentido común” –le debe a una tradición filosófica anterior:

El nombre de *sentido moral*, aunque más frecuentemente dado a la conciencia desde los escritos de Lord Shaftesbury y del Dr. Hutcheson, no es nuevo. El *sensus recti et honesti* es una frase no poco frecuente entre los antiguos,³²⁸ ni el *sentido del deber* entre nosotros.³²⁹

Nuestro autor parte de la premisa de que existe una capacidad “original” que posee la mente humana. Pero, ¿qué objetivo o función tiene esta capacidad? De inmediato contesta nuestro autor: para juzgar el bien y el mal en la conducta humana. La denomina como “sentido moral”:

³²⁷ *The Supreme Being, who has given us eyes to discern what may be useful and what hurtful to our natural life, hath also given us this light within to direct our moral conduct.* (Act. Powers, 185)

³²⁸ Es posible observar que el “sentido moral” guarda muchas similitudes con el concepto aristotélico de “sindéresis”, o “*capacidad natural para juzgar rectamente*”. Se puede decir que el sentido moral es la versión ilustrada de una noción de antiguo cuño, y adaptada a los esquemas que nacen con la filosofía moderna.

³²⁹ *The name of moral sense, though more frequently given to conscience since Lord Shaftesbury and Dr Hutcheson wrote, is no new. The sensus recti et honesti is a phrase not unfrequent among the ancients, neither is the sense of duty among us* (cursivas del autor). (Act. Powers, p. 175).

Las operaciones de esta facultad parecen ser el juzgar en última instancia sobre lo que es correcto, lo que es incorrecto, y lo que es indiferente en la conducta de los agentes morales.³³⁰

El sentido moral tiene la función de producir juicios respecto a la moralidad de los actos

En lo sucesivo, consideraremos de qué manera aprendemos a juzgar y determinar, qué está bien de qué está mal.

La noción abstracta del bien y el mal moral no serviría para dirigir nuestra vida, si no tuviéramos el poder de aplicarla a determinadas acciones, y determinar qué es moralmente bueno y qué es moralmente malo.

Algunos filósofos, con los que estoy de acuerdo, atribuyen esto a un poder o facultad original en el hombre, que ellos llaman el *sentido moral*, la *facultad moral*, o la *conciencia*.³³¹

³³⁰ Of this faculty the operations appear to be, the judging ultimately of what is right, what is wrong, and what is indifferent in the conduct of moral agents. (Act. Powers, p. 185),

³³¹ We are next to consider, how we learn to judge and determine, that this is right, and that it is wrong.

The abstract notion of moral good and ill would be of no use to direct our life, if we had not power of applying it to particular actions, and determining what is morally good, and what is morally ill.

Some philosophers, with whom I agree, ascribe this to an original power or faculty in man, which they call the *moral sense*, the *moral faculty*, *conscience*. (Cursivas añadidas). (Act. Powers, pp. 174 y 175).

La capacidad para distinguir entre el bien y el mal en la conducta humana es, en suma, un “poder original” de la mente, reservado para las personas que han alcanzado cierto grado mínimo de madurez:

(...) me parece ser la verdad, a saber, que, por un poder original de la mente, cuando llegamos a años de comprensión y reflexión, no sólo adquirimos las nociones de lo correcto y lo incorrecto en la conducta, sino que percibimos que unas cosas son correctas y otras están equivocadas.³³²

5. El sentido moral como juicio

Para Reid, el sentido moral es una facultad que se comporta de manera análoga con los sentidos del cuerpo. Como vimos anteriormente, en este mismo capítulo (*supra*, p. 10), al describir la epistemología reidiana, los sentidos nos proporcionan juicios sobre la *naturaleza* de lo percibido:

Cuando oigo, no sólo me llega la *idea* de sonidos fuertes y suaves, agudos y graves, sino que inmediatamente percibo y juzgo que este sonido es fuerte, que ese suave, que este es más agudo que grave.

³³² (...) *seems to me to be the truth, to wit. That, by an original power of the mind, when we come to years of understanding and reflection, we not only have the notions of right and wrong in conduct, but perceive things to be right, and others to be wrong.* (Act. Powers, 175).

Dos o más sonidos sincrónicos me parecen concordantes, otros discordantes.

Estos son los juicios de los sentidos. Siempre han sido llamados y entendidos como tales por aquellos cuyas mentes no son influidas por teorías filosóficas³³³. Son el testimonio inmediato de la naturaleza por nuestros sentidos (...)³³⁴

En ese orden de ideas, el sentido moral es la causa de los juicios morales:

El sentido moral es por lo tanto, el poder de *juzgar* en lo correspondiente a la moralidad.³³⁵

Así pues, aunque la facultad innata de la mente humana de distinguir lo bueno y lo malo, por su importancia supera a muchas de las otras, opera de un modo similar a los sentidos del cuerpo, pues implica un *juicio sobre la naturaleza de las cosas*.

En su dignidad es, sin duda, muy superior a cualquier otro poder de la mente. Pero existe una analogía entre él y los sentidos externos, [esto

³³³ *Idealistas*, en el sentido que critica nuestro autor.

³³⁴ *By my ear, I not only have the idea of sounds, loud and soft, acute and grave, but I immediately perceive and judge this sound to be loud, that to be soft, this to be acute, than to be grave. Two or more synchronous sounds I perceive to be concordant, others to be discordant.*

These are the judgments of the senses. They have always been called and accounted such, by those whose minds are no tinctured by philosophical theories. They are the immediately testimony of nature by our senses (...) (Act. Powers, p. 176)

³³⁵ [...] *the moral sense therefore, is the power of judging in morals.* (Act. Powers, p. 353).

es] que, como por ellos no sólo tenemos las concepciones originales de las diversas cualidades de los cuerpos, sino los juicios originales de que este cuerpo tiene tal cualidad, o tal otra. Así, por nuestra facultad moral tenemos tanto las concepciones originales del bien y el mal en la conducta, del mérito y del demérito, y los juicios originales de que determinada conducta es correcta, que determinada otra es incorrecta; que tal actuación es valiosa, y otra, demerita que tal otra no lo es.³³⁶

El juicio formulado mediante el sentido moral, tiene el mismo grado de fiabilidad que el derivado del sentido común, por lo que no cabe la suspicacia:

El testimonio de nuestra facultad moral, como el de los sentidos externos, es el testimonio de la naturaleza, y tenemos la misma razón para confiar en ella.³³⁷

6. El razonamiento moral

La decisión sobre la moralidad de un acto particular, frecuentemente no es obvia. Para decidir sobre este asunto, es necesario formular un *razonamiento* moral:

³³⁶ *In its dignity it is, without doubt, far superior to every other power of the mind; but there is this analogy between it and the external senses, That, as by them we have not only the original conceptions of the various qualities of the bodies, but the original judgments that this body has such a quality, that such another; so by our moral faculty, we have both the original conceptions of right and wrong in conduct, of merit and demerit, and the original judgements that this conduct is right, that is wrong; that this character has worth, that demerit.* (Act. Powers, p. 176)

³³⁷ *The testimony of our moral faculty, like that of the external senses, is the testimony of nature, and we have the same reason to rely upon it.* (Act. Powers, p. 176)

Por razonamiento moral, entiendo todo aquél que se articula para probar que tal conducta es correcta, merecedora de aprobación moral, o que es incorrecta, o que es indiferente y, en sí misma, ni moralmente buena ni mala.³³⁸

Sobre el particular, Reid sostiene que, al igual que otras ciencias, la moral debe fundarse en unos primeros principios axiomáticos: indemostrables y autoevidentes, percibidos mediante una facultad original de la mente: sentido moral.

Todo razonamiento debe basarse en los primeros principios. Esto se cumple en el razonamiento moral, como en todos los otros tipos. Por lo tanto, debe haber en la moral, como en otras ciencias, principios primeros o evidentes, sobre los cuales se funde todo razonamiento moral, y sobre el cual descansa en última instancia.³³⁹

En el capítulo siguiente, se enumerarán los principios del sentido moral que propone Reid, los cuales son similares a los del sentido común. En dichos primeros principios se funda todo razonamiento moral, tanto teórico como práctico:

A partir de estos principios evidentes, pueden derivarse sintéticamente conclusiones respecto a la conducta moral de la vida; y los deberes o las virtudes particulares se pueden remontar a tales principios,

³³⁸ *By moral reasoning, I understand all reasoning that is brought to prove that such conduct is right, and deserving of moral approbation, or that it is wrong, or that it is indifferent, and, in itself, neither morally good nor ill. (Act. Powers, p. 177)*

³³⁹ *All reasoning must be grounded on first principles. This holds in moral reasoning, as in all other kinds. There must therefore be in morals, as in other sciences, first or self-evident principles, on which all moral reasoning is grounded, and on which ultimately rests. (Act. Powers, p. 177)*

analíticamente. Sin tales principios, no podemos establecer ninguna conclusión en la moral, podríamos estar construyendo un castillo en el aire, sin ningún fundamento.³⁴⁰

De dichos primeros principios, se pueden derivar conclusiones de un modo deductivo, utilizando otras facultades mentales, como lo es la razón:

[al igual que] Las verdades inmediatamente testificadas por los sentidos externos son los primeros principios de los que razonamos con respecto al mundo material, y de los cuales se deduce todo nuestro conocimiento.

Las verdades inmediatamente testificadas por nuestra facultad moral son los primeros principios de todo razonamiento moral, de los cuales debemos deducir todo nuestro conocimiento de nuestro deber.³⁴¹

El sentido moral como capacidad de formular juicios racionales, separa la moral de su vinculación con el sentimiento. Este punto representa una franca respuesta al *sentimentalismo* de su antípoda intelectual, David Hume, que ya se tuvo ocasión de comentar, páginas arriba.

³⁴⁰ *From such self-evident principles, conclusions may be drawn synthetically with regard to the moral conduct of life; and particular duties or virtues may be traced back to such principles, analytically. But, without such principles, we can no more establish any conclusion in morals, than we can build a castle in the air, without any foundation.* (Act. Powers, p. 177)

³⁴¹ *The truths immediately testified by the external senses are the first principles from which we reason, with regard to the material world, and from which all our knowledge of it is deduced.*

The truths immediately testified by our moral faculty, are the first principles of all moral reasoning, from which all our knowledge of our duty must be deduced. (Act. Powers, p. 177)

7. Objeciones al concepto de sentido moral

La facultad humana para valorar la bondad o maldad de una conducta ha sido puesta en objeción desde diversos ángulos. A muchas personas no les resulta tan evidente que el ser humano tenga realmente dicha capacidad. En el numeral 3 se analizó una: el sentimentalismo moral. Sin embargo, a partir del siglo XIX, no han dejado de formularse otras objeciones a la interpretación clásica de las facultades morales humanas.

Un estudio –incluso sintético– de esas objeciones sobrepasa los propósitos de esta tesis; y por la misma razón sólo se mencionarán algunas doctrinas. Todas ellas coinciden en un punto común: se pone en duda, o de plano se niega, que el ser humano tenga una capacidad objetiva y universal para la moral. Es decir, todas ellas son *relativistas*. El relativismo implica un agnosticismo sobre el conocimiento sobre la bondad o maldad en las conductas; el cual, llevado a un extremo, se convierte en *nihilismo*.

El sentimentalismo moral es una forma de relativismo. Adicionalmente, aquí mencionaremos al *historicismo*, según el cual, todos los asuntos humanos deben comprenderse según su contexto histórico. Muy en boga en nuestros días, el historicismo pone en cuestión el objetivismo universalista en la moral y en el derecho. El más prominente, a la vez que fundador del historicismo, fue Guillermo Dilthey quien expresó esta idea de la manera siguiente:

Lo mismo la religión que la filosofía [con su componente ético] buscan solidez, fuerza actuante, señorío, validez universal. Pero la humanidad no ha avanzado ni un paso por este camino. La lucha de las

concepciones del mundo entre sí no ha llegado a una decisión en ningún punto importante.³⁴²

El común denominador de todas las escuelas relativistas consiste precisamente en que las valoraciones que hace el ser humano a las conductas, no es universal, sino que depende de un gran número de circunstancias. Los defensores de esta doctrina están dispuestos a hablar de *“mi verdad, que puede ser distinta a tu verdad”*.

Un rechazo explícito a la conciencia moral universal lo podemos encontrar en prácticamente todas las expresiones de iuspositivismo. Para esta corriente, es fundamental divorciar la norma de cualquier tipo de valoración moral. De la norma, únicamente se puede decir que es vigente o que no es vigente.

David Hume fue el primero en denunciar la falacia naturalista (que consiste en derivar normas morales o jurídicas a partir de la descripción de “la naturaleza”). Esa crítica alimentó el relativismo moral que permea el fenómeno cultural del iuspositivismo, como lo expresa el profesor Javier Esquivel:

No es extraño que la doctrina del relativismo axiológico y, más concretamente, moral sea el núcleo del positivismo jurídico. La pretensión de que la ciencia o teoría jurídica no incluya evaluaciones morales acerca del derecho tiene su apoyo más fuerte en la doctrina relativista. No en balde señala Hart como una tesis característica del positivismo jurídico que ‘los juicios morales, a diferencia de los juicios

³⁴² Dilthey, Wilhelm, *Teoría de la concepción del mundo*, Ímaz, Eugenio (ed.), México, Fondo de Cultura Económica, 1945, p. 119

de hecho, no puedan ser establecidos mediante argumento, evidencia o prueba racionales' (...)³⁴³

Como podemos ver, la modernidad fue impulsada por el ansia de cercenar, marginar y desestimar la moral. Esto se expresa en un modo difícil de superar por el Realismo Escandinavo, en el siglo XX, el cual arremetió contra todo lo que tuviera un tinte valorativo en el derecho.

(...) nos dice que Hagerstrom, (...) sobre la verdad de las ideas morales, ya había llegado a la conclusión de que no puede haber ciencia de los deberes ni ciencia del "deber ser". En consecuencia, reduce la filosofía jurídica a sociología del derecho. Su trabajo principal estaba relacionado con la crítica, descubriendo contradicciones y confusiones; pero allanó el camino para una concepción completamente 'realista' de la ley.³⁴⁴

Naturalmente, negar la moral implica rechazar también la existencia de cualquier facultad humana para conocer la bondad o maldad de los actos humanos. Todos serían "buenos" o "malos", según lo decidan las costumbres y/o el legislador.

Esta forma de concebir el derecho no debe ser entendida como otra cosa sino un intento de analizar la ley en su más pura esencia. Sólo en los orígenes encontramos lo auténtico. Es una intuición que comparten muchos

³⁴³ Esquivel, Javier. "Juicios de valor, positivismo jurídico y relativismo moral", *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 13, no. 37, abril, 1981, pp. 17 y 18.

³⁴⁴ Albert A. Ehrenzweig and Barna Horvath, "Review of Hägerström, Axel; Olivecrona, K. y Broad, C.D. 'Inquiries into the Nature of Law and Morals'", *The American Journal of Comparative Law*, vol. 3, n. 1, winter, 1954), p. 118.

reformadores, contrarreformadores, filósofos y juristas: *Lo que Hägerström estaba buscando era la esencia de toda ley.*³⁴⁵

Y en esa búsqueda encontró, erróneamente, que la única forma de acercamiento al fenómeno moral y jurídico era desde la indiferente atalaya de observador de fenómenos sociológicos. Los valores sobre los que se encuentra edificada toda moral, no podían ser sepultados de forma más absoluta.

³⁴⁵ *Ibidem*, p. 117.

Capítulo IV. El Derecho Natural

A) Primera parte. Ética práctica

The practical Part of Ethicks is a very wide Field (...)

Thomas Reid³⁴⁶

Habiendo analizado el sentido moral y sus objeciones, estamos preparados para analizar el desarrollo teórico en nuestro autor.

En capítulos anteriores quedó claro cuáles fueron los antecedentes intelectuales de Thomas Reid. Su innegable deuda con el empirismo filosófico y la metodología científica de moda en la época en que le tocó vivir. En las páginas siguientes, se expondrá cómo su objetivismo no-naturalista, lo identifica en los términos fundamentales con el iusnaturalismo racionalista, así como los inocultables ingredientes que lo vinculan con el pasado medieval.

Thomas Reid fue relativamente prolífico. Abarcó prácticamente todos los campos que ha estudiado la Filosofía: metafísica, epistemología, antropología, lógica, Haciendo eco de una tradición de antigua raigambre,

³⁴⁶ Introductory Lecture. (PE., p. 12).

que encuentra la perfección en el orden y metódica organización de las ideas.

1. Pensamiento práctico en Reid

En el ánimo de refutar el escepticismo, nihilismo y ateísmo que derivan necesariamente de la ‘teoría de las ideas’, error fundamental de muchos filósofos modernos y antiguos, la mayor parte de las reflexiones filosóficas de Thomas Reid giraron en torno a las facultades intelectuales del ser humano, las cuales reflejó en dos de sus libros más importantes: *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*; y los *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Por otra parte, Reid hizo importantes aportaciones en el rubro de la moral desde un punto de vista especulativo, tema desarrollado en los *Essays on the Active Powers of Man*. Como se mencionó en capítulos anteriores, tomadas en su conjunto, las enseñanzas sobre la naturaleza y operación de la mente (compendiadas en concepto reidiano de “sentido común”), así como las relacionadas con las facultades morales, entendidas desde aquella subespecie del sentido común que llamó “sentido moral”, integran lo que Reid llamó “*Pneumatología*”.

Este fue el tema central de sus reflexiones filosóficas, de sus escritos, así como en la prolongada docencia. Los tópicos relacionados con la acción humana y sus efectos, lo que él llamaría “ética práctica”, fueron temas que, pese a la importancia que tienen en el entramado intelectual de nuestro autor, fueron abordados de un modo periférico, lo que se vio reflejado en el plan de estudios de la cátedra de Filosofía Moral, en la Universidad de Glasgow.

2. El gran descubrimiento del derecho natural

Thomas Reid asumió dicha cátedra en otoño de 1764, alcanzando así una fama que desbordaba las fronteras de su país debido al nivel de sus anteriores ocupantes: Gershom Carmichael,³⁴⁷ Francis Hutcheson³⁴⁸ y Adam Smith.³⁴⁹ Al abrirle esa puerta, la universidad situó la importancia de su pensamiento en un nivel no inferior al de aquellos filósofos.³⁵⁰

Knud Haakonsen narra que durante los dieciséis años en que impartió clases (se retiró en 1780), sus cursos se dividieron en dos: el ‘público’, de un nivel básico; y el ‘privado’, en el que exponía su materia con mayor profundidad.³⁵¹ A diferencia de sus predecesores, el plan de estudios

³⁴⁷ (1672-1729) Pensador que fue pieza clave en la configuración de la filosofía moral durante la Ilustración escocesa. Ministro de la Iglesia Presbiteriana; en su papel de profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Glasgow, se enfocó en aspectos de teología natural y la filosofía moral vinculada con el derecho natural racionalista, desarrollado por Samuel Pufendorf (escribió un comentario acerca de la obra *De officio hominis*, de dicho autor).

³⁴⁸ (1694–1746) Nacido en Irlanda de padres escoceses presbiterianos, es considerado como uno de los padres de la Ilustración escocesa. Hutcheson fue una influencia determinante para la articulación de la filosofía de la mente, la ética, la estética y la moral, en los pensadores británicos del siglo XVIII. Sus cursos en la Universidad de Glasgow estaban enfocados primordialmente a la moral y la teoría política.

³⁴⁹ (1723-1790) Filósofo y economista escocés, considerado como padre del capitalismo. Durante sus cursos en la Universidad de Glasgow, introdujo estudios sobre la retórica y las *belles lettres*. Amigo personal de David Hume, la doctrina moral que desarrolló se centra en el *sentimentalismo moral*.

³⁵⁰ Cf. Reid, Thomas, *Thomas Reid on Practical Ethics. Lectures and papers on Natural Religion, Self-Government, Natural Jurisprudence and the Law of Nations*, Haakonssen, Knud (ed.), Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, p. xxv. (Cf. PE., p. xxv).

³⁵¹ Cfr. PE., pp. xxvii.

de Reid ponía un mayor foco en las facultades intelectuales o especulativas, y lo dividía en tres grandes ramas.

En primer lugar, por la vertiente intelectual, la 'filosofía de la mente', o Pneumatología, de acuerdo con el filósofo escocés, revestía la importancia de ser el cimiento de otras ciencias. Esto era así debido a que *dicho conocimiento demuestra la posibilidad de conocimiento, y dilucida los modos en que opera la mente humana.*³⁵²

Si la Pneumatología comprende un estudio teórico y apriorístico de las facultades cognitivas y volitivas del ser humano, la Ética practica viene a ser el aspecto normativo que completa dichas ideas, las cuales, en conjunto, forman un gran sistema. Resulta llamativo que sus elementos no se hayan desarrollado juntos, sino que tengan orígenes muy distintos, y que se hayan reunido hasta épocas relativamente avanzadas de la vida del filósofo.

Para 1764 las grandes líneas de su pensamiento acerca de las facultades humanas analizadas desde un aspecto teórico, se puede decir que estaban concluidas. No hubo grandes variaciones sobre esos temas, a pesar de que los *Ensayos sobre las Facultades Intelectuales* y los *Ensayos sobre las Facultades Activas* se redactaron años después, incluyendo –como se señaló– algunos temas de Ética practica en el último libro.

Sin embargo, hasta antes de 1764, cuando asumió la cátedra de Filosofía Moral, Reid no se encontraba familiarizado con la práctica jurídica,

³⁵² Bajo ese rubro se comprendía el estudio sobre la constitución de la mente humana, en lo que respecta a sus capacidades y facultades, tanto sensitivas, como intelectuales y morales, así como las influencias mutuas entre el cuerpo y la mente; el conocimiento que podemos adquirir de otras mentes y, particularmente, el que nos infunde la Mente Suprema. Cfr. P. E., p. xx.

ni con las doctrinas sobre el derecho natural en boga en la época. Sus nociones sobre la ley natural, influidas por las enseñanzas de Turnbull, se reducían a la conocida doctrina estoico-cristiana de la virtud, acompañada de algunos temas políticos;³⁵³ así como a la doctrina moral de Joseph Butler, que marcaba una importante diferencia entre el desarrollo de la moral desde el aspecto teórico, y la educación personal en las virtudes morales.

El pensamiento de Reid en cuanto al derecho natural se puede dividir en dos etapas: antes y después de Glasgow.³⁵⁴ En el Marischal College, el King's College y la Universidad de Aberdeen, Reid desarrolló su pensamiento filosófico general en lo que se refiere a la teoría del conocimiento y la metafísica; mientras que su doctrina moral apenas se anunciaba.

La llegada a esa universidad supuso importantes cambios en la vida del filósofo escocés. En dimensiones, vida comercial y perspectivas de crecimiento, Glasgow era una ciudad muy diferente a las de Aberdeen de donde provenía Reid. Su universidad ya tenía fama en Europa, y el claustro de sus profesores estaba compuesto por académicos líderes en el mundo.³⁵⁵

En la primera clase, cuando preguntó acerca de la temática que impartían los anteriores profesores, se percató de que, pudiendo con facilidad abarcar todos los tópicos mencionados por los alumnos, sólo se

³⁵³ En el Apéndice II se detalla con mayor precisión la relación que tuvo la Iglesia Presbiteriana con los asuntos políticos del Reino Unido. Su republicanismo calvinista fue de gran importancia en la construcción de una monarquía constitucional, de corte parlamentario.

³⁵⁴ Cfr. P. E., p. xxxii.

³⁵⁵ Cfr. Wences Simon, María Isabel. *Teoría social y política de la Ilustración escocesa: una antología*, Madrid, Editorial CSIC, 2007, p. 329.

vería en apuros en lo concerniente a la exposición de la *ley natural*, en lo correspondiente al *derecho natural*. Por esta razón, al principio su enseñanza sobre el tema fue superficial, y casi una repetición del curso de Hutcheson.³⁵⁶

El interés por superar este obstáculo lo llevó a hacer “un gran descubrimiento”: el derecho natural protestante, el *iusnaturalismo racionalista*, el cual sintetizaremos en la segunda parte de este capítulo. Una vez que, de la mano de Hutcheson, hubo comprendido la disciplina en su profundidad, la hizo propia debido a que vio en ella completa congruencia con la enseñanza cristiana sobre la virtud y el deber –ambos provenientes de la ley de Dios–, así como a su doctrina sobre el sentido moral.³⁵⁷

De este modo, el iusnaturalismo significó, para Reid, el perfecto complemento de su teoría moral, como lo expresa Lehrer: *Reid nos ofrece una teoría del derecho natural, la cual es una teoría de los derechos humanos, que complementan su teoría moral.*³⁵⁸ Ese es el origen de la Ética práctica, cuyo desarrollo consolidó en los cinco o seis años que siguieron. Como resultado, surgió el sistema ético que se sintetizará más adelante.

La primera importancia para Reid era el estudio de la mente humana, es decir, la Pneumatología, que ocupaba la mayor parte de sus lecciones –de principios de octubre a principios de marzo, más de cinco meses. Esto era una novedad respecto a los anteriores profesores de la materia: Hutcheson –considerado como padre de la llamada Ilustración

³⁵⁶ Cfr. P.E., p. xxxiii.

³⁵⁷ Cfr. P. E., pp. xxxii y xxxiii.

³⁵⁸ Lehrer, *op. cit.*, p. 195.

Escocesa– se ocupaba mayormente de los moralistas antiguos, y Smith abordaba el tema del derecho natural desde la perspectiva de la retórica y la literatura.³⁵⁹

Por otro lado, los tópicos relacionados con la “Ética practica”, eran expuestos a lo largo del resto de marzo y abril; y, por último, la “Política”, entendida como el estudio de los tipos de gobierno, era estudiada en mayo y los primeros días de junio. Independientemente de que, por razones de técnica sistemática Reid separe ambas disciplinas, como era de esperarse, las lecciones sobre Ciencias Políticas estaban permeadas de reflexiones morales, propias del derecho natural en la política.

3. Trabajo docente y producción filosófica

En los años durante los cuales Reid impartió clases en la Universidad de Glasgow, se enfocó más en la docencia que en la creación de literatura filosófica. En efecto, como se mencionó en el capítulo I, mientras la *Inquiry* fue publicada inmediatamente antes de ocupar la cátedra de filosofía moral en Glasgow (1764); asimismo, los dos libros de *Essays* fueron publicados después de su jubilación (1780). Es decir, los *Essays on the Intellectual Powers of Man* vieron la luz en 1785, y los *Essays in the Active Powers of Man*, hicieron lo mismo en 1788. Durante el periodo en que fue profesor en Glasgow solamente publicó *A brief account of Aristotle Logic, with remarks*, el cual se publicó como apéndice del libro de Lord Kames *Sketches of the*

³⁵⁹ P.E., p. xxx.

History of Man.³⁶⁰ Además de esa, en esos años Reid no redactó ninguna otra obra de mayor calado.

No obstante, la doctrina que desarrolló durante los primeros años después de comenzar su cátedra en Glasgow, complementados con los posteriores ensayos y escritos de apoyo para su clase –a los que se agregaron algunos apuntes de sus alumnos– integran un completo sistema de ética que, pese a constituir una rama novedosa en su pensamiento, tiene gran interés y valía en el contexto general de su desarrollo filosófico. Reid no se dio a la tarea de publicar la mayoría de esos textos, los cuales fueron rescatados, analizados y publicados mucho tiempo después. Del conjunto doctrinario acerca de la ética práctica, sólo se encuentran publicados algunos fragmentos en el quinto de los ensayos que contiene *Essays in the Active Powers of Man*.

El resto de la producción reidiana sobre los tópicos que conciernen a ese tema, como se dijo, permaneció en calidad de manuscritos hasta nuestros días, los cuales se conservan en diversas universidades, como la de Aberdeen (la *Birkwood collection*), y se puede considerar que son la última palabra de nuestro pensador sobre esas materias.³⁶¹

³⁶⁰ Cf. Broadie, Alexander, “Reid in context”, en *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cuneo, Terence (Calvin College, Grand Rapids, Michigan) y Van Woudenberg, René (Vrije Universiteit, Amsterdam) (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 45.

³⁶¹ La reconstrucción, interpretación y publicación de los manuscritos, son mérito de Knud Haakonsen, en los tomos 6 (*On Practical Ethics*) y 8 (Thomas Reid on Society and Politics), pertenecientes a la edición crítica de las obras del filósofo escocés, publicados por las universidades de Edimburgo y de Pennsylvania; mismas en que se basa gran parte del presente capítulo.

Únicamente dos son los temas que continuaron experimentando transformaciones después de ese periodo. El primero fue el relativo a la artificialidad de la justicia, con motivo del desarrollo de su teoría del lenguaje y en un claro enfrentamiento con David Hume, tema que analizaremos más adelante en su estructura principal, con el cual podremos apreciar la profundidad y sutilidad del filósofo de Aberdeen. Un segundo aspecto fue la relación exacta entre el derecho natural vinculado con la política, y la política como instrumento (*techné*), o Ciencias Políticas. Sobre este tema volveremos más adelante, cuando se desarrolle lo correspondiente al derecho natural en la política, y la politología.

4. Reid y la Ética practica

La Ética práctica integra un conjunto de disciplinas que tienen como característica común el ser *normativas*: son una reflexión sobre el alcance y límites de la *ley natural* en distintos ámbitos de la persona: son los *deberes naturales* que, junto con la reflexión sobre la política, vienen a rematar el pensamiento reidiano sobre el ser humano.

Reid concibió la Ética práctica como un intrincado sistema de deberes. Expuestos desde un punto de vista normativo, dichos deberes eran estructurados en torno a tres categorías: para con Dios, para con uno mismo y para con los demás.

La consideración sobre el deber cobra en Reid –como en muchos moralistas de la época– una singular importancia, debido a que se considera que el simple acercamiento intelectual a lo que es bueno y a lo que es malo, no es una conducta genuinamente apegada a los estándares morales. Esto sólo se puede predicar del (cumplimiento del) *deber*. Esta idea guarda un

gran parentesco con la visión kantiana, que reconoce en el *deber a priori*, uno de los principales los fundamentos de la filosofía práctica.³⁶²

Asimismo, Reid reconoce que, si el mero conocimiento del bien y del mal estuviera completamente desarrollado, provocaría el mismo comportamiento en relación con el deber.

Comprendo que la mayor parte de la humanidad nunca puede alcanzar visiones tan amplias de la vida humana, y un juicio tan perfecto sobre el bien y el mal, como requiere la aplicación correcta de este principio.³⁶³

Reid es un pensador sutil, no se limita al énfasis –casi obvio– en el cumplimiento de deber, sino que profundiza analizando los elementos de ese deber, revelando la importancia que tiene la *relación* entre sus distintos elementos:

Si examinamos la noción de Deber, o de Obligación Moral, desde una perspectiva abstracta, nos damos cuenta de que no le podemos atribuir esa cualidad realmente a la acción considerada en sí misma, ni al agente considerado sin vínculo con la acción, sino a cierta relación entre ambos.

³⁶² Ver Kant, Manuel, 2007, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Manuel García Morente (trad.), Edición de Pedro M. Rosario Barbosa, San Juan de Puerto Rico, p. 3. Esta doctrina guarda gran parecido a la desarrollada por el cristianismo a lo largo de los siglos, es decir, del catolicismo, y puede encontrar algún punto de contradicción tanto con las creencias calvinistas que profesaba Reid, como con las pietistas que profesaba Kant.

³⁶³ “*I apprehend the greater part of mankind can never attain such extensive views of human life, and so correct a judgment of good and ill, as the right application of this principle requires*”. Act Powers”, p. 164.

Cuando decimos que una persona debe hacer tal cosa, el deber, que expresa la obligación moral, se tiene respecto, por un lado, de la persona que debe cumplirla, y, por otro, a de acción que dicha persona debe cumplir. Esos dos correlatos son esenciales en cualquier obligación moral; tomados separadamente, ella no existe. Por lo tanto, si buscamos el lugar de la obligación moral entre esas categorías, le pertenece a la categoría de la *relación*.³⁶⁴

Reid utiliza la palabra “oficio” (*office*) para referirse al rol que juega la persona en cada una de las categorías de relación en que se manifiestan los deberes nacidos del derecho natural. Con la excepción de los “deberes para con Dios”, respecto a quien el ser humano propiamente no tiene ningún derecho, el *oficio* significa tanto los deberes como los derechos que corresponden a una persona para consigo misma, en sus relaciones civiles, comerciales, familiares, de supra-subordinación con la servidumbre y, por último, en su participación en las cuestiones políticas de su entorno.³⁶⁵

Wood y Haakonssen nos ilustran sobre el origen y uso que Reid da a la mencionada palabra:

³⁶⁴ *If we examine the abstract notion of Duty, or Moral Obligation, it appears to be neither any real quality of the action considered by itself, nor of the agent considered without respect to the action, but a certain relation between the one and the other. When we say a man ought to do such a thing, the ought, which expresses the moral obligation, has a respect, on the one hand, to the person who ought, and, on the other, to the action which he ought to do. Those two correlates are essential to every moral obligation; take away either, and it has no existence. So that, if we seek the place of moral obligation among the categories, it belongs to the category of relation.* Act. Powers, p. 173.

³⁶⁵ Cfr. SP., p. xl.

(...) 'oficio' significaba los *deberes* y *derechos* que pertenecían a un determinado rol social, aunque en el lenguaje de la época, el *officium* latino se traducía únicamente como "deber". Entonces, 'deber' se convirtió en una palabra ambigua, que se refería tanto a la acepción más amplia de *oficio*, como a los deberes particulares que eran parte de un oficio. En consecuencia, por ley natural, el 'oficio' de un ser humano tenía deberes para con uno mismo (autoconservación, autodesarrollo, etcétera); así como con los demás en una amplia variedad de oficios sociales (cónyuge, padre, empleador, vecino, etc.); y, finalmente, había deberes públicos entre gobernantes y gobernados, y en el ámbito internacional, entre estados; esta jurisprudencia política, que incluye la Ley de las Naciones.³⁶⁶

Con el deber como premisa de toda moralidad, analizaremos los tres tipos de deberes que fueron materia de su cátedra –aunque no fueron tratados con semejante sistematicidad en sus publicaciones, especialmente en los *Essays on the Active Powers of Man*, libro en dedicado a dicha materia:

a) *Deberes para con Dios*

Aquí engloba conceptos provenientes de la Teología Moral natural, la cual es una ciencia especulativa, que se enfoca al conocimiento de Dios. La Revelación –afirma nuestro autor– enseña las verdades de la Religión natural, *así como otras verdades*; pero, puesto que Dios también nos dio la

³⁶⁶ SP., p. xl.

razón, no hay motivo que nos impida hacer el mejor uso de esa facultad en este ámbito.³⁶⁷

Por su abstracción, la referida disciplina pertenece a la Pneumatología. Sin embargo, cuando nos hemos formado una noción de la divinidad, podemos deducir fácilmente las obligaciones que tenemos para con ella. Dicha inferencia será uno de los objetos de la Ética practica.³⁶⁸

El contraste entre la parte teórica y la práctica queda patente en el siguiente párrafo; en el que, por cierto, se evidencia el sello de la Modernidad, al establecer que la primera obligación para con Dios, es formarnos un concepto de Él mediante la *razón*:

(...) nuestro primer deber debe ser esforzarnos por el mejor uso o nuestra razón para lograr nociones apropiadas de Él, de sus perfecciones y de su Gobierno Universal. Sin embargo, como en el curso de Teología Natural señalamos lo que la razón nos enseña acerca de su naturaleza, sus atributos y su gobierno, no repetiremos dichas ideas, pero las tomaremos como fundamento de la (las obligaciones de) piedad y devoción que se le deben a Dios.³⁶⁹

³⁶⁷ *"We acknowledge therefore that Men have been much indebted to Revelation even in Matters of Natural Religion. But this is no Reason why we should not make the best Use we can of our Reason in this matters".* PE., *Introductory Lecture*, p. 9.

³⁶⁸ *"When we have acquired just Notions of ourselves and of the Supreme Being, we may more easily discover the Duty we owe to God ante to one another, this is Business of Ethicks, the Second branch of my Course."* PE., *Introductory Lecture*, p. 9.

³⁶⁹ *Our first duty must be to endeavour by the best use of our Reason to attain just Notions of him, his perfections and Universal Government. But having already in the Lectures on Natural Theology endeavoured to point out what Reason teaches us concerning his Nature, his Attributes and his Government, we shall no resume what*

b) *Deberes para con nosotros mismos*

En esta parte del curso, Reid aprovecha para aleccionar sobre los buenos hábitos relacionados con nuestro autogobierno: las virtudes cardinales de prudencia, templanza y la fortaleza. Esta doctrina no es muy diferente que la desarrollada por todos los moralistas cristianos.

El filósofo transformado en moralista explica que, en su vida, una persona puede perseguir muy distintos fines: desde “acumular riqueza” y “acumular poder”, hasta “acumular conocimiento”. Señala que algunos de estos fines son vanos, triviales o inútiles; y que otros, son nobles, honestos y acordes con la dignidad humana.

La mejora de nuestras mentes en el conocimiento útil y la sabiduría es un fin más digno que el disfrute de cualquier placer corporal. El alivio de los miserables y el aumento en la felicidad de nuestro prójimo, son fines más dignos que el logro del conocimiento.³⁷⁰

Como podemos suponer, todas esas consideraciones se enmarcan en un contexto netamente religioso:

La auténtica sabiduría, por lo tanto, dirigirá a la persona, a conducir su vida para lograr los mejores y más nobles fines. Es evidente más allá de toda duda que los fines más nobles que nos podemos proponer en la conducción de la vida son obtener la aprobación del Dios

was then Delivered, but suppose it as the proper Ground of all that Piety and devout Affection which is due to him. PE., Duties to God, p. 17.

³⁷⁰ *The improvement of our Minds in usefull Knowledge and Wisdom is a more worthy end than the enjoyment of any bodily pleasure. The relief of the miserable, the promoting happiness of our fellow Creatures is a more worthy end than the attainment of Knowledge. (PE, p. 28)*

Todopoderoso, ser de utilidad para la humanidad y comportarse de manera adecuada a la dignidad de nuestra naturaleza.³⁷¹

Para lograr esos fines, es necesario no sólo vislumbrarlos, sino poner manos a la obra, para lo cual sin duda hará falta poseer las tres virtudes relacionadas con el autogobierno personal: prudencia, templanza y fortaleza.

La exposición de las tres virtudes, como se apunta arriba, no es distinta a la de muchas generaciones de moralistas cristianos, no sólo de confesión presbiteriana o calvinista, sino de prácticamente todas las ramas del cristianismo, empezando por el catolicismo. Resulta novedosa, quizá, la sistematización según los fines que una persona se puede fijar en su vida.

c) *Deberes para con los demás*

Este rubro es de especial importancia, pues en él aborda la cuarta virtud cardinal, la *justicia*, y aprovecha para desplegar su propuesta de derecho natural. Más arriba se señaló que la *Ética práctica* de Reid se compone por una intrincada red de deberes. En este apartado ese sistema es se complejiza y amplía: la complejidad de las relaciones interpersonales, grupales e intergrupales así lo exige. A continuación, se sintetizarán los temas que Reid coloca bajo el rubro de “deberes para con los demás”.

³⁷¹ *True Wisdom therefore will direct a Man, in the Conduct of his life to pursue the best and the Noblest Ends. And it is evident beyond all / doubt that the noblest ends we can propose in the conduct of Life are to obtain the Approbation of Almighty God, to be usefull to Mankind & to behave suitable to the Dignity of our Nature.* (PE. p. 28).

i. Justicia y humanitarismo

Reid considera –podríamos decir– como algo “natural” que los seres humanos se organicen en sociedad: (...) *Y de hecho como el hombre, por su propia constitución, es un animal social, y no nace por sí mismo, sino por sus amigos, su familia, su país (...)*³⁷²

Sin embargo, también adopta la doctrina contractualista moderna –lo que a nuestros ojos podría resultar contradictorio– en la versión negativa de Thomas Hobbes, al declarar que la sociedad tiene como principal objetivo la protección individual:

El hombre se agrupa y forma sociedades humanas con miras primordialmente de defenderse de agresiones. El primer fin de todo gobierno, y el principal objeto de las leyes humanas, es proteger al hombre de violaciones injustas en sus derechos, tanto por medio de violencia como el fraude; así como desalentar la violación de los derechos de otros por medio de castigos.³⁷³

Sobre este particular, insistiría casi en los mismos términos al referirse al Derecho Natural en la política (ver más adelante):

(...) hay dos causas que requieren una unión política entre las personas que viven de manera independiente. Primero, cuando son

³⁷² (...) *And indeed as man is by his very Constitution a Social Animal, & is not born himself alone but for his friends his family his Country (...)* (PE., p. 38).

³⁷³ *It is chiefly with a view to defend themselves from Injury that men Associate & form human Societies. The first end of all Government & the chief Object of human Laws is to secure Men from unjust violations of their Rights that may be attempted either by Violence or fraud; and to deter men by punishments from all such violations of the Rights of others.* (PE., pp. 37–38).

invadidos por cualquier potencia extranjera (...) Otra causa de la unión de los hombres en los cuerpos políticos es el resarcimiento por las agresiones de los otros. Cuando las necesidades de los hombres se multiplican y la inocencia y sencillez de la vida da paso a la avaricia, al fraude y la rapacidad, los hombres se encuentran bajo la necesidad de tener leyes y gobernantes para la mejor protección de sus derechos y el castigo de los crímenes.³⁷⁴

En otro pasaje, nuestro autor confirma estas ideas y hace una valoración sobre los sacrificios que supone la unión política para sus miembros contra las ventajas que esta les reporta:

El primero de los fines que tiene a la vista la sumisión voluntaria al gobierno serían la protección de los enemigos extranjeros y la preservación de los derechos privados. Un gobierno de leyes mejor que la independencia. Obtener resarcimiento por los agravios recibidos, según lo instituido por la ley, mejor que la venganza privada. La carga de impuestos es compensada por la ventaja de obtener una defensa por las leyes y las armas del Estado.³⁷⁵

³⁷⁴ *But there are two causes that require a political union among people living in such an independent way. First when they are invaded by any foreign power which might easily subdue the individuals one after another and yet may resisted by the united force of the whole. (...) Another cause of Men's uniting into political Bodies is for the redress of private injuries. When the wants of men are multiplied and the innocence and simplicity of Life gives way to Avarice Fraud and Rapacity, Men find themselves under a necessity of having Laws and Magistrates for the protection of theirs Rights and the punishment of Crimes. (PE., p. 73).*

³⁷⁵ *The ends first in view in voluntary Submission to Government would be protection from foreign enemies and the preservation of private Rights. A Government of Laws better than independence. To obtain redress of injuries by the Law better than by private revenge. The burthen of taxes compensated by the advantage of defence by the Laws and arms of the State. (PE., p. 75).*

En este contexto, Reid desarrolla –brevemente– una teoría de la justicia que, como podemos suponer, no se separa de los estándares clásicos. De ese modo, distingue entre Justicia Conmutativa y Justicia Distributiva.

Se ha distinguido la justicia en dos categorías, conmutativa y distributiva. La justicia conmutativa es la que se emplea en las relaciones ordinarias entre hombre y hombre, considerados en pie de igualdad. Implica que no invadamos la propiedad ni el derecho de ningún otro hombre. Que no lo dañemos en su familia, en su reputación o en sus amigos (...) La justicia distributiva en estricto y propio sentido es la del juez ejecutando leyes y distribuyendo premios o castigos.³⁷⁶

Se refiere a las diferentes la palabra “justicia”, y sus diferentes acepciones, tanto en el latín como en el griego clásico –que eran muy amplias, al significar todos los deberes sociales–, y en el idioma inglés, que tiene un sentido más restringido: se limita a no realizar daño a otras personas.

La tercera rama general de nuestros deberes es aquella que nos relaciona con nuestro prójimo. La palabra latina *Iustitia*, así como la griega *δικαιοσύνη* han sido algunas veces interpretadas en un sentido amplio, que incluye el conjunto de nuestros deberes sociales; pero en

³⁷⁶ *Justice has been distinguished into two kinds Commutative & distributive. Commutative Justice is employed in the Ordinary affairs between Man & Man considered as on a footing of equality. It implies that we invade no Mans property nor violate his Right. That we do not injure him in his person in his family, in his good Name or in his friends (...) Distributive Justice in its strict and proper Sense is the Justice of a Judge in executing the Laws and distributing Rewards or Punishments.* (PE, pp. 39 y 40)

inglés la palabra justicia tiene un alcance más restringido. Decimos que es justo el hombre que no perjudica a ningún otro hombre.³⁷⁷

Esta última acepción de 'justicia' se refiere a la conmutativa, sin la cual, afirma, "no existiría la sociedad".³⁷⁸ Por ello, el pensador escocés festeja que, pese a que en inglés la palabra "justicia" tenga un sentido tan limitado, exista otra palabra que reúne incluso un mayor número de bondades que las que implicaba la palabra 'justicia' en la antigüedad: el *humanitarismo* (hacer todo el bien a nuestro prójimo en la mayor medida que esté en nuestra mano, lo cual incluye la totalidad de las virtudes relacionadas con la amabilidad y benevolencia).

La ausencia de violencia que supone la simple justicia se complementa con el humanitarismo, y constituyen los dos requisitos indispensables para la existencia de cualquier sociedad: *Justicia y humanitarismo pueden (...) incluir la integridad de los deberes sociales. El primero implicando la ausencia de toda agresión, y el segundo, que hagamos todo el bien que esté en nuestra mano.*³⁷⁹

El que toda sociedad humana se base tanto en la práctica de la justicia como de la generosidad que supone el humanitarismo, reconoce implícitamente que, al existir la sociedad, existe de hecho el humanitarismo;

³⁷⁷ *The third general Branch of our Duty is the which we owe to our Fellow Creatures. The Latin Word Iustitia, as well as the greek δικαιοσύνη were sometimes taken in so large a Sense as to include the whole of our Social duty, but in English the Word Justice has a more restrained Signification. We account him a Just Man who does no Injury to any Man. PE, p. 37.*

³⁷⁸ PE, p. 37.

³⁷⁹ *Justice & Humanity may (...) include the whole Social Duty. The first implying the abstaining from all Injury, the second that we do all the good in our Power. (PE., p. 37-38).*

lo cual contrasta con la declaración de que la misma sociedad, y las leyes de que ella emanan, tienen como propósito principal la defensa de la violencia, la cual existe prácticamente por definición. Los enemigos son tanto foráneos como internos: extranjeros y criminales. Parecerían posturas contradictorias.

Esa combinación de pesimismo y un –casi candoroso– optimismo, posiblemente se expliquen por el bagaje doctrinal que plantea el protestantismo, especialmente en su vertiente calvinista–presbiteriana, el cual parte de una visión extremadamente negativa del ser humano –irremediablemente pecador–, que es corregida por la intervención gratuita de la divinidad.

ii. *Derecho Natural en las relaciones privadas*³⁸⁰

El curso de *derecho natural en las relaciones privadas* impartido por Reid, englobaba los deberes naturales que son positivados en el derecho civil y el mercantil. El acercamiento que tiene nuestro autor a las ciencias jurídicas, a su historia del derecho y, particularmente, al desarrollo del derecho natural, está completamente condicionado por sus circunstancias históricas y

³⁸⁰ La expresión utilizada es “*Duties to the others. Individuals in Private Jurisprudence*”, que se podría traducir literalmente como “Deberes para con los otros. Jurisprudencia Privada de los Individuos”. Sin embargo, debemos tener en cuenta que el término “*natural jurisprudence*” usualmente se traduce como “derecho natural” –entendido como la parte de la Ley Natural que rige las acciones humanas. Haakonssen narra que Reid utiliza la expresión “*natural jurisprudence*” para la sección de su curso dedicada a la justicia (cfr. PE., p. lvi). Por eso es innegable que, cuando Reid utiliza la palabra “*jurisprudence*”, y la aplica a distintas disciplinas (“*Private jurisprudence*”, “*Oeconomical jurisprudence*” y “*Political jurisprudence*”), se está refiriendo a diferentes áreas del *derecho natural*. Consiguientemente, la traducción de los mencionados términos que se proporcionará en esta tesis se plasmará en esos términos.

personales. El empirismo británico-ilustrado, y el protestantismo,³⁸¹ lo llevaron a observar dichas realidades desde la perspectiva de que el pensamiento jurídico mejor acabado, era el de su propia época.

Los sistemas del derecho natural, de los derechos de la paz y de la guerra, así como de la ley natural y de las naciones, son una invención moderna (...)³⁸²

Lo anterior no deja de ser paradójico, pues el filósofo escocés tenía un dilatado conocimiento de la cultura antigua, especialmente la grecolatina –lo que demuestra mediante numerosas citas a escritores, filósofos y juristas clásicos, como Cicerón, Horacio, Virgilio, Plutarco, Platón, Aristóteles y Justiniano–, pero considera, por ejemplo, que el Derecho Natural nació en su época,³⁸³ reduciéndolo de esa forma al formulado por juristas como Hugo Grocio, Samuel Pufendorf, Francis Hutcheson, Juan Heinecio o David Fordyce. Consecuentemente, también opina que el derecho desarrollado por los romanos era un antecedente (importante, pero finalmente antecedente) del moderno, y no menciona a los juristas medievales.

A propósito de lo expuesto, es revelador lo que narra Knud Haakonssen sobre el conocimiento que sobre estos temas tenía Reid:

³⁸¹ Para un panorama del nacimiento de la Iglesia Presbiteriana en Escocia, la manera en que se convirtió en la iglesia oficial de ese país, y sus fundamentos históricos y doctrinales.

³⁸² *Systems of natural jurisprudence, or the rights of peace and war, or of the law of nations, are a modern invention.* (Act. Powers, p. 283)

³⁸³ Confundiendo el *derecho natural racionalista* con todas las clases y tipologías que ha tenido el derecho natural a lo largo de los siglos.

Reid no tenía preparación jurídica, y sus lecturas sobre el Derecho Romano parecen haber sido esporádicas y guiadas de manera principal, pero no enteramente, por Grocio y Pufendorf. Más remarcable aún es la falta de evidencia de que Reid consultara a ninguno de los grandes civilistas holandeses, como Vinnius, Voet, Hubert y Bynkershoek; o el francés Juan Domat, cuya voluminosa obra *Les loix civiles dans leur ordre naturel* (Paris, 1695), tuvo dos ediciones en inglés y llegó a ser citada por Turnbull. Y en cuanto a las leyes de Escocia, su conocimiento era desigual; estaba ciertamente informado acerca de tópicos particulares, como el de sucesiones, siendo su amigo Lord Kames aparentemente la principal fuente de información, pero no es posible determinar si consultó algunas otras autoridades en el tema, como Mackenzie, Stair o Erskine.³⁸⁴

Para nuestro autor es importante subrayar que *el derecho natural es una parte de la moral*, la que se ocupa de virtud de la justicia –entendida en un sentido amplio– es decir, de todo deber que tenemos para con nuestro prójimo. Reid parte de la premisa de que una de las ciencias³⁸⁵ que nacieron con la llegada de la modernidad fue el Derecho Natural (*Natural jurisprudence*). Para ello, hace una extensa referencia a los orígenes y significado de la palabra “*jurisprudentia*”.

El escocés afirma que dicha palabra ‘jurisprudencia’, en derecho romano, significaba el *conocimiento del derecho civil*. Aprovecha esta circunstancia para reflexionar sobre el origen etimológico del término

³⁸⁴ Cfr. *PE.*, p. lxxxii.

³⁸⁵ Sujeta a una cierta metodología y basado en unos primeros principios.

jurisprudencia, basada en la palabra “ius”, el alcance que tenía (lo que en nuestra época llamaríamos “derecho subjetivo”).

Muy importante para su posterior desarrollo es la idea de que, en el momento en que el Derecho Natural se convierte en una disciplina científica, su estudio condujo a formar una noción de “Ley Natural”, y “Derechos Naturales del Hombre”, que no están basados en la ley positiva:

Habiendo mostrado los significados originales de las palabras latinas *Jus* y *Jurisprudencia*, es sencillo darse cuenta de la manera en que los estudiosos de la ley fueron llevados a crear la noción de Ley Natural, y de derechos naturales del hombre, que no se encuentran basados sobre ningún código ni ley, sino en la naturaleza humana y en la facultad que tenemos de discernir lo bueno de lo malo.³⁸⁶

Como podemos ver, para Reid es fundamental vincular el derecho civil, desarrollado desde la época romana, con el derecho natural, de la misma forma como se había venido haciendo desde el siglo XVII. Los especialistas en derecho civil romano no sólo concibieron la idea de un derecho que no estaba basado en la ley, sino en la naturaleza humana (el derecho natural); sino que aplicaron numerosos conceptos y palabras provenientes de aquél a éste.

Lo anterior es de una importancia estructural, porque las intenciones de nuestro autor acerca de este tema no dejan de tener un trasfondo claramente

³⁸⁶ *Having shewn the original Meanings or the Latin Word Jus and Jurisprudencia. It is easy to see how men those especially who made the Laws their Study would be led to form a Notion of Natural Law and Natural Rights of Men which were not grounded upon the Code or Pandects, but in the human Nature and in that faculty by which we discern Right from Wrong. (PE., p. 42).*

moral: utiliza conceptos provenientes del derecho civil para establecer el modo concreto en que se debería aplicar la virtud de la justicia.

Hace un análisis de figuras jurídicas concretas, por ejemplo, la simetría que deben tener obligaciones y derechos; “derechos perfectos” y “derechos imperfectos”; “derechos reales” y “derechos personales”, “derechos internos” y “derechos externos”, etcétera.

Asimismo, se ocupa de figuras civiles (sucesiones, contratos); mercantiles (comercio, el precio de la mercancía); penales (los derechos de las víctimas). Esto lo hace para establecer el conjunto de normas que debe seguir la persona para cumplir esos “deberes para con los otros”.

La reflexión sobre las obligaciones que deben cumplirse, que llevó de la mano a un desarrollo sobre los derechos que puede exigir una persona, lo llevaron a la formulación de una teoría de los derechos del ser humano.

A propósito de lo anterior, bien vale la pena recordar que se ha dicho el pensamiento de Thomas Reid constituye únicamente una respuesta al desarrollado por David Hume. Esto es cierto en cuanto a que la lectura de las obras de éste despertó focos de alarma en un ministro de una Iglesia admirador de la ciencia moderna newtoniana, como lo era Reid. Hume era un irreverente *enfant terrible*, en temas de epistemología y metafísica. Si en dichos ámbitos Reid operó como un factor reaccionario, no fue así con respecto a su visión sobre los derechos humanos: en el crepúsculo de su vida se mostró claramente a favor de la causa de la Revolución Francesa.³⁸⁷

³⁸⁷ Cfr. Dalgarno, Melvin T., “Reid and the Rights of Man”, *Man nature*, Vol. 4, 1985, p. 81.

En una carta dirigida a Dugald Stewart (julio o agosto de 1791), escribió:

Estoy completamente convencido de que una nación, para ser libre, sólo necesita tener conocimiento sobre los derechos del hombre. La vida me dio oportunidad de ver cómo este conocimiento se ha extendido mucho más allá de mis más optimistas esperanzas, y ha producido efectos gloriosos. Dios conceda que se extienda más y más, y que aquellos que han probado la dulzura de la libertad, no se desorienten y la utilicen con sabiduría.³⁸⁸

Un aspecto fundamental de la doctrina de Reid en torno a los derechos humanos es que les son atribuibles a todo ser humano por su capacidad de realizar juicios de *sentido moral*. Cuando el primer juicio, tratado como un principio de autoridad de sentido común, se complementa por la tesis sobre los derechos, uno se da cuenta rápidamente de cómo Reid consideró el apoyo por los Derechos del Hombre. La firmeza de su apego es totalmente comprensible cuando se comprende que Reid consideraba que los Derechos del Hombre se coextendían con los deberes morales que le debemos a nuestros semejantes.

³⁸⁸ *I have been very long perswaded, that a Nation, to be free, needs onely know the Rights of Man. I gave lived to see this Knowledge spread far beyond my most sanguine hopes, and produce glorious effects. God grant it may spread more a more & that those who taste the Sweets of Liberty may not turn giddy but make a wise and Use of it.* Wood, Paul (ed.), *The correspondence of Thomas Reid*, 2002, Edinburgh. Edinburgh University Press, pp.

iii. *La justicia ¿virtud natural o artificial?*

Ya hemos señalado en la Introducción la importancia del filósofo David Hume para el pensamiento contemporáneo. Es considerado como uno de los filósofos más importantes de habla inglesa y, sin duda, uno de los padres de la filosofía analítica actual. Su influencia es muy poderosa, pese a la oposición frontal que recibió en su tiempo.

Despojado de toda visión metafísica, en sus *Essays, Moral, Political, and Literary*, llegó a afirmar que “*Cualquier distinción entre virtud y vicio es meramente imaginaria*”.³⁸⁹ Sobre la justicia, consecuentemente, no nos ha de extrañar que considerara que “*no tiene más fundamento que contribuir a la utilidad pública*”, esto es, no se trata de una virtud natural, sino un artificio dirigido a un fin concreto, en cuya consecución se agota. Para este pensador la justicia es una virtud artificial y no natural, porque no procede de la naturaleza de los seres humanos, sino de su actividad creativa y creadora de la sociedad y de todo lo que le es útil para ella.

Por otra parte, es necesario apuntar que esta concepción constituye parte de los principales argumentos para sustentar un relativismo moral: porque si en una sociedad cierta conducta contribuye a la utilidad pública, será “justa” en esa sociedad; mientras que, en otra, la misma conducta no

³⁸⁹ Rasmussen, Dennis C., *El infiel y el profesor*. David Hume y Adam Smith. *La Amistad que forjó el pensamiento moderno*, (Guardia Berdiell, Alex, trad.), Barcelona, Arpa, 2018, p. 105.

contribuye a la utilidad pública, y, por lo tanto, será “injusta”. Esta idea es muy cercana al sentir relativista contemporáneo.³⁹⁰

Para refutar a Hume, Reid se opondría a esta aseveración, partiendo de la doctrina del sentido moral. En el Capítulo V, “*Whether Justice Be a Natural or an Artificial Virtue*”, del quinto de los *Essays on the Active Powers of Man*, argumenta que la justicia es una virtud natural. Su argumentación incluye una enumeración de lo que considera los “derechos del hombre” (de los seres humanos). Estas son, a su vez, las “ramas en que se divide la justicia”, y son, *por lo menos*, los siguientes:

1. Derecho a la integridad personal.
2. Derecho a tener y gozar de una familia.
3. Derecho a la libertad individual y personal.
4. Derecho a un buen nombre o reputación.
5. Derecho a la propiedad de ciertos objetos.
6. Derecho a celebrar convenios o contratos.

De esa lista, solamente los últimos dos no serían innatos, sino adquiridos, es decir, el derecho a la propiedad privada y el derecho a celebrar acuerdos de voluntades con otras personas. Según Reid, Hume contempló únicamente estos dos derechos, y desdeñó los primeros cuatro.

Reid reconoce que cabe variabilidad social en los derechos a la propiedad privada y en la facultad de comprometerse contractualmente. En

³⁹⁰ Un siglo después, el considerado “padre” de la sociología moderna, Emilio Durkheim sentenciaría: “*un acto es malo porque lo rechaza la sociedad*” [Durkheim, Emilio, *La división del trabajo social*, (Posada, Carlos, trad.), México: Colofón, 1999, p. 91.].

eso se fijó Hume cuando argumentó que “*todos*” los derechos podían modificarse de acuerdo con el tipo de sociedad en que nos encontremos.

(...) que la conclusión del Sr. Hume respecto a la justicia en general, limita su argumento a una rama de ella, es decir, el derecho a la propiedad; y es bien sabido que concluir el todo a partir de una de sus partes no es un razonamiento lógico.³⁹¹

Por el contrario, Reid sostendría que la condición natural de la justicia se basa en que ella es una cuestión característica de la *especie*, anterior a la simple *sociabilidad*, la cual, por cierto, *no determina toda la constitución humana*. Claramente, a lo largo de los escritos de Reid, la sociabilidad se muestra como un aspecto, si bien “natural”, siempre complementario al ser profundo del ser humano.

Es cierto que, cuando los hombres se convierten en miembros de una sociedad política, someten sus bienes, así como a ellos mismos, a sus leyes, y se encuentran obligados a acatar dicha normatividad, o bien, abandonar la sociedad. Pero la justicia, e incluso esa rama particular de ella que nuestro autor siempre supone que es el todo [la propiedad privada], es anterior a las sociedades políticas y a sus leyes; cuya intención es de ser los guardianes de la *justicia* y reparar los perjuicios.³⁹²

³⁹¹ (...) though Mr. Hume's conclusion respects justice in general, his argument is confined to one branch of justice, to wit, the right of property; and it is well known, that, to conclude from a part to the whole, is not good reasoning. (EAP., p. 324).

³⁹² It is true, that, when men become members of a political society, they subject their property, as well as themselves, to the laws, and must either acquiesce in what the laws determine, or leave the society. But justice, and even that particular branch of it which our author always supposes to be the whole, is antecedent to political

iv. *Derecho Natural en el ámbito doméstico*

El nombre de este apartado es “*Duties to the others. Individuals in Oeconomical Jurisprudence*”, es decir, “Deberes para con los otros. El individuo en la jurisprudencia económica”, entendiendo “economía” en su sentido etimológico: *οἶκος* (oikos), “casa”, y *νέμειν* (nemein), distribuir o administrar; lo que vendría siendo “el conjunto de deberes relacionados con las diferentes relaciones que tienen lugar en el hogar”, o “en el ámbito doméstico”.

En este apartado, aprovecha para plasmar aspectos muy sensibles, que son parte de su teoría sobre los derechos humanos: se refiere a las relaciones entre esposos, entre padres e hijos y entre sirvientes y amos, reflexionando sobre la esclavitud.

Sobre el primer tema, podría parecer incluso que lo encontraba incómodo, pues se ve obligado a justificar que sea objeto de un estudio “serio”, riguroso, como el de un filósofo:

Aunque es comúnmente el tema propio de los poetas, no es indigno de la pluma del Filósofo, ya que es una de las partes más importantes de la constitución humana.³⁹³

Las relaciones entre hombre y mujer son origen de una buena parte de los deberes morales para con los otros. La familia es el prójimo más

societies and to their laws; and the intention of these laws is, to be the guardians of justice, and to redress in juries. (EAP., p. 325).

³⁹³ *Although it is commonly the theme of Poets, it is nor unworthy of the pen of the Philosopher, as it is a most important part of the human constitution.* (Act. Powers, p. 118).

cercano, por eso, aprovecha para reflexionar sobre la castidad, el divorcio, la fidelidad, la poligamia y el incesto.

En este punto, es oportuno destacar que la manera de hablar de Reid es muy propia de su tiempo: siempre habla de *hombres*. Sus libros se refieren a las facultades intelectuales del *hombre*; a las facultades activas del *hombre*; a la relación entre Dios y el *hombre*; a los derechos del *hombre*, etcétera. Los ejemplos que pone son protagonizados siempre por hombres. En total, las mujeres ocupan un papel secundario y están prácticamente ausentes en sus reflexiones. Difícilmente se podía esperar otra cosa de un filósofo del siglo XVIII.

No abandonó ese modo de expresión ni siquiera cuando se refirió a las relaciones entre ambos sexos; sin embargo, en los manuscritos recogidos en el tomo *On Practical Ethics*, que son apuntes para sus clases, al tocar este tópico habla de igualdad, de dignidad, de afecto, de servicio, de desinterés, de adaptación recíproca, de promover la felicidad del otro y de agradar a la otra persona.

Esto lo fundamenta en la naturaleza humana, lo cual acerca a nuestro pensador a los debates que sobre igualdad de género que comenzaron a surgir justamente en los últimos años del siglo XVIII: El primer documento en que se refiere a la igualdad jurídica (formal) entre hombres y mujeres, la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*, fue escrito por Olympe de Gouges en 1791 –cuando Reid todavía estaba vivo– y se basó en el mismo grupo de ideas igualitarias y proclives a impulsar los derechos humanos que el sustentado por el filósofo escocés.

La palabra derecho tiene un significado muy diferente, según se aplica a las acciones o a las personas. Una acción correcta es una acción conforme a nuestro deber. Pero cuando hablamos de los derechos de los hombres, la palabra tiene un significado muy diferente y más artificial. Es un término técnico jurídico y significa todo lo que un hombre puede reclamar legalmente de cualquier otra persona.³⁹⁴

Por lo que corresponde a la relación entre padres e hijos, se refiere relaciones de afecto y responsabilidad. La autoridad que tienen los padres sobre los hijos proviene de la necesidad de su educación e instrucción. Afirma que, por lo contrario de lo que sostienen Thomas Hobbes y Robert Filmer, esa autoridad no proviene del hecho de haberlos procreado biológicamente, sino de un afecto natural.

Lo anterior podría parecer incluso trivial, pero se puede interpretar desde un modo más profundo. En el fondo, Reid pertenecía al grupo de pensadores iusnaturalistas que, a diferencia de Pufendorf y Heinecio, reconocían en los niños agentes morales, independientes de sus padres, debido a que su parte más noble, es decir, el alma, no era infundida por éstos, sino por Dios, lo que colocaba al infante en un plano de igualdad respecto a los progenitores. Si ellos educan al niño, y lo tienen bajo sus instrucciones, no es porque los niños sean “pertenencia” de los padres, ni sus apéndices, sino por la cuestión circunstancial de que ellos tienen la edad

³⁹⁴ *The word right has a very different meaning, according as it is applied to actions or to persons. A right action is an action agreeable to our duty. But when we speak of the rights of men, the word has a very different and a more artificial meaning. It is a term of art in law, and signifies all that a man may lawfully claim of any other person. (EAP., p. 284).*

y los conocimientos que los pequeños todavía no tienen. En esta idea sigue las enseñanzas de Hutcheson, quien afirma contundentemente lo siguiente:

Los niños no pueden ser considerados como adquisiciones o frutos de la propiedad de los cuerpos de sus padres (...) La procreación no los convierte en propiedad de sus padres, como el amamantar no los convierte en propiedad de sus nodrizas, de cuyos cuerpos algunas veces se deriva un porcentaje mayor de la materia del cuerpo de los niños, que del de sus padres.³⁹⁵

Cuando toca el tema de la relación entre siervos y señores, destaca la igualdad de todos los hombres, que todos son seres racionales iguales ante Dios. Reconoce las desventajas que tienen unos respecto a otros y, por ende, el hecho de que las personas (haciendo uso de un derecho natural) decidan prestar sus servicios a otras personas. Para asegurar el consentimiento mutuo, dicha relación se tiene que manejar en un nivel contractual. El contrato que debe sujetarse a las leyes de la naturaleza y la equidad:

Este contrato une los intereses del patrono y el siervo. Y ninguno de ellos que sea consecuente con la naturaleza de esta relación, puede ser indiferente a las preocupaciones del otro. Un patrono justo y humano se considerará a sí mismo obligado no sólo a no dañar a su sirviente, sino brindarle protección, a no exigirle ninguna tarea o servicio irracional o cruel, a permitirle no solo lo indispensable para la

³⁹⁵ Hutcheson, Francis. 1755. "A System of Moral Philosophy" (Versión facsímil de la primera edición), en *Collected works*, Vols, 5, 6, Hildesheim, 1969. Nueva edición por Knud Haakonssen, Indianapolis (IN), II. 191-2.

vida, sino las facilidades y comodidades adecuadas para su lugar de trabajo.³⁹⁶

Mientras que para Reid el trabajo de los siervos debía provenir de un libre acuerdo con el patrono; y genera una serie de obligaciones para éstos, respecto a la esclavitud –que era algo todavía habitual en esa época–, Reid no sólo la descalifica en sus escritos y en su docencia, sino que participó activamente y con donativos en distintos comités abolicionistas:

En el nivel nacional, Reid fue simpatizante de la campaña para abolir la esclavitud. Reid sostenía en las clases sobre *Ética practica* en Glasgow el principio de que existe una ‘natural igualdad entre los hombres’ y que ‘nadie nace para ser esclavo’. Presumiblemente dijo lo mismo en sus clases en el King’s College.³⁹⁷

De esa manera, podemos decir que Reid fue uno de los pensadores gracias a los cuales se abolió definitivamente la esclavitud en el mundo.³⁹⁸

³⁹⁶ *This contract unites the interests of Master and Servant. And neither of them can consistently with the nature of this Relation be indifferent to the concerns of the other. A just and humane Master will think himself bound not onely not to do any injury to his Servant himself but protect him from the injuries of others, to exact no task or Service of him that is unreasonable or cruel, to allow him not onely the necessaries of Life but such comforts and conveniences as are suited to his Station and do nor tend to corrupt his manners or tender him unfit for the duties of his Employment. And to make all reasonable allowances for the common infirmities of human Nature, which do not permit us to expect perfection in any Man, of any Station whatsoever.* (PE., p. 133)

³⁹⁷ Haakonssen, Knud; y Wood, Paul, 2015, Introducción, *Thomas Reid on Society and Politics*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, p. xxxii y xxxiii.

³⁹⁸ Sabemos que, desafortunadamente, existen muchas nuevas formas de esclavitud en el mundo, y que están todavía lejos de desaparecer; sin embargo, la esclavitud antigua –no tan antigua– se basaba en una actividad comercial de personas perfectamente aceptada y regulada. La esclavitud de nuestros días (el

v. *El contrato social como contrato implícito*

Para Reid, como para la generalidad de los pensadores modernos, la libertad es uno de los aspectos más importantes a rescatar en el ser humano. Ello viene acompañado de la idea de que cualquier relación humana debe, para garantizar la libertad entre sus miembros, basarse en un acuerdo de voluntades, es decir, en un contrato. Esta es la idea que subyace a la doctrina moderna del contrato social.

La definición común de un contrato es: el consentimiento de dos o más partes respecto a una misma cosa, celebrado con el fin de constituir o disolver alguna obligación.³⁹⁹

La libertad se asegura por la expresión del *consentimiento*, el cual viene a ser un elemento esencial del contrato. Reid desarrolla su argumentación en este punto planteando que dicho consentimiento puede expresarse de muy diferentes modos: por escrito, mediante una declaración verbal o, incluso algunas veces, con el silencio.

Por lo tanto, creo que es evidente que el consentimiento de las Partes que es esencial para todo Contrato real puede expresarse en una gran variedad de formas. Al escribir, con palabras, mediante signos

comercio de seres humanos con propósitos de esclavitud laboral, mental, reproductiva, explotación sexual, trabajos forzados, o cualquier forma de opresión contra la voluntad y el bienestar del ser humano) son actividades que, en todos los casos, son ilegales. Algo hemos avanzado.

³⁹⁹ *The common definition of a Contract is That it is the Consent of two or more parties in some one thing, given with a view to constitute or to dissolve some obligation.* (PE., p. 136).

artificiales o naturales, mediante el silencio o incluso haciendo nada; es suficiente si el significado del signo –sea el que sea– esté acordado por las partes.⁴⁰⁰

Por otra parte, las obligaciones del Estado están relacionadas con el buen gobierno y la felicidad de los habitantes, mediante sus acciones en los ámbitos legislativo y ejecutivo:

Por lo tanto, creo que un Rey o un Magistrado Supremo al asumir voluntariamente ese oficio (y ningún hombre se ve obligado a hacerlo) se compromete a o conviene cumplir el deber de rey, es decir, gobernar justa y equitativamente y preservar los derechos y promover el bien y la felicidad de su pueblo en la medida en que esté en su poder.⁴⁰¹

Esta es la instauración de contrato social, mediante el cual se atribuye a una persona “oficio” de ser gobernante.⁴⁰² Ese “oficio”, en suma, este es el propósito del mismo Estado. Si el monarca actúa cumpliendo esas premisas, el pueblo:

(...) peleará sus batallas, acatará sus leyes, aceptará sus decisiones; lo reverenciará como [a un] padre (...) y pensarán que su gloria, su

⁴⁰⁰ *Thus I conceive it is evident that the consent of Parties which is essential to every real Contract may be expressed in a great variety of ways. By writing by words, by signs artificial or natural, by Silence or even by doing nothing; it is sufficient if the meaning of the sign whatever it be is under / stood by the parties.* (PE., p. 136).

⁴⁰¹ *I conceive therefore that a King or Supreme Magistrate by taking that Office upon him voluntarily (and no man is forced into it) engages or contracts to do the duty of a king, that is to rule justly and equitably & to preserve the rights & promote the good and happiness of his people as far as lies in his power.* (PE., p. 138).

⁴⁰² Recordemos el uso que Reid le da a la palabra “oficio” (página 8): conjunto de derechos y deberes que significa el rol de una persona en el cuerpo social.

esplendor y su renombre son suyos. Él será el monarca más absoluto sobre la tierra, y su gente al mismo tiempo la más libre y feliz.⁴⁰³

Si el rey actúa correctamente, cumpliendo las obligaciones que supone su cargo (su “oficio”), siempre habrá una relación contractual. Reid afirma que:

No tiene importancia (...) de qué manera adquirió su autoridad real: ya sea por conquista o por sucesión hereditaria o elección, ya sea por la fuerza, medios fraudulentos o justos; si su pueblo le obedece voluntaria y libremente, o [si lo hace] por necesidad; todavía esta relación implica en la naturaleza misma de ello, una obligación para esas prestaciones hacia su gente de acuerdo con el oficio real.⁴⁰⁴

La manera en que Reid concibe la relación entre el pueblo y sus autoridades, el contrato social, es de completa racionalidad: el pueblo celebra un acuerdo de voluntades mediante el cual transfiere el poder a rey, a cambio de que cumpla con todas las obligaciones y deberes que supone el cargo de rey. Sin embargo, claro, está de por medio nuestra naturaleza humana, incierta y falible: en muchas ocasiones el rey no cumple todo aquello que implica su función e, inevitablemente, se rompe el contrato:

⁴⁰³ (...) *they fight his battles, they revere his Laws, they acquiesce in his Decisions; they reverence him as the Father of his People and think his Glory his Splendor & Renown to be their own. He is the most absolute Monarch upon Earth, and his people at the same time the freest & the happiest people.* (PE., p. 138)

⁴⁰⁴ *It is of no consequence in the present Question in what way he acquired his Kingly Authority whether by Conquest or Hereditary Succession or Election, whether by force or fraud or fair Means, whether his people obey him willingly & freely or through Necessity; still this Relation implies in the very nature of it an obligation to those prestations towards his people which belong to the kingly office.* (EP., p. 141).

Cuando el rey viola las obligaciones esenciales de un rey, a las que se comprometió al aceptar su cargo, rompe el contrato.⁴⁰⁵

Esta es la doctrina del contrato social que propone Reid. Podemos ver que se tiene un contenido moral en el sentido de que supone una carga para la autoridad. En caso de incumplimiento de las cláusulas fundamentales de ese contrato, se puede considerar como terminado. En el inciso siguiente, al exponer la concepción reidiana del derecho natural en la política, tendremos ocasión de analizar los casos de desobediencia y resistencia justas, que se presentan en los casos en que se rompe el contrato social.

Como podemos apreciar, Reid está convencido del contenido religioso de la autoridad de los gobiernos civiles. Tiene la idea general de que la Providencia misma ha designado el gobierno para asegurar el bien común de la sociedad, y que cualquier gobierno que lo asegure, tiene una legitimidad *ipso facto*. Esta doctrina, que ha sido llamada “*ipso facto*ismo providencial” (*providential de factoism*) por algunos autores, como Knud Haakonssen y Conal Condren, es opuesta a la que sostuvo David Hume únicamente en el aspecto religioso.

Cuando en su “Historia de Inglaterra” Hume se refiere a la legitimidad de la Casa de Orange para gobernar Reino Unido, al haber derrocado a Jacobo II,⁴⁰⁶ afirmó que *jurídicamente*, Jacobo II seguía siendo el rey; pero

⁴⁰⁵ *When he violates the essential Obligations of a King which he came under by taking that Office he breaks the Contract.* (EP., p. 142).

⁴⁰⁶ El Parlamento legitimó el reinado de Guillermo de Orange y de María Estuardo, la hija del derrocado monarca, aduciendo que la huida del rey Jacobo II se podía considerar como una abdicación, por lo que el trono le correspondía a su hija, María, esposa de Guillermo. La realidad es que el rey Jacobo se había convertido al

que el acontecimiento sociopolítico de la Revolución Gloriosa había truncado la línea, *legitimando* el reinado de los nuevos monarcas. Sin intervención de la Providencia, se había roto la línea jurídica que mantenía a Jacobo II en el poder; y el nuevo rey gobernaba con una legitimidad *de facto*.⁴⁰⁷

vi. *Derecho Natural en la Política*

El Derecho Natural en la Política es una ciencia normativa en un ámbito muy determinado: el ser humano como ser social, en relación con otras personas pertenecientes a la comunidad política. Por ello, mientras en el espacio doméstico los deberes se definen según las diferentes relaciones (cónyuge, hijos, servidumbre), en este ámbito sólo existe un tipo de relación.⁴⁰⁸

Hemos considerado los derechos y deberes que emanan de diversas relaciones en el estado doméstico. Y ahora resta considerar los derechos y deberes que surgen del estado político del gobierno civil. Existe una sola relación que es propia de este estado, la de gobernantes y gobernados.⁴⁰⁹

catolicismo, y no deseaban en el trono a unos monarcas católicos, sino protestantes, como lo eran Guillermo y María.

⁴⁰⁷ Cfr. Hume, David & Smollet, Tobias; with a continuation by T.S. Hughes. *History of England*. 2017, Hardpress, Miami.

⁴⁰⁸ Cfr. EP., p. 72.

⁴⁰⁹ *We have considered the Rights and Duties arising from several Relations of the Domestick State. And it now remains that we consider the Rights and duties that arise from the political State of that of Civil Government. There is onely one Relation that is proper to this State, that of civil Magistrates and Subjects.* (EP., p. 72). Aquí la palabra “magistrates” quiere decir “autoridades públicas”, y la palabra “subjects”, quiere decir “súbditos”.

En distintos momentos, Reid llama a las personas sujetas a un régimen gubernamental de distintas formas: individuos, gobernados o súbditos. Sin embargo, también usa el adjetivo “ciudadanos”. No usa la palabra como un término técnico, sino en su sentido común, que indica la relación de la persona respecto a su comunidad política. Lo más próximo a una definición de ciudadanía, son estas palabras:

Considerando que todo ciudadano miembro de un Estado está sujeto a las leyes de ese Estado al igual que a las leyes de la Naturaleza, se somete a sí mismo, a su propiedad, a su familia y a su vida misma a las leyes y autoridad del Estado”.⁴¹⁰

Es decir, *el ‘ciudadano’ es el miembro de un Estado, que se encuentra sometido a las leyes de este*, definición muy vaga y elástica, que podría incluir a todas las personas, de todas las edades, condiciones e incluso nacionalidades. Aunque nunca definió detalladamente los requisitos que se le deberían exigir a una persona para ser considerada como ciudadana, siguiendo su misma línea de pensamiento, Reid definiría al ciudadano como *aquél que tiene la suficiente madurez como para involucrarse en los asuntos públicos y que tiene un lazo particular respecto a esa comunidad política* (por lugar de nacimiento o consanguineidad), etcétera. Con la aclaración de que estos criterios no son fijos ni absolutos.

⁴¹⁰ “Whereas every Citizen of Member of a State is bound by the laws of the State as well as by the Laws of Nature he subjects himself, his Property, his Family, his Life itself to the laws and to the Judicatures of the State” (PE., p. 145)

En esta sección, por lo tanto, los deberes de que se habla son los del individuo respecto al Estado –o las autoridades públicas en general– *en su calidad de ciudadano*, tal y como acabamos de definir “ciudadanía”.

El Derecho Natural en la Política representa una expresión de la *moral*, esto es, se refiere a los *deberes* del ciudadano respecto “al Estado”; asimismo, designa los deberes que tienen los ciudadanos respecto “a las autoridades públicas” y, por último, los deberes que tienen en relación con “los demás ciudadanos”. Al respecto, debemos recordar que el Derecho Natural en la Política se vincula de modo íntimo con el sentido moral, explicado anteriormente.

Para nuestro autor, es de máximo interés diferenciar el Derecho Natural en la Política, de la “Política”, que es lo que hoy llamaríamos *Ciencias Políticas*. Son dos disciplinas diferentes, pero que –según el mismo escocés advierte– algunos pensadores han llegado a confundir. La distinción que existe entre ambas disciplinas estriba en sus fundamentos. Como se expuso más arriba, la primera se refiere al *deber* de las personas que se encuentran en cierto contexto. La Ciencia Política, por el contrario, no tiene un carácter normativo, sino simplemente descriptivo de las diferentes maneras en el ejercicio del poder, y del modo en que cada tipo de régimen político tiene lugar. En efecto, las Ciencias Políticas no se preguntan sobre el bien o el mal en la conducta humana, sino por realidades sociales. Pese a la importancia de esta disciplina, prefiere llamarla “arte” (en el sentido de *praxis*, o *técnica*) en lugar de “ciencia”.

La Política es una ciencia bastante diferente, construida sobre fundamentos distintos. La intención de esta ciencia es mostrar las causas de diferentes aspectos de los distintos tipos de gobierno civil,

tanto el despótico, como el monárquico, el aristocrático y de democrático: cómo surgen, cómo se preservan y cómo se destruyen. Además, qué efectos producen en relación con la libertad, con la riqueza nacional, con el comercio, así como con la educación sobre moral y religión (...) Por lo tanto, a la Política no le preguntamos sobre lo bueno y lo malo sobre las conductas de los estados en su calidad de personas morales, más que lo que interrogamos a las matemáticas o a la física sobre ese tema.⁴¹¹

Habiendo distinguido al Derecho Natural en la Política, de la Política como ciencia autónoma, y siendo que el objeto de la primera disciplina son los deberes que tiene el hombre en sociedad, Reid aborda de modo previo una interrogante fundamental: ¿cómo es posible el paso del “estado de naturaleza” a la sociedad política? ¿Cuáles son las causas por las que el hombre haya formado no sólo familias, sino uniones más grandes, esto es, estados o gobiernos civiles?

Este particular es una cuestión que ya Spinoza y Locke había abordado desde la centuria anterior. De la mano de estos pensadores, Reid encomiaría esa libertad casi absoluta que tiene individuo singular, en abstracción de cualquier relación social, esto es, en “estado natural”:

⁴¹¹ *Politicks is a quite different Science and built upon a different foundation. The intention of this Science is to shew from what Causes the Different Kinds of Civil Government Whether Despotick Monarchical Aristocratical Democratical take Rise how they are preserved or Destroyed, What Effects they produce with Regard to Liberty National Riches Commerc Learning Morals & Religion (...) We do not therefore in Politicks any more than Mathematicks or in Physicks Enquire what is right or what is wrong either in the Conducts of States or in that of Individuals.* (PE., pp. 144 y 145).

Los hombres en estado de libertad natural no tienen superior sobre la tierra. Únicamente responden por su conducta ante Dios y sus propias conciencias. Tienen absoluto dominio sobre su propiedad, así como por sus acciones, y son regidos no por otras leyes, sino por las de la naturaleza.⁴¹²

¿Por qué el hombre renunciaría a ese estado de hipotética felicidad, someterse a leyes y pagar impuestos? El motivo debe ser muy poderoso. Como se señaló más arriba, son tres razones muy diferentes: el deseo de autoprotección ante la guerra, el institucionalizar la venganza privada y el acometer un proyecto de común interés que requiera la cooperación de todos.

A propósito de lo anterior, Reid se pregunta sobre el auténtico origen de los estados y el gobierno civil. Esta cuestión está vinculada con la interrogante sobre qué es lo que conduce a los hombres suficientemente *iluminados* –y por consiguiente familiarizados con todo lo que significa el gobierno civil– para entrar en ese estado de cosas.

Sobre la primera cuestión, Reid comienza declarando que no es “necesario” que sea así. Aquí se refiere a *necesidad lógica*, es decir, “No es apodícticamente necesario que los seres humanos se reúnan en grandes bloques políticos con otros seres humanos”. Sin embargo, lo hacen. ¿Por qué? Al respecto, propone el ejemplo de unos marinos que se establecieron en la isla después de haber perdido a su capitán, y haber sobrevivido de un

⁴¹² *Men in a State of Natural Liberty have no Superior upon Heart. They are accountable for their Conduct onely to God and their Own Consciencences. They have the Absolute disposal of their own Property as well as their Actions, and are bound by no Laws but by the Laws of Nature.* (PE., p. 145).

naufragio. Aquellos marineros no necesitaban de nadie que los gobernara y que vivían separados, cada quién por su cuenta, autosuficientes y disfrutando su libertad. Sólo se unían bajo un mismo gobierno en momentos de protegerse de los nativos que quisieran atacarlos, o de emprender un proyecto para el que se necesiten la participación de varios.⁴¹³

No es casualidad que esto nos recuerde a la novela Robinson Crusoe, publicado pocos años antes (1719). Ese caso era el de un hombre en “estado de naturaleza”, al que podían analizar como si la isla fuera un laboratorio aséptico de política y civilización alguna. Los intelectuales modernos e ilustrados de la época gustaban analizar fenómenos políticos desde la abstracción que puede significar un ser humano inevitablemente solo, despojado de todo vínculo con la sociedad. Prueba de ello es que Jean Jacques Rousseau se inspiró en Robinson Crusoe para escribir el libro *Emilio*.⁴¹⁴ El propio Reid reconoce esta herencia, cuando dice: *Rousseau es un declarado admirador de Robinson Crusoe*.⁴¹⁵

A la segunda pregunta, las razones por las que un hombre suficientemente ilustrado y experimentado prefiere vivir en el Estado Político en lugar de la libertad natural se reducen a las ventajas que ello reporta en términos de comodidades, de eficacia en el trabajo, de aumento del

⁴¹³ Cfr. PE., pp. 146 y 147.

⁴¹⁴ Esto lo afirma, por ejemplo, Watson, Matthew, “Rousseau’s Crusoe myth: the unlikely provenance of the neoclassical homo economicus”, *Journal of Cultural Economy*, 81-96, publicado el 03 Oct 2016. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17530350.2016.1233903>.

⁴¹⁵ *Rousseau is a professed admirer of Robinson Crusoe*. (PE., p. 148).

conocimiento, de protección a la propiedad privada, de fomento de las artes y del ejercicio de las virtudes más nobles.⁴¹⁶

Al respecto de las obligaciones y derechos que nacen de los vínculos políticos, Reid desarrolla sus ideas sujetándose de nuevo al esquema de Pufendorf, esto es, tripartita.⁴¹⁷ Para empezar, el hombre en estado natural tiene ciertas prerrogativas de libertad e independencia, con la única –quizá– obligación de no interferir en los derechos de los demás. En segundo lugar, reflexiona de nuevo sobre la persona en su interacción con su familia y su primer círculo social; y, por último, medita sobre la persona en relación con la vida política de su comunidad.

Al respecto, afirma que las virtudes cardinales (prudencia, templanza, fortaleza y justicia) deben inspirar y aplicarse en toda forma política de organización social. Aprovecha para reflexionar una vez más sobre los motivos de la unión política, es decir, sobre los fines particulares del Estado. Destaca la importancia de las virtudes capitales en los tres tipos de ámbitos; que se aplican a cualquier régimen político, no importando la época ni el lugar. Los hombres de todas las épocas y lugares –dice– tienen los mismos conceptos sobre la aplicación de dichas virtudes en los gobiernos. Especialmente, la virtud de la justicia.

Sobre este último particular, reitera la idea de que la justicia es un concepto universal, que comparten todas las culturas, lo cual refuerza su

⁴¹⁶ Cfr. PE., pp. 147 y 148.

⁴¹⁷ Cfr. SP., p. xl.

concepto de Sentido Moral, puesto en nuestras mentes por el Todopoderoso.

(...) encontraremos a todos de acuerdo en un sistema. Confucianos y zoroastristas; brahmanes indios; druidas europeos y los incas en el Perú, así como el más refinado filósofo griego o romano; los paganos mahometanos y los cristianos, todos tienen la misma noción de la virtud y de la justicia (...) Esa facultad moral o conciencia que Dios ha sembrado en el corazón de cada hombre distingue la conducta buena de la mala en la mayoría de los casos con no menos claridad y certeza que el sentido del gusto distingue lo dulce de lo agrio.⁴¹⁸

Habiendo señalado estas premisas fundamentales, Reid hace una consideración sobre los deberes que corresponden a la persona para con el Estado. En este aspecto, nuestro pensador afirma que el propósito de todo gobierno es promocionar la felicidad de los gobernados. Por lo tanto, aplicando la lógica moderna, que pretende garantizar la *libertad* de todos los implicados, mediante el consentimiento que implica la unión política se plantea como una *unión contractual*: *La unión política entre gobernantes y gobernados sea cual sea la manera que haya comenzado o esté siendo continuada, debe tener la naturaleza y fuerza de un contrato oneroso.*⁴¹⁹

⁴¹⁸ (...) we shall find them all agreeing in one System. Confutius and Zoroaster, Indian Bramens European Druids and the Incas of Peru as well as the more refined Greek and Roman Philosophers heathens Mahometans and Christians had the same notion of Virtue and of Justice (...) That moral Faculty or Conscience which God hath planted in every mans breast distinguishes right conduct from wrong in most instances no less clearly and certainly than the taste discerns sweet from bitter. (PE., pp. 77 y 78).

⁴¹⁹ *The Political Union between Governours and Subjects, in what manner so ever it might have begun or been continued must have the Nature and force of an Onerous Contract.* (PE., p. 149).

Como en todo contrato, las obligaciones son mutuas. *Los gobernados deben respetar y honrar aquellas obligaciones emanadas de las leyes y contribuir al máximo de sus capacidades para apoyar al gobierno*, el cual es, finalmente, una empresa colectiva para el beneficio de todos los habitantes del Estado.

Por el otro lado, los gobernantes, sean del tipo que sean, tienen obligaciones legislativas y ejecutivas:

Y por otra parte aquellos quienes están en el gobierno, ya sean reyes, senadores representantes populares, o magistrados, se encuentran bajo la no menos estricta obligación, en sus respectivos ámbitos, de emitir las mejores leyes posibles para la preservación de la justicia, o para la promoción del bien común, [así como] ejecutar dichas leyes de manera estricta e imparcial; y tomar las medidas más prudentes y efectivas para defender a la población ante los enemigos extranjeros.⁴²⁰

Como podemos ver, las ideas de Reid entorno a los derechos y deberes de la autoridad, se pueden derivar del tipo de relación que existe entre los gobernantes y los gobernados, según la cual los primeros tienen derechos sobre los segundos. Siempre y en todo caso se encuentra como

⁴²⁰ *So on the other hand those who are in the Government whether Kings or Senators Representatives of the people or Magistrates are under no less strict obligation in their several Stations to make the best laws they can devise for the preservation of Justice and for promoting the publick good, to execute those laws strictly and impartially, & to take the most prudent and Effectuall means to defend their people from forreing Ennemies.* (PE., p. 149)

limitación la ley natural. Los *derechos* de la autoridad política sobre sus miembros derivan de los *deberes* que le dicta la Ley Natural.

Reid enriquece esta reflexión al definir qué actos de las autoridades se pueden considerar como buenos o como malos. Para esto, define en primer lugar cuál es la mejor forma de gobierno: es aquella que mejor se adapta a sus fines, esto es, el bien del cuerpo político común. A esta premisa añade que, así como existen acciones que no son buenas ni malas *en sí mismas*, sino que su bondad o maldad se definen en relación con al fin que persigue; la actividad de la función pública no es buena ni mala en sí misma, sino en relación con los fines señalados del Estado.

De igual manera [las acciones del] el gobierno político y la administración en sí mismas no son buenas ni malas. El bien y el mal en los derechos y obligaciones atinentes a ellos se deben deducir a partir del fin [del gobierno, a saber, el bien común], y ser evaluadas en función de dicho fin.⁴²¹

La anterior sentencia pertenece a la argumentación se debe interpretar en el contexto de la doctrina que desarrolla en torno a los gobernantes y los gobernados. Haakonssen hace una brillante exposición al respecto:

(...) la relación entre gobernantes y gobernados puede ser considerada tanto desde el punto de vista de los derechos del individuo y los deberes del gobierno, o desde los derechos del gobierno y los deberes de los gobernados. Cuando Reid aborda este punto, suena al

⁴²¹ *In like Manner Political Government & Administration being in itself neither intrinsically good nor Evil. The Good of Evil in the Rights and obligations relating to it are to be deduced from the End of it and to be measured by that End.* (EP., p. 150).

principio casi como libertario: el deber de las autoridades es proteger los derechos de los ciudadanos, quienes legítimamente podrían dicha protección, porque el gobierno descansa en el consentimiento y es limitado en su autoridad por las leyes de la naturaleza.⁴²²

Sin embargo, no es tan libertario, pues, por un lado, no indica qué derechos deben protegerse, ni en qué medida. Asimismo, más adelante, sostiene que *todos* los derechos, incluso aquellos que podrían haberse considerado inalienables, pueden ocasionalmente ser limitados en aras del bien común.⁴²³

Por lo que se refiere a la autoridad, el pensador escocés insiste en que la limitación se encuentra marcada por la ley natural: *El derecho de los soberanos de [exigir] respeto y obediencia (...) No será obedecido en asuntos que no correspondan a la ley natural.*⁴²⁴

Aquí aborda la cuestión de la obediencia y desobediencia respecto a las leyes civiles. Este es un tema muy espinoso, pero ampliamente desarrollado en tiempos anteriores a Reid. Nuestro pensador no se separa del esquema: Si está de acuerdo con la Ley Natural, corresponde una obediencia “activa”; si no lo está, corresponde una obediencia “pasiva”, hasta el punto en que lo requiera el bien público:

(...) debida obediencia activa en lo que esté de acuerdo con la ley natural. Obediencia pasiva (...) Se debe observar en muchos casos

⁴²² EP., p. lxx.

⁴²³ EP., p. lxx.

⁴²⁴ *The Right of Sovereigns to Respect & to Obedience (...) They are not to [be] obeyed in things unlawfull.* (PE., p. 150). (Recordemos que cuando Reid menciona a “la ley”, se está refiriendo a la Ley Natural).

donde nuestros derechos son violados. Se debe cumplir donde sea que el bien público lo requiera. Ver el ejemplo de Sócrates.⁴²⁵

En este tema, Reid formula una exposición sobre el derecho injusto y la autoridad injusta que replica las reflexiones medievales al respecto. La nobleza europea, nacida de antiguos liderazgos militares, justificó su autoridad durante mucho tiempo con dos argumentos: uno teológico –la voluntad de Dios–; y otro filosófico –la natural sociabilidad del ser humano. Ambos razonamientos son sintetizados por Francisco de Vitoria en los siguientes fragmentos de su libro *De potestate civili*:

La causa eficiente del poder civil por lo dicho se sobreentiende. Habiendo mostrado que la potestad pública está constituida por derecho natural, y teniendo el derecho natural a Dios sólo por autor, es manifiesto que el poder público viene de Dios (...) Por lo cual si las repúblicas y sociedades están constituidas por derecho divino o natural, con el mismo derecho lo están las potestades, sin las cuales las repúblicas no pueden subsistir.⁴²⁶

(...) la fuente y el origen de las ciudades y de las repúblicas no fue una invención de los hombres, y (...) no hay que considerarlo como algo artificial, sino como algo que procede de la naturaleza misma, que para la defensa y conservación sugirió esta razón a los mortales. De

⁴²⁵ *Active obedience due onely in things lawfull. Passive Obedience (...) Due in many cases where our Rights are violated. Due wherever the publick good requires is. The Example of Socrates.* (PE., p. 151).

⁴²⁶ De Vitoria, Francisco, *El Estado y la Iglesia. Relecciones teológicas*, Madrid, Publicaciones Españolas, 1960, pp. 30 y 31.

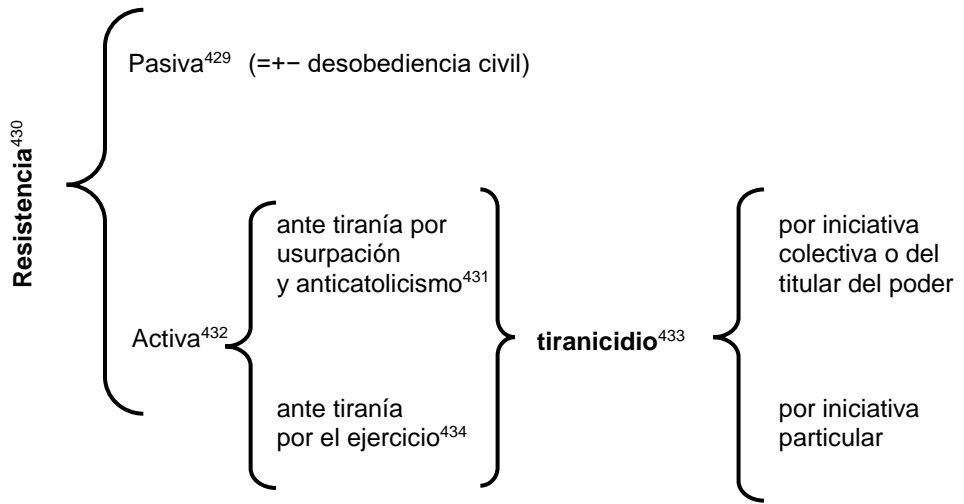
ese mismo capítulo se infiere prontamente que *el mismo fin tienen y la misma necesidad* que las ciudades los poderes públicos. Porque si para guarda de los mortales son necesarias las congregaciones y juntas de hombres, ninguna sociedad puede persistir sin alguna fuerza y potestad gobernadora y previsoras.⁴²⁷

De modo paralelo a la discusión teórica sobre el derecho injusto, los filósofos, teólogos y juristas medievales reflexionaron sobre el gobernante injusto: el tirano. Múltiples fueron las soluciones que sobre este particular se ofrecieron en aquella época. En todas se destacaba la *presunción favorable al poder, salvo prueba en contrario*. El filósofo español Alonso Ruiz Miguel nos aporta una visión sintética de los principales puntos elaborados por los pensadores medievales respecto a este tema:

(...) la notable multiplicidad de soluciones que la escolástica medieval y la posterior Escuela hispánica dieron al problema de la obediencia al poder injusto procede de la combinación de dos criterios: qué tipo de violaciones se admiten como pruebas en contrario y qué consecuencias se atribuyen a tales violaciones. Las combinaciones básicas se pueden ordenar en cuatro pasos de menor a mayor gravedad en la configuración de esas consecuencias, conforme al siguiente esquema:⁴²⁸

⁴²⁷ *Ibidem*, pp. 29 y 30.

⁴²⁸ Ruiz Miguel, Alfonso, *Una filosofía del derecho en modelos históricos. De la antigüedad a los inicios del constitucionalismo*, Madrid, Trotta, 2002, p. 163.



Si cambiamos el “anticatolicismo” por “anticalvinismo”, y omitimos el tema del tiranicidio, tendríamos el esquema propuesto por los monarcómanos. Podemos ver que la herencia medieval es inmediata, y, en este aspecto, la

⁴²⁹ Esta es la oposición más moderada. Las leyes injustas no se consideran leyes, por lo tanto existe la obligación ética de no cumplirlas. (Cfr. *Ibidem.*, p. 164).

⁴³⁰ La resistencia ante actos injustos de la autoridad –narra Ruiz Miguel– fue objeto de estudio desde la Época Medieval por teólogos y juristas, entre los cuales destacan Santo Tomás de Aquino y Bartolo. (Cfr. *Idem.*)

⁴³¹ Lo que sucede cuando el monarca ha llegado al poder por medios ilegales o cuando prohíbe la práctica de la religión católica. (Cfr. *Ibidem.*, pp. 164 y 165).

⁴³² Incluye desobediencia tanto al precepto como a la sanción y llegar a la rebelión. (Cfr. *Ibidem.*, p. 164).

⁴³³ La primera justificación del tiranicidio la formuló Juan de Salisbury (ca. 1115/20–1180), obispo de Chartres: “–quitar la vida el tirano no sólo es lícito, sino equitativo y justo, porque el que toma la espada merece perecer por la espada–” (Citado por Ruiz Miguel, Alfonso, *ibidem.*, p.165).

⁴³⁴ Cuando a pesar de cumplir con los requisitos formales para ser monarca, éste comete actos injustos y tiránicos, no relacionados con la religión. (Cfr. *Ibidem.*, pp. 165 y 166)

doctrina calvinista parece sólo una variedad de lo ya formulado en los siglos del “oscurantismo”.

Fiel a su formación calvinista, Reid no menciona al tiranicidio. El principio paulino –como se apuntó en el primer capítulo– señala que la autoridad se presume impuesta por el mismo Dios, razón por la cual es obligatorio obedecerla; en cambio, el principio petrino obliga a obedecer a Dios antes que a los hombres. En consonancia, la doctrina reidiana concede un deber ético a la obediencia a los dictados de la autoridad. Pero llega un punto en el que la injusticia es tal, que obliga a tomar el siguiente paso, es decir, surge el derecho a la resistencia: *Cuando la resistencia es necesaria para salvar a la nación de la tiranía, aquélla no sólo está conforme a la Ley Natural, sino que es loable y gloriosa.*⁴³⁵

Pero ésta tiene que darse en circunstancias muy especiales. Tiene que tener causas incuestionables; además, debe contar con un periodo previo de reflexión sobre su viabilidad.

Las causas de la resistencia deben ser considerables y evidentes. [Sin embargo] Todas las consecuencias ciertas y probables deben ser debidamente ponderadas. [Se debe considerar si] Los males provenientes de la resistencia son mayores que aquellos que proceden del sufrimiento.⁴³⁶

⁴³⁵ *Where Resistance is necessary to save a Nation from tyrrany it is no onely Lawfull but laudable & glorious (...)* (PE., p. 151).

⁴³⁶ *The Causes of Resistance ought to be great and Evident. All the certain and probable Consequences of it duly weighed. The Evils arising from Resistance greater than those that arise from Suffering.* (PE., p. 152).

Como se expuso en su oportunidad, Thomas Paine fue un factor decisivo para la independencia de los Estados Unidos, al brindar una justificación para la gesta independentista mediante el libro titulado “*El Sentido Común*”. No sería descabellado suponer que la doctrina de Reid sobre el derecho de resistencia influyera en el pensamiento de Paine, aunque es cierto que dicha obra se plantea en términos más incendiarios, e invoca directamente a la *independencia* de la metrópoli británica; lo que, por otra parte, se puede considerar como el paso siguiente a la simple desobediencia civil ante un contexto político sumamente injusto. De cualquier forma, es indudable concluir que la doctrina sobre la resistencia civil que se desarrolló en Europa desde la Edad Media hasta la Ilustración, sumada al componente protestante, fue el factor que detonó los movimientos independentistas en Estados Unidos primero, y en el resto de América, después.

De esta manera concluye el análisis de los “*deberes*” que tienen las personas de manera individual, de acuerdo con la ética práctica, en el esquema tripartita: en primer lugar, los deberes que la persona tiene para con Dios; en segundo, los deberes para consigo mismo; y en tercero, para con los demás. Los deberes que emanan de su relación con los demás, al mismo tiempo, como vimos, se entienden en un esquema triple: derecho natural privado; derecho natural doméstico y derecho natural político.

El siguiente tema, complementa la Ética práctica al referirse a una serie de deberes; pero el sujeto activo de dichos deberes ya no será la persona individual, sino la organización política misma, el Estado.

vii. *Deberes de los estados*

En esta sección, Reid aprovecha para delinear los más importantes conceptos sobre los deberes que corresponden al Estado, como sujeto de derecho. Comienza declarando que aquél puede válidamente ser considerado como agente moral, con todas las cualidades que caracterizan a cualquiera de ellos: entendimiento, voluntad, capacidad para actuar, etcétera:

Un Estado por definición puede considerarse con justicia como un agente moral por tener entendimiento, voluntad, capacidad de actuar y conciencia de lo correcto y lo incorrecto. [El Estado es] capaz de poseer propiedad, de contratar, de comprometerse o de violar sus compromisos; hacer el bien a sus vecinos o perjudicarlos.⁴³⁷

El Estado como “persona moral” ha sido autor de las peores injusticias se pueden haber llevado a cabo: *Los estados pueden ser extremadamente peligrosos e injustos si no se conducen bajo la Ley.*⁴³⁸

La norma a que se refiere Reid, es la que llama “*Ley de las Naciones*”, la cual regula los derechos de un cuerpo político, o Estado, en relación con otros estados, y en relación también con los individuos. El Estado

⁴³⁷ *A State Defined. May justly be considered as a Moral Agent Having an Understanding, A Will, Active Power. A conscience of Right and Wrong. Capable of Possessing Property of Contracting, plighting its Faith keeping or violating its engagements. Doing good to its Neighbours or injuring them.* (PE. p., 81).

⁴³⁸ *States would be the most dangerous and unjust Combinations is they were not under Law.* (PE. p., 81).

considerado como persona moral a efectos internacionales, pero también para los efectos internos: capaz de manejarse como cualquier ciudadano.

La sola mención del concepto “Ley de las Naciones” revela la inmensa deuda que tiene el pensamiento moral y jurídico del filósofo escocés con ese “gran descubrimiento”, que fue el derecho natural racionalista, o protestante, pues la *Ley de las Naciones* es un concepto que se encuentra en el mismo nacimiento del Iusnaturalismo Racionalista. Fue creado por Hugo Grocio, y posteriormente desarrollado por el filósofo del derecho alemán Christian Wolff en el libro *Jus Gentium Methodo Scientifica Pertractatum*, editado por primera vez en 1749 y titulado traducido al inglés como *The Law of Nations Treated According to the Scientific Method* (La Ley de las Naciones de Acuerdo con el Método Científico).

Las ideas que Wolff expresó en su obra fueron desarrolladas y especificadas por el jurista suizo Emer de Vattel, quien publicó, en 1758, *Le droit des gens, ou Principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des Nations et des Souverains*; traducido al inglés, en 1760, como *Principles of the Law of Nature Applied to the Conduct and Affairs of Nations and Sovereigns*, (Principios de la Ley Natural Aplicados a la Conducta y a los Asuntos de las Naciones y de los Soberanos). Reid no oculta esta herencia. De hecho, los párrafos en latín con los que comienza la sección son extraídos de la obra de Vattel, y su pensamiento en este rubro es prácticamente una glosa de dicho autor.

La Ley de las Naciones es una expresión de la Ley Natural. Todos los seres humanos deben conducirse conforme a ella y, por extensión, cuando se asocian en un cuerpo político, éste debe ajustarse a dicha Ley.

Para Reid no existe excusa en ningún caso para que el Estado actúe con injusticia. Como una de las más grandes calamidades que puede sufrir el ser humano es la guerra, ésta no debe declararse si no es por los motivos más poderosos. Si a la guerra, se agrega el trato injusto respecto al enemigo, estamos ante una situación donde el Estado es culpable, ante Dios y su conciencia, de todos los males sufridos por los enemigos, que continúan siendo personas humanas; y deben responder por ellos ante un tribunal de justicia. Por lo tanto: *Todos los Estados (...), a fin de preservar la paz y prevenir la guerra, merecen ser tratados justamente por otros estados.*⁴³⁹

Si el Estado es injusto, si no cumple con la Ley de las Naciones, entonces actúa como un monstruo: el Leviatán del que hablaba Hobbes. En esa circunstancia, deviene motivo de interés común *para la humanidad* el destruir dicha forma política.⁴⁴⁰

Reid hace un paralelismo entre el Estado, como persona moral, con una persona individual. Por esa razón, aplica al primero la clasificación tripartita –a la que ya nos referimos– de los deberes: para con Dios; para con él mismo y para con los demás.

✓ Deberes del Estado para con Dios

Como se podía esperar de un clérigo, cuando se refiere a los deberes del Estado para con Dios, argumenta a favor de un Estado confesional. En consecuencia, sostiene, en los eventos públicos se debe honrar y venerar a Dios mediante actos de devoción y piedad; se debe implorar su bendición

⁴³⁹ *Every Estate therefore in Order to preserve Peace & prevent War ought to deal justly by other States.* (PE. p., 82).

⁴⁴⁰ Cfr. PE. p., 153 y 154.

para que los proteja en los peligros, y se debe pedir perdón humildemente cuando sean castigados con alguna desgracia.

La práctica de las virtudes cardinales por parte de los individuos tiene un papel central, pues se traduce en la práctica de las virtudes en los cuerpos políticos. Y es indudablemente mejor el gobierno que se sujeta a criterios de justicia y moralidad, pues ellas son el fundamento de una sólida economía y de la felicidad pública.

En ese orden de ideas, es un deber religioso de la nación el instruir a su población en un sentimiento justo y racional hacia Dios y las virtudes, destinando lugares y momentos dedicados exclusivamente a la adoración y la instrucción.

Reid aprovecha para formular distintas reflexiones acerca de las características que distinguen a una religión (ritos y dogmas), así como las reformas que se deben implementar. Una de ellas es la siguiente: *La religión oficial debe observar las modificaciones necesarias para hacerla corresponder con los cambios de opinión en la generalidad de la nación.*⁴⁴¹

Puede sorprender esta afirmación por provenir de un ministro de una Iglesia; pero hay buenos motivos para pensar que debe entenderse por el contexto histórico y personal en que tiene lugar. Por un lado, la Iglesia Presbiteriana, de la que Reid era ministro, es fruto de una de las más profundas *modificaciones* que ha sufrido la cristiandad: la Reforma Religiosa de los siglos XVI y XVII. El negar que la religión se pueda modificar sería

⁴⁴¹*The established Religion ought to undergo such alterations as may make it to correspond with the alterations of Opinion in the Generality of the Nation.* (PE., p. 156).

tanto como negar el propio origen. Por otro, el talante ecuánime de Reid, que, a renglón seguido –siguiendo la escuela de Locke– enaltece la tolerancia religiosa: (...) *es necesario que en todos los estados haya tolerancia para aquellos cuyos sentimientos no les permiten adoptar la religión nacional.*⁴⁴²

Aunque, como se vio en la introducción, su “tolerancia” se limitaba a no *imponer* la religión oficial a quien no deseara profesarla (lo que quizá era ya mucho en una época en la que las heridas por las guerras religiosas estaban todavía abiertas), pero no se extendía a otros rubros, como la libertad de cátedra. Recordemos cómo intervino en la decisión de negar la cátedra a David Hume en la Universidad de Edimburgo.

El desarrollo intelectual respecto a la tolerancia sin duda fue parte de su “gran descubrimiento” (es decir, del iusnaturalismo racionalista protestante), mismo que, como vimos, tuvo lugar en la Universidad de Glasgow a partir de 1764. Sin embargo, no se puede saber si, aplicando estas “nuevas” ideas, hubiera hecho lo que hizo en la década de los años 40 de ese siglo. Como parte del Sínodo de Aberdeen, fue parte activa en la Sociedad Escocesa para la Promoción del Conocimiento Cristiano (*Scottish Society for the Promotion of Christian Knowledge, SSPCK*), en las Highlands y en las Islas.⁴⁴³ Su trabajo era “cristianizar” esas regiones, lo que en realidad significó consolidar el poder de la monarquía hanoveriana así como

⁴⁴² *So various, nay so absurd and capricious are often the opinions of Men, especially in more enlightened ages that a Legislator might almost as soon hope to make one coat fit all his Subjects as one Religion. Therefore it is necessary in every State, that there be a Tolleration for those whose sentiments do not allow them to joyn in the National Religion.* (PE., pp. 156 y 157).

⁴⁴³ Cfr. SP., p. xix.

el presbiterianismo en el norte y el oeste de Escocia, extirpando de raíz todo vestigio de catolicismo, episcopalismo⁴⁴⁴ y jacobitismo. La doctrina sobre la tolerancia, tal como fue expuesta, no hubiera sido congruente con estas acciones.

✓ Deberes del Estado para consigo mismo

Recordemos que cuando se refirió a los deberes de la persona para consigo misma, se refirió al cumplimiento de las virtudes relacionadas con su autogobierno. En este subcapítulo, al referirse al autogobierno de los estados, hace un análisis de uno de las principales obligaciones del Estado: proteger la propiedad privada; así como los casos en que, en ejercicio del *Dominium Eminens* –derecho que se justifica por el interés común de la sociedad– el Estado puede interferir en el referido derecho individual: las expropiaciones, los impuestos y los distintos tipos de colonización.

Asimismo, argumenta que, al igual que lo que sucede con un individuo, el mandato de amor a sí mismo y autopreservación, suponen que dedique más tiempo a las acciones que deriven en beneficio del propio Estado, que las que dedica a beneficio de otro.

Un hombre bueno, que ama a su prójimo como a sí mismo, difícilmente puede colocarse en cualquier situación de la vida en la que no emplee más de su tiempo, pensamiento y trabajo para el beneficio de los demás que en el suyo. Sin embargo, no podemos dejar de reconocer

⁴⁴⁴ El *episcopalismo* es una versión del anglicanismo que la monarquía inglesa promovió y, en ocasiones, intentó imponer, en Escocia, y en otras partes del mundo. Actualmente, podemos encontrar que la Iglesia Episcopal se ha extendido a muchas partes del mundo, entre ellas, Escocia. La Iglesia Episcopal más extendida es la de los Estados Unidos.

que un Estado debería preocuparse más por su propia felicidad y mejora y otorgarle más trabajo para ese fin que por el bien de cualquier otro Estado.⁴⁴⁵

Lo anterior se basa en la premisa de que los estados son menos dependientes de los otros, que los individuos entre sí, idea extraída, como la mayor parte en este apartado, del libro de Vattel “Ley de las Naciones”.

✓ Deberes de los estados respecto a otros estados

El comportamiento de los estados respecto a los otros estados debe regirse por los principios de humanidad y justicia. En este particular, Reid pone varios ejemplos de ayuda altruista a nivel internacional. Podemos ver qué tan influido está por su propia circunstancia, que todos los ejemplos se refieren a actos llevados a cabo por Gran Bretaña (como la decisión del Parlamento de destinar £100,000 a los damnificados del temblor de Lisboa); los relacionados con la historia inmediata de las guerras religiosas que generó el protestantismo en donde se vieron involucrados muchos países europeos; y, por último, a las colaboraciones internacionales para misiones científicas, como aquella en que se determinó, entre otras cosas, la distancia entre la tierra y el sol, mediante la medición del tránsito de Venus por el astro rey.

⁴⁴⁵ *A Good Man loves his Neighbour as himself & can hardly be placed in any Situation of Life wherein he does not employ more of his time and thought and Labor for the benefit of others than of his own. Yet we cannot but acknowledge that a State ought to have more concern for its own happiness and improvement and bestow its Labor more for that End, than for the good of any other State whatsoever.* (PE., p. 160).

Pero es verdad que en algunas ocasiones las relaciones entre los distintos estados no son precisamente amistosas y derivan en guerras. En este apartado, Reid también realiza diversas reflexiones sobre la guerra: sus causas, sus razones y sus motivos. Habla de la guerra justa, del derecho de cualquier estado de luchar en defensa propia; así como de los mecanismos pacíficos de resolución de controversias entre los estados: mediación, arbitraje, etcétera.

En la situación de guerra, no desaparecen todas las obligaciones de los estados respecto a los otros. Aun cuando son enemigos, siguen siendo humanos y existe un código de conducta que determina qué es lo que está bien y lo que está mal respecto a los enemigos. El propósito de la guerra es defender nuestro derecho de compensar las injusticias; y no nos da licencia de otra cosa que no sea conseguir ese fin.

La guerra justa, injusta, los derechos de los particulares, de los militares, de los diplomáticos, de los inocentes, de los culpables; así como la lucha contra los tiranos, el regicidio, etcétera, son temas de primer orden, sobre todo en un contexto tan violento como el de los países europeos que se han venido desarrollando desde la escolástica medieval.

Podemos señalar, como hitos en la reflexión sobre este tema, durante la Edad Media y el Renacimiento, a Santo Tomás de Aquino;⁴⁴⁶ y a los teólogos juristas españoles Francisco de Vitoria,⁴⁴⁷ así como Domingo de

⁴⁴⁶ Cfr. Aquino, Tomás de. (1882). *Suma Teológica* Madrid: Moya y Plaza Editores. II-II Qu. 40, a 1 ad 3.

⁴⁴⁷ Cfr. Vitoria, Francisco de (1960). *Relecciones teológicas*. Obras de Francisco de Vitoria. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

Soto.⁴⁴⁸ La llegada de la Modernidad, y del iusnaturalismo racionalista no dejó de lado este tema. Sin propósito de exhaustividad, podemos señalar que una de las más importantes obras de Hugo Grocio fue *De jure belli ac pacis* (Sobre el derecho de guerra y de paz);⁴⁴⁹ que es un tema de primer interés para Emer de Vattel (en la obra arriba señalada).

⁴⁴⁸ Cfr. De Soto, Domingo, *De iustitia et iure*. En el libro V q. III, podemos encontrar los motivos por los que una guerra puede ser justa. De Soto, Domingo ([1556] 1968). *De la justicia y del derecho*. Madrid: Instituto de estudios políticos, Tomo III.

⁴⁴⁹ Grocio, Hugo, *De jure belli ac pacis* (Sobre el derecho de guerra y de paz) - París, 1625 (segunda edición en Ámsterdam, 1631).

B) Segunda parte. Reid y el iusnaturalismo

De lo justo en la comunidad política, una [forma] es natural y otra por ley. Es natural la que tiene en todas partes la misma fuerza, y no porque [a los hombres les] parezca bien o no (...)

Aristóteles
*Ética Nicomaquea*⁴⁵⁰

El derecho natural ha muerto; viva el derecho natural
Erich Fechner

1. Introducción

En los primeros años de su carrera como filósofo y académico, Reid mostró escaso interés en los asuntos referentes a la materia jurídica: en lo que se refiere al derecho natural, se limitaba a la aplicación en la sociedad las virtudes cardinales. En su lugar, enfocó sus baterías a desarrollar una Pneumatología, o conjunto de conocimientos teóricos que sustentan su combate contra el escepticismo y el nihilismo, los cuales son productos lógicos de la exacerbación de una parte de las premisas desde las que parte la filosofía moderna, inaugurada por Descartes y continuada por los pensadores racionalistas y empiristas.

Como vimos en los primeros capítulos, con el anterior desarrollo Reid no pretende combatir a “la filosofía moderna”, de la que él mismo forma

⁴⁵⁰ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Eduardo Sinnott (trad.), Buenos Aires, Ed. Colihue, 2007, p. 179.

parte, sino a los excesos que le parecen conducen al idealismo si llevamos al extremo algunos de los principios filosóficos, como sí lo hizo su gran adversario: David Hume.

Tanta era la importancia que le concedía a la Pneumatología, que representó la mayor parte del tiempo de su cátedra en la Universidad de Glasgow. Sin embargo, como ya se expuso, dicha cátedra dedicaba una proporción menor de tiempo para exponer otros dos temas, que desarrolló y enriqueció a lo largo de sus primeros años de cátedra en la mencionada universidad. El primero corresponde a lo que Reid denomina “Ética practica”; mientras que dedica el segundo a las “Ciencias Políticas”.

La Ética practica según Reid corresponde a la exposición de las normas provenientes del Derecho natural en distintos ámbitos. Las Ciencias Políticas se refieren a la descripción de las causas del surgimiento, mantenimiento y destrucción de los diferentes regímenes políticos.

2. Reflexión sobre el Derecho natural

Es decir, hasta ahora, en este capítulo nos hemos ocupado del *contenido* del derecho natural; pero no nos hemos topado con ninguna explicación *sobre* la propia disciplina. Reid no omite este particular. Cuando aborda el tema de la justicia, explica lo que es el derecho natural (*natural jurisprudence*).

Como muchos otros autores iusnaturalistas, define los conceptos de Ley Natural y Derecho Natural. Todas las entidades están sujetas a leyes. Existen leyes naturales para los seres inanimados y para los animales

irracionales. Estas son las leyes físicas.⁴⁵¹ Sin embargo, a los seres racionales, les corresponden las leyes morales. La definición que proporciona Reid es de máxima importancia para comprender el tipo de iusnaturalismo que propone:

La ley moral es una norma de acuerdo con la cual deben dirigirse las acciones de los seres dotados de razón, de la idea del bien y de la virtud.⁴⁵²

Esta es una definición que pudiéramos catalogar como “teleológica”, o “finalista”. Concluye la premisa aclarando que al ser dotado de razón corresponden las leyes morales, así como las físicas; las últimas nunca pueden ser rotas, mientras que las primeras sí: *“Las acciones que pueden ser reguladas por la ley son aquellas que son efectuadas cuando queremos, y no cuando no lo hacemos”*.⁴⁵³ La argumentación va seguida de una clasificación de las leyes:

- a) Las ciencias que describen relaciones abstractas, de manera independiente a la existencia de las cosas relacionadas. Esa ciencia puede ser llamada “matemáticas”. (También podría haber añadido a la “lógica”, “lingüística” y las demás ciencias formales).
- b) Las ciencias que se refieren a las cualidades de las cosas, por ejemplo, acerca de los fenómenos, o de la operación de las cosas

⁴⁵¹ Cfr. PE., pp. 88 y 89.

⁴⁵² *The moral law is a norm in accordance with which the actions of entities endowed with reason and the idea of right and virtue ought to be directed.* (EP., p. 88).

⁴⁵³ *Actions to be directed by law are those which are done when we will and not done when we decline.* (PE., p. 89).

existentes. Esas ciencias podrían llamarse “historia”, tanto natural como política.

- c) En tercer lugar, tenemos a la ciencia *relacionada con las leyes que emanan de los fenómenos*. Estas leyes pueden ser tanto físicas como morales. Encontramos que las últimas son una excepción a la regla del perpetuo y constante cumplimiento de las leyes:

Anteriormente se comentó que Reid fue un pensador anclado en su circunstancia histórica, política y filosófica. Como muchos de los moralistas y filósofos que se han referido al tema, Reid encuentra profundas relaciones entre la moral y el derecho natural; en tanto que éste se compone de un conjunto de normas morales aplicadas a cierto contexto. De este modo, el filósofo de Aberdeen se acerca al tema de la siguiente manera:

Y el deber moral se había considerado durante mucho tiempo como una ley de la naturaleza; una ley, no escrita en tablas de piedra o bronce, sino en el corazón del hombre; una ley de mayor antigüedad y mayor autoridad que las leyes de estados particulares; una ley que vincula a todos los hombres de todas las naciones, y, por lo tanto, es llamada por Cicerón *derecho natural y de las naciones*.⁴⁵⁴

Los deberes tienen su base en la naturaleza. Los deberes para con Dios, resultan de la naturaleza divina y de la humana. Los deberes para con

⁴⁵⁴ *And moral duty had long been considered as a law of nature; a law, not wrote on tables of stone or brass, but on the heart of man; a law of greater antiquity and higher authority than the laws of particular states; a law which is binding upon all men of all nations, and therefore is called by Cicero the law of nature and of nations.* (EAP., p. 287).

los demás, tienen su base en la naturaleza que compartimos los seres humanos.

Como el deber que le debemos al Ser Supremo es el resultado de las Naturalezas de Dios y del Hombre, y de la Relación, lo representamos como nuestro Creador Benefactor y Gobernador moral y Juez, por lo tanto, todas las obligaciones que le debemos a los hombres provienen del común Naturaleza de los hombres y las relaciones en que se encuentran el uno con el otro (...)⁴⁵⁵

Las normas de derecho natural son, para Reid, en la mayoría de los casos, “autoevidentes”.

Los derechos y obligaciones de los hombres basados en las leyes de la naturaleza no requieren un razonamiento profundo o sutil para descubrirlos. Ni tampoco lo admiten. Los principios de justicia y humanidad están destinados por el autor de la naturaleza a ser la regla de la conducta de todos los hombres hacia su prójimo.⁴⁵⁶

Un aspecto de gran importancia es la manera en que concibe la relación entre derecho natural y derecho positivo. Comencemos aclarando que Reid no se refiere al *derecho positivo* con esa palabra, sino, en algunas ocasiones lo llama “leyes del Estado”, o “leyes humanas”. El tema está

⁴⁵⁵ *As the duty we owe to the Supreme Being results from the Natures of God & of Man, and from the Relation we stand in to him as our Creator Benefactor and Moral Governour and Judge, So all the Duties we owe to Men result from the common Nature of Men and the Relations they stand in to one another (...).* (PE., p. 92).

⁴⁵⁶ *The Rights and obligations of men grounded upon the laws of Nature do not require deep or subtile reasoning to discover them. Nor indeed to they admit of it. The principles of Justice and Humanity are intended by the Author of Nature to be the Rule of every mans Conduct towards his fellow man.* (PE., p. 91).

íntimamente conectado con la noción que tiene el filósofo sobre el origen y funciones del estado.

Como vimos, para el pensador escocés, la unión política no es algo necesario, sino que proviene de un acuerdo, muchas veces implícito (*cuasi contrato*), entre los miembros del conglomerado social. Y no es una unión de mera conveniencia, ni siquiera de prudencia, sino que tiene un contenido moral. Por esa razón, la relación que podemos encontrar entre leyes naturales y humanas es de analogía:

Reid cree que el mundo moral está en principio bien ordenado por la ley natural, cuya relación con los derechos y deberes naturales es *análoga* a la relación entre el derecho positivo y los derechos y deberes legales.⁴⁵⁷

Siendo que concibe a la unión política, como hemos visto, como una cuestión de conveniencia, y que el propósito fundamental del Estado es de protección, define de esta manera el propósito de las leyes humanas:

El primer fin de todo el gobierno y el principal objetivo de las leyes humanas es proteger a los hombres de las violaciones injustas de sus derechos que pueden ser intentadas por violencia o fraude; y para disuadir a los hombres con castigos de todas esas violaciones de los Derechos de los demás.⁴⁵⁸

⁴⁵⁷ *Reid believes that the moral world is in principle well ordered by a natural law whose relationship to natural rights and duties is analogous to the relationship between positive law and legal rights and duties.* (PE., p. lvii).

⁴⁵⁸ *The first end of all Government & the chief Object of human Laws is to secure Men from unjust violations of their Rights that may be attempted either by Violence*

Las leyes humanas pueden limitar, pero no anular los derechos naturales

Es evidente que un hombre al estar sujeto al gobierno o a un miembro de la comunidad no deja de ser un miembro de una familia, puede ser ambos al mismo tiempo y disfrutar de los derechos competentes para ambos, aunque algunos de sus derechos domésticos pueden estar limitados por las leyes del estado, sin embargo, no pueden ser anulados; y la mayor parte de esos derechos no se ven afectados en absoluto por su condición de miembro del Estado.⁴⁵⁹

Como se puede deducir de lo expuesto hasta aquí, Reid tiene la idea de que las leyes humanas deben reflejar a la ley natural. Es una cuestión ética, la cual se puede conocer, como ya hemos visto, por el *sentido moral*, es decir, intuitivamente. En este sentido, no se aleja de los postulados iusnaturalistas tradicionales.

Para ilustrar lo anterior ofrece el siguiente ejemplo:

El mejor sistema de leyes civiles no puede prever todos los supuestas en los cuales las leyes del Estado del cual soy miembro no admiten acción para hacer válida una promesa o una oferta hecha en privado sin testigos, sin documentos y sin la intervención de un juez. Si un

or fraud; and to deter men by punishments from all such violations of the Rights of others. (EP., p, 38).

⁴⁵⁹ *It is evident that a Man by being subject to Government or a Member of the commonwealth does not cease to be a Member of a family, he may be both at the same time and enjoy the Rights competent to both, although some of his Oeconomical Rights may be limited by the laws of the State yet they are not annulled and the greater part of his Oeconomical Rights are not at all affected by his being a Member of the State.* (EP., 99).

hombre se niega a cumplir la promesa hecha en tales circunstancias, encuentro que no puedo sino pensar que él se encuentra obligado, aunque la ley no lo obligue. Siento que está haciendo lo incorrecto, aunque no haya nada en la ley que lo obligue (...) Por lo tanto, naturalmente me percato de una ley más extensa que es más adecuada a mis nociones de bien y mal.⁴⁶⁰

Aunque no existan elementos “legales” para exigir el cumplimiento de tal compromiso, el hombre que se comprometió tiene un deber moral de cumplir con sus palabras. Este deber es “natural”; por lo tanto, Reid encuentra que la ley civil no es suficiente. Los deberes morales (naturales) vinculan de un modo idéntico a las personas, aunque la del Estado no alcance a cubrir esos vacíos.

Como corolario de esta teoría, se encuentran las reflexiones sobre la ley injusta. Al respecto, Reid desarrolla el concepto de “derecho externo” y “derecho interno”. Los últimos, corresponderían a aquellos que la naturaleza nos impone, los derechos “morales”. La ley injusta sería un tipo de los “derechos externos”, que no son más que meras *fictio juris* creadas para completar deberes que surgen de la ignorancia, como el caso en que una persona toma prestado por error dinero a otra persona que lo ha robado; o bien, los derechos nacidos de una sentencia judicial o una ley injusta. El

⁴⁶⁰ *The best System of Civil Laws cannot provide against every wrong suppose then that the Laws of the State of which I am a Member do not admit an Action for the implementing of a promise or bargain made privately between the parties without witnesses without writ & without the Interposition of a Judge. If a man refuses to fulfill his promise made to me in such Circumstances. I find I am wronged I cannot but think him under an obligation, altho the law does not oblige him, I am sensible that he wrongs me altho he withholds nothing from me which the law obliges him to (...). I am therefore very naturally led to conceive of some more extensive law which is more adequate to my notions of right and wrong. (PE., p. 42).*

beneficiario de esas sentencias o leyes, en realidad no tiene esos derechos. Kalinowsky diría que “*No es verdad que tiene esos*”.⁴⁶¹

De igual modo, las leyes injustas crean sólo un “derecho externo”, por lo que es moralmente permitido (o incluso en ciertos casos, obligado, y es digno de reconocimiento por su honorabilidad), responder con incumplimiento activo y/o presentar resistencia, en los términos expuestos más arriba.

3. La ciencia del derecho natural

El iusnaturalismo ha sido la descripción filosófica en torno a la naturaleza del derecho que, en términos históricos, ha sido preferida por un mayor número de pensadores. Se puede decir sin faltar a la verdad que es de las pocas doctrinas que, en alguna de sus diferentes variantes, nunca han pasado de moda. Prácticamente todos los juristas que se han ocupado del tema, de una u otra forma, han adoptado la idea de que el derecho es una realidad en la cual coexisten las normas positivas, emitidas por la autoridad política; y un orden jurídico paralelo, generalmente considerado como universal e inmutable, nutrido de planteamientos axiológicos que tiene validez de manera independiente a cualquier circunstancia cultural, de lugar ni de tiempo, es decir, el derecho natural.

De este modo, a lo largo de más de dos mil cuatrocientos años, esta rama de la teoría del derecho ha tenido tal reconocimiento y repercusión, que un estudio detallado de la misma que incluya los pormenores de cada

⁴⁶¹ Cfr. Kalinowsky, Georges, *El problema de la verdad en la moral y en derecho*, 1979, Buenos Aires, EUBA, p. 1.

escuela, sus conexiones directas e indirectas, sus derivaciones intelectuales, así como con su relación con la ley positiva y la jurisprudencia, es una empresa que puede sobrepasar la vida entera de una persona.

Ante la extensión del tema, en esta tesis nos limitaremos a exponer algunos puntos esquemáticos que las más importantes corrientes iusnaturalistas, a fin de ubicar el pensamiento de Thomas Reid sobre la dimensión jurídico-social del ser humano. Nos ocuparemos con un poco de mayor detenimiento en el iusnaturalismo Ilustrado, por ser la escuela en la que perteneció el filósofo escocés, aunque, como se ha visto a lo largo de este capítulo, y se confirmará más adelante, su doctrina tiene particularidades que la distinguen de las líneas principales de ese pensamiento.

El frondoso árbol del iusnaturalismo extiende su sombra hasta nuestros días, con autores que recuperan y actualizan sus postulados, armonizando de diversas maneras las normas positivas con los dictados de la moral. Una exposición detallada de esta disciplina rebasa los propósitos de esta tesis, por lo que sólo se hará una breve referencia de sus principales elementos.

a) *Génesis*

Para conocer con precisión el punto de partida y los términos del debate, cobra una importancia especial hablar de los “orígenes” de dichas ideas. La pregunta por los comienzos de todo lo importante que nos circunscribe despiertan siempre un gran interés; y las serias dificultades que supone su estudio, no le restan fascinación. Desde cuándo y cómo surgió el inconmensurable universo, hasta el modo en que nació la tierra, con toda la

complejidad de los océanos y materiales que la compone. No podría ser menos cuando el objeto de nuestro estudio es el ser humano, y sus manifestaciones sociales.

La génesis del derecho natural la podemos encontrar en el derecho romano, complementado desde el aspecto filosófico con el pensamiento griego. Ya desde entonces se concibió a la normatividad que rige al ser humano como algo complejo, que tiene dos raíces. La que proviene de los dictados de la autoridad; y aquella que tiene su fundamento en la naturaleza humana, compuesta de normas cognoscibles por la razón. La coexistencia de ambos planos legislativos en una sociedad es uno de los temas más recurridos por todos los juristas de la historia.

Desde un punto de vista teórico, el derecho natural, aún en sus nociones más arcaicas, representa una noción compleja, que apareció por primera vez en la Grecia del siglo V antes de Cristo,⁴⁶² de la mano del nacimiento de la filosofía. Su primera conceptualización, se originó a propósito de la reflexión de los pensadores griegos en torno a la inmutabilidad de la naturaleza: (*physis* –φύσις–) «lo que es por naturaleza»;

⁴⁶² Todos los datos apuntan a que no hubo una reflexión sobre la relación entre derecho natural y positivo en otro lugar de aquella época, o en tiempos anteriores. O, al menos, no hay evidencia en contrario. Al hacer un ejercicio arqueológico del pensamiento, debemos partir del hecho de que el número de datos con que contamos disminuye proporcionalmente al aumento de la antigüedad del periodo. Las características de las ideas sobre las normas que regulan el comportamiento social, sin duda han presentado múltiples variaciones de acuerdo con los distintos pueblos: su ubicación y la evolución que observó su historia durante siglos. Existen bastantes indicios de las concepciones sobre la moral y el derecho en los pueblos del Neolítico, sobre todo en Egipto y Asia menor (Sumeria, Babilonia, Israel, etcétera). Respecto a edades anteriores (Paleolítico), a pesar de abarcar muchos más años, la información sobre el pensamiento reflexivo del ser humano es más escasa aún.

contrastada contra la mutabilidad que ofrece la diversidad en las leyes de diferentes pueblos sobre un mismo tema (*nomos* –νόμος–) «lo que es por convención».⁴⁶³ ¿Cómo es posible que siendo universal la justicia, pueda haber unas leyes que ordenen una cosa y otras que ordenen lo contrario en diferentes comunidades? Ante ese panorama, se esbozó una segmentación entre dos órdenes diferentes, pero coexistentes.

Este pensamiento llegó a su culmen con Aristóteles, quien identificó a la *physis* con la *ousía* (substancia). Ésta coincide con su propio fin, con su *telos*. De ahí se puede derivar un deber ser natural: cada ser tiende a ser lo que su substancia determina. El Estagirita fue el primero en postular la existencia de una ley común a todos, según su naturaleza, mediante la cual se puede concebir lo justo y lo injusto, que se puede diferenciar de la ley impuesta por la autoridad, que por su índole puede ser modificable en cada caso:

La ley se divide en particular y común. Llamo particular a la ley escrita por la que se gobierna cada ciudad; y común a las leyes no escritas sobre las que parece haber un acuerdo unánime en todos los pueblos.⁴⁶⁴

Aristóteles compendia la esencia del derecho natural cuando afirma que *la Naturaleza ha implantado en los hombres unas tendencias, entre ellas*

⁴⁶³ Al respecto nos ilustra el filósofo español Salvador Pániker: “El tema griego es el de la forma: ¿qué son las cosas? En donde las cosas existen por definición. Sobre ese trasfondo de absoluta facticidad va cristalizando el *pathos* específicamente griego y se alza la paradójica perfección del límite, del orden (*cosmos*) frente al caos, de la ley (*nomos*) frente a la naturaleza (*physis*).” (Pániker, Salvador. *Filosofía y mística: Una lectura de los griegos*. Editorial Kairós. Edición de Kindle, posición 1138-1141).

⁴⁶⁴ Aristóteles. *Poética. Retórica*. (González, Claudia, ed.), Buenos Aires, Ediciones LEA, 2017, p. 103.

*las tendencias morales: la tendencia a la realización de lo bueno.*⁴⁶⁵ El iusnaturalismo posterior, o teológico, que tuvo su comienzo en la época medieval, recoge a grandes rasgos las enseñanzas griegas y romanas mediante, en primer lugar, el estoicismo. Pániker nos explica lo anterior:

Las ideas estoicas presidirán el mundo antiguo durante casi seis siglos. Son ideas de mucho impacto, pero que tienen ya poco que ver con las de la Grecia clásica. Son ideas que preparan (en parte) el neoplatonismo, que actúan sobre las corrientes gnósticas y herméticas, que influyen decisivamente en la teología de los Padres de la Iglesia, y que llegan hasta la modernidad europea a través de nociones como derecho natural, dignidad humana, humanismo, virtud.⁴⁶⁶

b) Derecho natural teológico

Aproximadamente mil años fue lo que duró la Edad Media europea. Es un largo periodo, por lo que es de suponer que hubo considerables variaciones teóricas, provocadas por la confluencia de diversos factores doctrinales. Al estoicismo se le debe agregar, entre otros, el neoplatonismo, el aristotelismo y, por supuesto, como sustento último, la teología cristiana. De este modo, el derecho natural de aquella época se le conoce como *derecho natural teológico*. De todas las vertientes de iusnaturalismo, esta es la que comprende en su totalidad los verdaderos valores que rigen al ser humano.

⁴⁶⁵ Ayala Martínez, Jorge M. "El derecho natural antiguo y medieval", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10, 2003, p. 382.

⁴⁶⁶ Paniker, Salvaror, *op. cit.* posición en Kindle 4437-4441.

Uno de los primeros impulsores del iusnaturalismo teológico, fue San Agustín, el cual “cristianizó” al estoicismo:

La ley eterna estoica había quedado anclada en la metafísica cosmológica y fatalista; san Agustín, en cambio, le confiere una nueva vertiente, más práctica que especulativa: se convierte en patrón valorativo de lo moral y de lo jurídico cristiano. El orden jurídico debe respetar el orden eternamente querido por Dios.⁴⁶⁷

La presencia de Dios se encuentra en todos lados y, en cierto sentido, es obvia. Él es el Creador del universo; al crearlo, le imprimió su Ley Eterna, que regula el acontecer de todos los seres, ya sean animados o inanimados. La Ley Eterna se identifica con la Sabiduría de Dios que gobierna todo. Cuando esa Ley se refiere al ser racional y libre que es el ser humano, se conoce como “Ley Natural”.

La ley natural no se supedita a la ley eterna, sino que se integra y se confunde con ella. No es pues una estructura ético-jurídica plena en sí misma. Es solo el medio humano por el que el hombre ha de oír la ley eterna.⁴⁶⁸

La reflexión del iusnaturalismo teológico alcanzó su máxima expresión en Santo Tomás de Aquino (1225-1274). En la Suma Teológica, su autor argumenta a favor de la existencia de las dos vertientes de la justicia: una, la natural; y otra, la derivada de la voluntad humana:

⁴⁶⁷ Ayala Martínez, Jorge M., *op. cit.*, p. 381.

⁴⁶⁸ *Idem.*

(...) el derecho o lo justo es una acción adecuada a otra según cierto modo de igualdad. Pero algo puede ser adecuado a un hombre en un doble sentido: primero, por la naturaleza misma de la cosa, como cuando alguien da tanto para recibir otro tanto. Y esto se llama derecho natural. En un segundo sentido, algo es adecuado o de igual medida a otro por convención o común acuerdo, es decir, cuando uno se considera contento si recibe tanto. Esto, ciertamente, puede hacerse de dos maneras: una primera, por cierto convenio privado, como el que se establece por un acto entre personas privadas; y la segunda, por convención pública, como cuando todo el pueblo consiente que algo se tenga como adecuado y ajustado a otro, o cuando esto lo ordena el gobernante, que tiene el cuidado del pueblo y representa su persona. Y a esto se llama derecho positivo.⁴⁶⁹

Contra lo que se puede suponer, la Edad Media en Europa fue un periodo muy dinámico. Precisamente fue el siglo XIII, centuria en la que vivió el Aquinate, en la que se acentuó una importante transformación en la cultura occidental que se venía preparando desde décadas atrás. Al tiempo que apareció el Imperio Otomano, los reinos cristianos peleaban las últimas cruzadas, los papas luchaban contra las herejías valdense y cátara, se multiplicaban las discrepancias doctrinales en materia de teología y filosofía, y comenzaron a oírse voces reclamando una reforma a la Iglesia.

c) *Derecho natural racionalista*

Durante los siglos siguientes, comenzaron a sucederse, uno tras otro, profundos cambios en todos los aspectos sociales, religiosos y políticos en

⁴⁶⁹ ST., II-II, 57, 2. De Aquino, Tomás, *Suma Teológica*, Madrid, BAC, 1956.

la cultura occidental. La aparición del Humanismo filosófico; el Renacimiento artístico; el surgimiento del protestantismo; el cisma de la Iglesia; el descubrimiento de América; el nacimiento de la filosofía y la ciencia modernas. Ese caldo de cultivo fue el óptimo para la aparición del llamado Derecho Natural Racionalista, también llamado Iusnaturalismo Ilustrado o Iusracionalismo.

Por iusnaturalismo ilustrado se entiende la forma de iusnaturalismo desarrollada desde la Ilustración, a partir del cambio de mentalidad que supone el nacimiento y desarrollo de la ciencia moderna, [así como] de la ruptura de la unidad cultural que significan la reforma protestante y el descubrimiento de América.⁴⁷⁰

El también llamado “Iusracionalismo”, o “Derecho Natural Moderno”, nos remite y refiere a una forma de comprensión y concepción del derecho natural. Ese derecho que, desde la antigüedad clásica se entendía consustancial a la naturaleza humana y así, previo a cualquier ordenamiento positivo o consuetudinario.

Debemos situarnos en los comienzos del siglo XVII, en un momento en que, en cuanto a derivación jurídica tanto del Humanismo, como de la ruptura de la cristiandad, experimentada un siglo antes. Es por ello que a partir del meridiano de ese siglo, autores como Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf; o, ya en el XVIII, con Emer de Vattel, o Christian Wolff, dieron espesor a la idea y a la concepción de un sistema jurídico íntegramente racional, la idea de un derecho natural que se fundamentase en la razón

⁴⁷⁰ Trujillo, Isabel, “Iusnaturalismo tradicional, clásico, medieval e ilustrado”, en Fabra Zamora, Jorge Luis y Núñez Vaquero, Álvaro (eds.) *Enciclopedia de Filosofía y Teoría del Derecho*, vol. 1, México, IJ-UNAM, 2015, p. 4.

humana y no en la autoridad de unos textos, aunque hayan sido escritos por filósofos de gran reconocimiento. Entonces, el fiel que se empieza a utilizar para utilizar el derecho natural del derecho positivo es la razón, y no la teología: ese criterio que permite distinguir de un derecho indisponible (el derecho natural y consustancial a la humanidad), y un derecho positivo que sí es susceptible de ser moldeado por el legislador. Esto lo explica el catedrático de la Universidad de Colonia Norbert Horn:

El derecho natural de los siglos XVII y XVIII está marcado por el concepto de que el Derecho se podría basar en principios superiores, generalmente comprensibles y obligatorios, por ser accesibles a la razón humana, para posteriormente, a partir de esos principios, poder derivar, con un procedimiento asimismo razonable, «more geometrico», sistemas de Derecho completos con muchas reglas individuales bien organizadas.⁴⁷¹

Por otra parte, un punto esencial para comprender la derivación doctrinal a que llegó la Modernidad, y, especialmente, para Thomas Reid, es el momento histórico en que se nacieron esas reflexiones en cuanto al panorama religioso. El contexto internacional era de complejos procesos culturales, manifestados en incesantes guerras confesionales que continuaban a pesar de lo convenido en la Paz de Augsburgo (1555), y habían llegado a un punto de agotamiento con la Paz de Westfalia (1648). Sin embargo, los conflictos religiosos continuaron, con diferente contextura, en el Reino Unido, donde la apostasía de Enrique VIII, en forma de Iglesia Anglicana, no terminó de convencer a toda la población de las islas

⁴⁷¹ Horn, Norbert, “Sobre el Derecho Natural Racionalista y el Derecho Natural Actual”, *Anuario de Derechos Humanos*. Nueva Época. Vol. 1, Universidad Complutense, Madrid, p. 79.

británicas. Dentro de esa Iglesia, diversos grupos discrepaban, por ejemplo, de la similitud que conservaban –y todavía conservan– las formas, ritos y vestimenta del clero, con los de la Iglesia Católica. Conocidos como “Puritanos” y trataron de impulsar reformas en ese sentido sin mucho éxito, y fueron uno de los principales núcleos que emigró a América.

En Escocia, el protestantismo germinó de una forma completamente diferente a la ocurrida en Inglaterra: el pueblo se convirtió al calvinismo sin necesidad de que un rey lo ordenase. Tampoco estaban de acuerdo con que se les impusiese el anglicanismo por decreto real: ello provocó, entre otras cosas, las llamadas “Guerras de los Obispos” (1639 y 1640), con la consecuente derrota de Carlos I, precipitando la Revolución Inglesa.

El protestantismo que profesaban los filósofos iusnaturalistas, a pesar de que tener entre ellos serias diferencias, estaba unido en un aspecto: la descalificación y desprecio hacia todo lo que tuviera que ver con la Iglesia Católica. E identificaban la época medieval como una época de catolicismo oscurantista e ignorante. Francisco Carpintero nos ilustra lo anterior:

[Decían que] El clero se sirvió de los libros, esto es, de la imposición de determinados libros de texto, para mantener la ignorancia de los laicos. Sharrock, desde Oxford, entendía que, por estas causas, es preciso rechazar toda la filosofía anterior, que, según Müldener, sólo había producido en el marco de una ignorancia y de un barbarismo afectados, sutilidades inanes semejantes a telas de araña. Por ello, si

leemos a Alberto Magno, Tomás de Aquino, Scoto, Vitoria, Soto, etcétera, no encontraremos en ellos nada útil.⁴⁷²

Carpintero resalta particularmente el caso de Pufendorf, quien en su *De jure naturale et gentium libri octo* (1759), rechaza en su conjunto el orden religioso e intelectual medieval:

Esta obra no fue simplemente un hito doctrinal más, como si se limitara a depurar intelectualmente la doctrina de Hugo Grocio. Supuso una ruptura total con la cultura anterior, comenzando por su tono insultante: ya indiqué que designa a la Iglesia Católica bajo la expresión de *Regnum tenebrarum*, siguiendo la expresión hobbesiana de *Kingdom of Darness*. Pero Hobbes se refería, con esta expresión, a la cultura aristotélica. Pufendorf designaba de este modo, además, a toda la filosofía y ciencia del derecho realizada bajo las épocas de prevalencia católica: los Padres de la Iglesia, Isidoro de Sevilla, la escolástica bajomedieval y del siglo XVI, el derecho común. Sólo cita, de entre estos siglos, a Fernando Vázquez de Menchaca y Françoise Conan entre los juristas (al resto los ignora o los insulta). Insulta concienzudamente a los teólogos escolásticos.⁴⁷³

Por eso, desvinculándose de concepciones jurídicas medievales, y en estrecha relación con los fenómenos que venían ocurriendo en ese momento en el ámbito de las ciencias, fundamentalmente en el de las matemáticas y de la física, esos autores desarrollaron y dieron cuerpo a la abstracción del derecho como “razón”, asentando las pautas para una

⁴⁷² Carpintero Benítez, Francisco. *La ley natural. Una realidad aún por explicar*. México, IJ-UNAM, 2013, pp. 222 y 223.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 225.

“ciencia del derecho” (*scientia juris*), que fuese tal en función de la racionalidad intrínseca, y no de la autoridad y los postulados morales y teológicos impuestos por una religión. Esta nueva ciencia se fraguó y echó raíces en el contexto de afirmación de una cultura nueva.

El cambio cultural materia jurídica vino de los filósofos, no de los abogados, no de los jueces, no de los doctrinarios, que conservaron por más tiempo el sistema tradicional (medieval). La historia del derecho escocés guarda muchas similitudes al resto de Europa, con algunas particularidades. El derecho “nativo” del país, era una amalgama de leyes y costumbres de distintas culturas que llegaron a habitar el territorio (varios tipos de pueblos celtas, anglosajones y vikingos). En los siglos XII y XIII se introdujeron –en primer lugar– el derecho canónico y, en segundo, el derecho civil romano, por el contacto con Francia.⁴⁷⁴ En Escocia, el derecho romano algunas veces se llegó a aplicar de modo supletorio; pero también directamente. Este derecho era casuístico y disperso:

Por ejemplo, las costumbres celtas eran más observadas en las Highlands gaélicas [región montañosa del norte de Escocia]; mientras que, en las islas periféricas, se observaban las leyes y costumbres nórdicas, fruto directo de la ocupación escandinava. La conquista normanda en Inglaterra en el año 1066, y el matrimonio de Malcom III

⁴⁷⁴ Pese a que no hubo influencia romana en Escocia, en los últimos siglos de la Edad Media, se adoptó parcialmente el derecho romano (*ius commune*) por el contacto con Europa Continental, básicamente Francia (por la cercanía geográfica y la *Auld Alliance*). Algunos estudiantes sobresalientes de Derecho Canónico iban a cursar estudios avanzados de derecho romano en las universidades francesas. La favorita era la de Orleans. (Cfr. Gordon, William. M., “Roman law in Scotland”, en *The Civil Law Tradition in Scotland*, (Evans-Jones, Robin, ed.), vol. 2, The Stair Society, Edinburgh, 1995, pp. 18 y 19).

con Margarita en 1070, contribuyeron a la expansión de la influencia anglosajona en el estado y la iglesia de Escocia.

(...)

En el siglo XII, se introdujo en Escocia el sistema feudal. (...) Dos fuentes muy importantes de la ley escocesa que se desarrollaron en torno a este período son el *Regiam Majestatem* (...). El *Regiam Majestatem*, considerado la fuente principal de la ley escocesa-normanda, se deriva de los primeros estatutos escoceses, del derecho romano y del derecho consuetudinario escocés. Probablemente se compiló alrededor de 1285.⁴⁷⁵

Este no es el derecho a que se refieren los filósofos del iusnaturalismo racional. Hobbes, Hutcheson, Pufendorf, Smith y el mismo Reid, eran todos filósofos. Desde los principios del siglo XVII, el conocimiento ya no sólo era el que se cultivaba e impartía en los espacios universitarios: no se reducía a teología ni, por supuesto, a *jurisprudencia*, en el sentido que se practicaba en el foro y se enseñaba en las universidades. Al respecto es paradigmática la opinión de otro de los más grandes filósofos alemanes de la modernidad: Gottfried Wilhelm Leibniz.

En los “Escritos de Filosofía del Derecho”, de Leibniz, compilados por Mollet, el filósofo y matemático alemán escribió inequívocamente que “la teoría jurídica se cuenta entre aquellas ciencias que no dependen de la experiencia, sino de definiciones, no de pruebas de los sentidos, sino de la razón; (...) Aparte de la inclusión de la metafísica en la

⁴⁷⁵ Scottish Legal History Research Guide. Georgetown law library. Consultado el 2 de agosto de 2018 en <http://guides.ll.georgetown.edu/c.php?g=365487&p=2469135>

misma categoría noética que la dinámica, es preciso destacar en esta párrafo la total identificación metódica entre la geometría, las matemáticas y la ciencia del derecho propuesta por el filósofo alemán. Para Leibniz y sus seguidores, el método “tópico–dialéctico” o “deliberativo” que practicaban los juristas, se movía en el ámbito de las opiniones, de lo meramente probable, sin el rigor, la certeza y la claridad de las demostraciones de las ciencias exactas; para ellos, como para la mayoría de los pensadores modernos, “ciencias” eran, en un sentido unívoco, sólo estas últimas y a sus cánones debía amoldarse todo conocimiento que aspirara al honroso calificativo de “científico”.⁴⁷⁶

A todo esto, es necesario tener en cuenta que, fuera del ámbito universitario, en sedes como las academias,⁴⁷⁷ estaba adquiriendo peso específico una ciencia capaz de usar la razón para comprender y manejar la naturaleza: se trataba de la física y la química –por medio de la observación

⁴⁷⁶ Massini, Carlos Ignacio. *La prudencia Jurídica. Introducción gnoseológica del derecho*. Buenos Aires, Abeledo Perrot, 1983, p. 92.

⁴⁷⁷ Con el emerger de la Modernidad, por razones históricas, la ciencia no se cultivó en universidades, sino en academias. Primero aparecieron en Italia y luego se expandieron al resto de Europa, principalmente los países germánicos y anglosajones. Estas sociedades de científicos, generalmente impulsadas por la realeza, se convirtieron en academias y perfilaron uno de los aspectos más importantes de la ciencia moderna: su colegialidad. Los avances científicos, en nuestros días, rara vez son un logro individual. Las primeras fueron la *Accademia Secretorum Naturae* (Nápoles, 1580); la *Accademia del Cimento* (Florencia 1657); la *Royal Society of London* (Londres 1662), la *Tertulia Hispalense Medico-Chimica* (Sevilla, 1697), la *Regia Sociedad de Medicina* (Madrid, 1700) la *Accademia dei Lincei* (Roma, 1603). Para contextualizar la importancia que tuvieron estas agrupaciones, vale la pena mencionar que la última academia permanece hasta nuestros días con el nombre de *Accademia Nazionale dei Lincei*, y que su primer socio fue Galileo Galilei. Cfr. Drake, Stillman, *Essays on Galileo and the History and Philosophy of Science*, Vol. 1, Toronto, University of Toronto Press, 1999, pp. 127, 133, 141.

y la experimentación– y también de las matemáticas, es decir, de la capacidad intrínseca del propio razonamiento.

Todo ello tuvo repercusiones inmediatas en la comprensión del Derecho; sobre todo, habría que subrayar una de ellas: se dejó de concebir que la tarea esencial del jurista era interpretar unos textos y unas reglas que venían dadas, con las cuales siempre tenían una relación problemática, porque venían condicionadas por el momento histórico en que habían sido formuladas; en lugar de eso, se afirmó que la labor esencial y la tarea fundamental del jurista debía de ser la *determinación de cuáles eran las normas de la actuación humana*, a partir del estudio de la naturaleza, del mismo modo que los científicos que habían dejado de leer a Aristóteles y se habían puesto a escudriñar el cielo. El anhelo era equiparar el estudio de las conductas humanas con las ciencias “duras”, principalmente las matemáticas: reducirlo todo a pura racionalidad.

El instrumento de identificación del derecho natural es el mismo que el período precedente, es decir, la razón, aunque progresivamente se irá afirmando su independencia respecto a la revelación y por lo tanto su autonomía epistemológica, reforzada también gracias al cambio de paradigma gnoseológico derivado de la difusión del método y de la mentalidad de la ciencia moderna. En este contexto, el iusnaturalista moderno abandonará la perspectiva finalista porque es demasiado metafísica y abstracta y asumirá el estilo de investigación empírico típico de la ciencia, que si acaso estudia la causa eficiente. Esta última es lo que empuja al movimiento o mueve a la acción.⁴⁷⁸

⁴⁷⁸ Cfr. Trujillo, Isabel, *op. cit.*, pp. 28 y 29.

Como resultado de estas premisas, la ciencia jurídica buscaba caracterizarse por su racionalidad, y no por la simple prudencia judicial, establecida en unos textos antiguos (refiriéndose a los del derecho romano y medieval).

La emancipación del Derecho natural racionalista de las autoridades tradicionales es significativa. Se trataba del establecimiento de una ciencia fundamental. Los juristas se encargaron, en aquellos tiempos, de los principios de su propia especialidad, renunciando con ello a la autoridad papal o imperial del Derecho romano.⁴⁷⁹

Por su parte, Thomas Reid no cayó en la tentación de equiparar la epistemología, o conocimiento filosófico sobre la mente humana, a las ciencias exactas. Esa es una de las principales virtudes que lo distinguen de los pensadores de su entorno, y fue uno de los argumentos básicos para refutar las ideas escépticas, como nos lo narra Haakonssen:

Su enfoque [de la Pneumatología o filosofía de la mente] fue diseñado para mostrar que el método experimental e inductivo, que él veía coherente con el método Baconiano–Newtoniano, podía ser tan exitoso en la ciencia mental como en la ciencia física, pero lo llevó a la conclusión de que el método empírico demostraba que, si bien el mundo físico y el mundo mental están igualmente regulados por la ley, *son intrínsecamente desanalógicos*. Esta fue la base de Reid para el rápido desarrollo de la crítica de la teoría de las ideas y el escepticismo de Hume. Con esto se articuló la propia filosofía de Reid, y especialmente la teoría de los Primeros Principios de Sentido Común

⁴⁷⁹ Horn, Norbert, *op. cit.*, p. 80.

como las presuposiciones innegables para todo el conocimiento y, por lo tanto, para toda la ciencia (...).⁴⁸⁰

Estas ideas ponen de manifiesto que Thomas Reid no calcó la misma ideología que estaba en boga en su época, sino que mantuvo un acercamiento crítico a ella, esto a pesar de su interés personal en la ciencia y las matemáticas.

Como podemos ver, hubo muchas divergencias –contradictorias algunas de ellas– entre los autores del derecho natural ilustrado. Sin embargo, no podemos dejar de reconocer que tuvieron un mismo estímulo: la creación de una ética que, liberada de dominio de los dictados teológicos, fuese capaz, por sí misma, de garantizar la *racionalidad* y *universalidad* de los principios de la conducta humana.

De este modo, se puede ver que, aunque la gran mayoría de los autores hayan considerado que la naturaleza y la razón en último término se traten de diseños concebido por el Creador, la Modernidad vino a resaltar la idea de que el *fundamento* de la normatividad natural no se encuentra en Dios, sino en la *Naturaleza, cognoscible por la Razón Humana*. Lo anterior tuvo el claro propósito de apuntalar una de las características de Derecho Natural: su aplicabilidad a todo ser humano.

Es decir, el fundamento de las normas no puede depender en su origen de los términos de una religión en concreto, sino que deben poder ser aplicables a todas las personas, sea cual sea su bagaje cultural y religioso. Como bien lo denunció Thomas Reid, los fundamentos filosóficos de la

⁴⁸⁰ PE., pp. xx y xxi.

Modernidad, llevados a un extremo, conducen irremediabilmente al relativismo.

En términos jurídicos, las huellas que dejó el iusnaturalismo racionalista fueron bien reconocibles. En primer lugar, supuso la invención de un sistema jurídico alternativo al entonces vigente, al derecho común, al *ius commune*, al derecho civil y canónico romano y cristiano: el sistema de legislación codificada que prevalece aún en nuestros días. El caso de Escocia es particular, debido a su convivencia con un Estado territorialmente más grande, y políticamente más poderoso, con el cual está unido por un acuerdo (el *Union Act*, de 1707), que marca la completa independencia de las jurisdicciones.⁴⁸¹

d) *Derecho natural en los siglos XX y XXI*

La multiplicidad en los matices que acepta la doctrina iusnaturalista, se manifiesta en una diversidad de autores que podemos calificar como “iusnaturalistas”, por incorporar ideas clásicas en su pensamiento. Este es el caso de los filósofos y juristas de la talla de Jacques Maritain, Rafael

⁴⁸¹ Mediante una cláusula del Acta de Unión con Inglaterra en 1707, se garantizó expresamente que el Sistema legal en escocés tendría una existencia separada de la de Inglaterra. El derecho de dicho país se vio fuertemente influenciado por el desarrollo de *ius commune* de la Europa continental. (Cfr. Blackie, John, “Convergence of the common law and the civil law - the Scottish experience”. 2003, *Hanse Law School Cahier*, 3.) El derecho actual en Escocia es un híbrido producto la combinación del derecho tradicional escocés y el derecho civil sistematizado en los siglos diecisiete y dieciocho. Es un sistema de derecho civil que convive con el derecho inglés del *common law* como también lo hacen los sistemas de Quebec con el resto de Canadá; y el de Lousiana, con el resto de Estados Unidos. (Véase Walker, David M., “Some characteristics of scots law”, *The modern law review*, 325; y Smith, T. B., “English Influences on the Law of Scotland”, *The American Journal of Comparative Law*, Vol. 3, No. 4, Otoño de 1954, Oxford University Press, pp. 522-542).

Preciado Hernández, Luis Recaséns Siches, Étienne Gilson, Russell Hittinger, Alasdair MacIntyre, Rodolfo Vigo, Michelle Villey y John Finnis, entre otros.

Asimismo, podemos encontrar grupos de filósofos y juristas que no siendo iusnaturalistas, conservan y postulan alguno de los aspectos torales de dicha doctrina, como la objetividad –aunque sea parcial– de los dictados morales, la indisponibilidad de cierto grupo de normas, o la negación de la juridicidad del derecho sumamente injusto. Este es el caso, por ejemplo, de Richard Dworkin, Manuel Atienza, Gustavo Zagrebelsky y Robert Alexy.

4. Caracterización del iusnaturalismo de Reid

Como hemos podido comprobar, el iusnaturalismo representa un grupo de doctrinas que coinciden en algunos aspectos básicos; sin embargo, a lo largo de los siglos, comprensiblemente, entre ellas se han venido observando importantes variaciones en nociones fundamentales. El iusnaturalismo de Reid tiene poco que ver con el de Protágoras o el de Platón. Presenta bastantes diferencias con el de Hobbes, y se puede distinguir, incluso –en algunos rubros– del de pensadores intelectualmente más cercanos, como Adam Smith, Samuel Pufendorf y Francis Hutcheson.

Al respecto, podemos señalar toda concepción iusfilosófica –no sólo el iusnaturalismo– puede analizarse desde el prisma de seis categorías, que corresponden a las tesis que distinguen los diferentes extremos teóricos e ideológicos de cada corriente.

Para lograr una comprensión integral de las ideas de Thomas Reid en lo que corresponde al derecho natural, es menester encuadrar su

pensamiento conforme a las referidas categorías. De esa forma, y asumiendo el riesgo de faltar a la exhaustividad en virtud de que toda categorización tiene cierto grado de arbitrariedad, podemos señalar las siguientes:

a) *Concepto metafísico y antropológico.*

Esta categoría se refiere a la concepción que se tiene respecto a los diferentes niveles de realidad normativa. Esta fue la distinción primaria que los pensadores griegos formularon al comparar la disconformidad entre las leyes de los diferentes pueblos (nomos), mientras la absoluta universalidad de la naturaleza (physis). La diferenciación entre dos órdenes normativos fue quizá la intuición primaria del iusnaturalismo desde sus primeros balbucesos.

Esta categoría hace alusión a la *metafísica*,⁴⁸² en cuanto a los niveles de realidad –el natural y el humano–; y a la *antropología*, en referencia al contacto que tiene el ser humano con esos niveles de realidad, así como la diversidad en la legislación de las diversas civilizaciones.

⁴⁸² Hoy en día, no es fácil conceptuar correctamente a la “metafísica”. Es consabido el relato de que originalmente esa palabra fue utilizada para designar al libro aristotélico que se encontraba después del libro de la Física. Y que más allá de la ubicación espacial del libro, la palabra fue utilizada para designar un determinado acercamiento filosófico de la realidad, esto es, según un método específico (estudio del ente en cuanto a ente). Después de la Edad Media se empezó a utilizar la palabra “metafísica” en un tono despreciativo, lo que se agudizó con la influencia epistemológica de la filosofía analítica, especialmente con el Circulo de Viena, en los primeros años del siglo XX, que consideraban a lo metafísico como algo no susceptible de la investigación científica y, por lo tanto, inútil, si no es que dañino. En la postmodernidad *new age* de nuestros días, se ha adoptado el término “metafísica” como si se tratara de una serie de conocimientos esotéricos, concepción completamente diferente a la original.

De esta manera, podemos decir que, en términos generales, desde ese prisma, las concepciones del derecho pueden afirmar dos tesis contrapuestas, a saber:

b) Dualismo

Por lo que se refiere al aspecto metafísico, afirma la existencia de dos sustancias, material e inmaterial, tangible e intangible, el universo físico y el ámbito no-físico. A este último pertenecen las mentes (incluyendo la *psyche* humana), y la razón (tanto teórica como práctica). En antropología, el ser humano es una unidad de cuerpo físico y *psyche*.

Obviamente el dualismo da cabida a la existencia de un Dios. La relación de ese Dios con el mundo físico es una de las principales cuestiones de la Teología y del Derecho Natural Teológico. El iusnaturalismo moderno buscaría precisamente independizar el mundo jurídico de Dios, bajo los argumentos que ya se han señalado.

c) Monismo

Según esta tesis nada existe fuera del mecanismo del universo físico. El ser humano es solamente cuerpo, la conciencia humana y la *psyche* son reducidas a epifenómenos del cerebro: es decir, son conceptuadas como una manifestación de lo corporal, de lo fisiológico, que forma parte del mecanismo del universo físico.

La división clásica del ser humano en “cuerpo, mente y espíritu”, se vio pronto reducida a “cuerpo y mente”. Las derivaciones más radicales del monismo o secularismo reducen al ser humano a “cuerpo y punto”.

El monismo es escéptico en cuanto a la existencia de una divinidad; y se plantea en términos hostiles hacia todo intento de introducir a Dios en cualquier explicación de los fenómenos del universo.

Una lectura integral de este trabajo nos conduce a determinar que Thomas Reid, como todo buen iusnaturalista, es dualista. Esta característica es claramente explicada por Haakonssen:

Como Reid explica en el último de sus libros publicados: *“La conciencia que habita en el pecho de cada uno de los hombres, es la ley de Dios escrita en su corazón, y este no la puede desobedecer sin actuar de modo innatural, y sin condena”*; y, posteriormente *“Una correcta apreciación sobre la deidad y sus obras hacen obvio no sólo el deber que tenemos para con Él, sino el que tenemos para con todo ser inteligente, y asimismo añade autoridad de la ley divina respecto a toda regla sobre las conductas”*. El último fundamento de la moralidad es la ley divina, y por lo tanto podemos apreciar por qué Reid generalmente respetó la distinción entre *deber* y *obligación*.⁴⁸³

En esta distinción se encuentra condensado el dualismo del filósofo escocés. El deber tiene índole moral, la obligación, la tiene en el ámbito de las relaciones humanas.

d) *Epistemología*

Esta categoría hace alusión al tipo de acercamiento intelectual que tiene el jurista respecto a la realidad. La palabra “epistemología” significa *teoría del conocimiento* y deriva del griego, “episteme” (ἐπιστήμη): *“conocimiento”*,

⁴⁸³ PE., pp. liv y lv.

“entendimiento”; y “logos” (λόγος): “teoría”. Es una de las disciplinas más importantes de la filosofía, en cuanto a que tiene que ver con la validación de todo saber.

El rigor a que aspira toda ciencia tiene su primera aduana en la cuestión de si en efecto, es posible conocer. A esto se le suma otras cuestiones previas, aún, como la pregunta sobre “qué es” conocer. Los primeros filósofos quedaron estupefactos cuando se toparon con el “ser”. Inmediatamente después, surgió la inquietud sobre la seguridad respecto a ese acercamiento a la realidad. Así surgió la epistemología o teoría del conocimiento.

Al respecto, se han proporcionado numerosas respuestas, poniendo en evidencia que la conexión de la mente, y del mismo ser humano, con la realidad circundante, es todo menos que obvia. La variedad de propuestas para explicar el conocimiento humano debe tener desde luego su impronta en la ciencia jurídica, que desea serlo en términos de igualdad con cualquier otro saber social.

Los iusnaturalismos modernos, como hemos visto, trataban de trasladar al derecho los éxitos obtenidos en el ámbito científico. Es decir, fueron fiel reflejo de la filosofía moderna, estrenada hacía poco tiempo por Descartes, y comenzaron siendo racionalistas. A este respecto nos ilustra Trujillo:

En esa época se intentará a identificar el derecho natural en la forma de un código establecido por la razón humana (cuya mejor expresión

es la razón científica), que el legislador iluminado debe hacer valer como derecho positivo.⁴⁸⁴

Vale la pena aclarar que las palabras *racional*, *racionalista* y *razón*, son multívocas. Hoy en día, el racionalismo filosófico más “famoso” es el moderno (desarrollado por Descartes, Spinoza y Leibniz, entre otros). Pero también se le puede calificar de “racionalismo” el de muchos filósofos griegos, que intentaron fundamentar el contenido del conocimiento en la *razón*, más que en la experiencia sensible.

En los juristas modernos, “racionalismo” era un concepto técnico restringido al tipo de epistemología, concretamente a la tesis “*algún conocimiento se adquiere por la experiencia sensorial y otro es innato*”.

Esta concepción sería abandonada más tarde al adoptar un empirismo reduccionista, según al cual no existe nada innato en el conocimiento humano: todo es fruto de la experiencia. De este modo se preparó el positivismo decimonónico.

No es necesario transcribir otra cita de Thomas Reid sobre el innatismo de ciertas nociones en el ser humano: los conceptos de “sentido común” y “sentido moral”, para el filósofo escocés, son conceptos innatos que se manifiestan en forma de *juicios* o *axiomas*.

⁴⁸⁴ Cfr. Trujillo, Isabel, *op. cit.*, p. 10.

e) *Metaética*

La Metaética es una parte de la filosofía que es complementaria a la ética. Todo filósofo o jurista que *reflexione sobre* la ética, estará elaborando una metaética. Se ha definido de la siguiente manera:

Estudio filosófico sobre la naturaleza, justificación, racionalidad, condiciones de verdad y status de los códigos, estándares, juicios y principios morales, independientemente de su contenido específico.⁴⁸⁵

En este rubro nos referimos al concepto que subyace en el pensamiento de los diferentes filósofos del derecho acerca del *fundamento* de la ética. En otras palabras, de dónde proviene exactamente la validez de las normas éticas contenidas en el derecho natural.

Los diferentes iusnaturalismos comparten la doctrina según la cual el deber ser es proviene de una función *racional y objetiva* de la razón práctica, no de la razón práctica. Por una parte, el objetivismo se puede igualar a universalidad: los principios y normas éticas tienen validez de modo independiente a cualquier circunstancia social o cultural.

Por otro lado, el “racionalismo” –como se entiende en este punto– significa que el *deber ser* es cognoscible por la razón práctica; y no depende, ni deriva, ni se puede reducir a la razón teórica.⁴⁸⁶

⁴⁸⁵ Cfr. *Encyclopedia of Ethics*, Becker, L.C., y Becker, C. H. (eds.), Garland Publishing, New York & London, 1992, p. 790,

⁴⁸⁶ Para mayor comprensión del tema, vale la pena distinguir los conceptos “*razón práctica*” y “*razón teórica*”. La primera es aquella que define cuál es el comportamiento correcto en cada caso: decidimos *qué hacer*, mientras que mediante la segunda decidimos *qué pensar*.

La razón práctica se fundamenta en principios consubstanciales al ser humano. Para Thomas Reid, las semillas del *conocimiento práctico* (justicia), los primeros principios de la *razón práctica* (o sentido moral), son innatos (como, por cierto, también lo son los primeros principios de la razón teórica, o juicios del sentido común). Nuestro filósofo lo expresa de la siguiente manera:

Por razonamiento moral [proveniente de la razón práctica], entiendo todo razonamiento que se prueba para demostrar que tal conducta es correcta y merecedora de aprobación moral; o que está mal; o que es indiferente y, en sí misma, ni moralmente buena ni mala.⁴⁸⁷

Este razonamiento, como a se analizó en su momento, tiene raíces innatas:

Todo razonamiento debe basarse en los primeros principios. Esto se aplica al razonamiento moral, como al de todos los otros tipos. Por lo tanto, debe haber en la moral, como en todas las demás ciencias, principios o principios *evidentes por sí mismos*, sobre los cuales todo razonamiento moral se basa, y descansa en último término. De tales principios evidentes, se pueden extraer sintéticamente conclusiones con respecto a la conducta moral de la vida. De igual modo, los deberes o virtudes particulares pueden remontarse analíticamente a esos principios. Pero, sin tales principios, no podemos establecer más

⁴⁸⁷ *By moral reasoning, I understand all reasoning that is brought to prove that such conduct is right, and deserving of moral approbation; or that it is wrong; or that it is indifferent, and, in itself, neither morally good nor ill.* (EAP., p. 177)

conclusiones morales, que construir castillos en el aire, sin ningún fundamento.⁴⁸⁸

La carencia de una correcta distinción entre *razón práctica* y *razón teórica* es el eje que catapultó al racionalismo hacia el escepticismo; y el iusnaturalismo hacia el iuspositivismo.

f) *Prevalencia de la razón o la voluntad*

Este es uno de los debates con mayor importancia para la comprensión del derecho, pese a que pocos pensadores lo racionalizan a profundidad. Esta controversia tiene orígenes que se remontan a la Baja Edad Media. Como muchos desarrollos intelectuales, este nace de una discusión teológica.

Los filósofos musulmanes Avicena y Averroes se plantearon que la ley natural tenía tal grado de perfección, que incluso Dios estaba sujeto a ella. Algunos filósofos cristianos en Europa, mayormente monjes franciscanos, como es el caso de Duns Escoto, se inclinaron por la opción contraria: Dios es absolutamente libre, incluso respecto de su la ley natural, ente creado por Él. Toda ley emanada de Dios era fruto de su libre *voluntad*. La voluntad como la causa absoluta de la acción, sin límite alguno.

⁴⁸⁸ *All reasoning must be grounded on first principles. This holds in moral reasoning, as in all other kinds. There must, therefore, be in morals, as in all other sciences, first or self-evident principles, on which all moral reasoning is grounded, and on which it ultimately rests. From such self-evident principles, conclusions may be drawn synthetically with regard to the moral conduct of life; and particular duties or virtues may be traced back to such principles, analytically. But, without such principles, we can no more establish any conclusion in morals, than we can build a castle in the air, without any foundation.* (EAP., p. 177).

Otros filósofos medievales, como Santo Tomás de Aquino, al defender una postura intelectualista, encuentran un punto medio, al sostener que, para que la voluntad cobre fuerza de ley, debe estar gobernada por la razón, identificada con la propia ley natural. El también monje franciscano Guillermo de Ockham, en la línea voluntarista, afirmó que Dios habría podido crear un mundo en el que el odio a Dios no fuera pecado sino virtud; y que las leyes del decálogo son convencionales porque derivan de la voluntad de Dios.

El voluntarismo está presente en toda la tradición de la filosofía moderna, comenzando por Descartes, quien entiende la Omnipotencia divina en el sentido de que $2 + 2$ son 4 porque Dios así lo ha querido, y si nosotros lo vemos como una necesidad absoluta, es porque Dios ha hecho nuestra mente de modo que así lo veamos.

Como podemos apreciar, el voluntarismo⁴⁸⁹ aparece en el iusnaturalismo moderno, o racionalista, y se convirtió en una pieza esencial del pensamiento de la modernidad, indispensable heraldo del iuspositivismo. Cuando la filosofía del derecho dejó a un lado cualquier consideración teológica, se perdió el fundamento metafísico, pero permaneció el voluntarismo. Pero ahora, ¿cuál voluntad tenía una disposición absolutamente libre sobre la configuración de la ley? El legislador humano. Hoy, el contenido de las leyes no tiene que responder a ninguna

⁴⁸⁹ Georges Kalinowsky explica que: “El término ‘voluntarismo’ designa una preeminencia de la voluntad, ya sea sobre el plano óntico (voluntarismo metafísico, como el de Schopenhauer, por ejemplo) o bien en el plano noético (la voluntad determina lo verdadero, como para Bergson, por ejemplo, en su introducción a la traducción francesa del *Pragmatismo* de James), o bien sobre el plano moral (la voluntad determina el bien). Aquí se trata de esa forma de voluntarismo.” Kalinowsky, George, *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*, Marí, Enrique (trad.), Buenos Aires, 1979, p. 3.

racionalidad: tienen validez pese a ser consideradas como fruto de la irracionalidad.

Este es uno de los puntos más complejos para los estudiosos de Reid. La doctrina realista que postula Reid es incompatible con el voluntarismo. El filósofo escocés no es voluntarista: fundaba la obligatoriedad de la ley natural en la razón práctica, tal cual se describió en el apartado anterior.

g) Concepto de derecho positivo

Para el iusnaturalismo, la intrínseca relación entre los referidos órdenes de derecho, hace que un enunciado legal definido en términos exclusivamente formales, o puramente empíricos, sea incompleto o absurdo. Debe tener un contenido moral.

En el caso de Reid es claro: la ley natural y la humana se deben complementar. Por ejemplo, refiriéndose a las obligaciones mutuas que tiene los hijos con los padres cuando han dejado la casa paterna, declara que todos esos deberes están por su puesto impuestos por la ley natural, pero que el papel que juega la ley positiva es estupendo.⁴⁹⁰

h) Concepto de validez del derecho positivo

La validez, vigencia y obligatoriedad de ambos ámbitos de normas es aceptada por todos los iusnaturalismos. La excepción está en las leyes injustas. Respecto a ellas, se encuentra dividida la opinión. Varía en cada

⁴⁹⁰ Cfr. PE., p. lxvi.

autor qué grado o tipo de injusticia hace inválida o no obligatoria la norma en cuestión.

Esta última doctrina es recogida también por numerosos juristas contemporáneos que, aunque estrictamente no pueden ser denominados “iusnaturalistas”, sostienen que los mandatos positivos injustos –o extremadamente injustos– no sólo no son obligatorios, sino que “no son parte del derecho”.⁴⁹¹ Reid no niega la juridicidad de la ley injusta, pero distingue, como lo vimos anteriormente, entre deber (moral), y obligación (humana).

Cuando se analizó la concepción reidiana sobre el derecho injusto, quedó claro cuál es su concepto sobre el derecho positivo: la ley humana debe reflejar la ley natural. De lo contrario, surge el derecho y la obligación de presentar una oposición pasiva o activa, dependiendo de la afectación que eso conlleve a la consecución y garantía del bien común, querido para la comunidad por el mismo Dios.

⁴⁹¹ Esta doctrina es sostenida por Robert Alexy, Jürgen Habermas, John Rawls y otros muchos juristas y filósofos del derecho de nuestros días.

Conclusiones

Quid ei potest videri magnum in rebus humanis,
cui aeternitas omnis, totiusque mundi nota sit magnitudo.

Cicerón⁴⁹²

A) Edad Media

Nunca, a lo largo de la edad moderna, dejó de ser la razón el centro de cualquier especulación filosófica de avanzada. Ahora, con Reid, volvía a serlo, pero con ingredientes que recoge del pensamiento anterior: el medieval. Nos enseña el filósofo asturiano José Gaos:

Nuestra idea del mundo tiene sus orígenes, sin solución de continuidad, en la idea medieval del mundo.⁴⁹³

Gaos no ignora las profundas disparidades que existen entre la Edad Moderna y la Edad Media. Sabe que la ciencia medieval no es matemática; y que la filosofía de aquel tiempo no se construía desde el interior del castillo de la subjetividad. Se está refiriendo a otra cosa:

(...) la historia se integra de sucesiones y de hechos caracterizadas por dos notas: los hechos posteriores se inician en pleno seno de los

⁴⁹² Tusculanae Disputationes.

⁴⁹³ Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, México, FCE., 1992, p. 15.

anteriores, y éstos se acaban en pleno seno de los posteriores. Las sucesiones de unos y otros no son sincrónicas.⁴⁹⁴

De este modo, es válido afirmar, como lo hace el también filósofo español Ramón Xirau, que:

El pensamiento medieval se prolonga hasta fines del siglo XIV. Como ninguna época histórica termina en fechas definidas y precisas, muchos de los problemas de la filosofía medieval vuelven a encontrarse en pleno Renacimiento y aún en nuestros días.⁴⁹⁵

Existe un consenso muy extendido en el sentido de que la Modernidad –en cuestión filosófica– comenzó con las obras de René Descartes (1596–1650); en tanto que, si hablamos de ciencia, podemos datar el nacimiento de dicha Edad en los trabajos de Galileo Galilei (1581–1642), es decir, en la primera mitad del siglo XVII. Prácticamente cien años después del banderazo de salida oficial de la Edad Moderna, en el siglo XVIII, cuando el racionalismo y el empirismo modernos se encontraban en plenitud de su desarrollo, cuando a los mil años del medievo se les calificó despectivamente como “*época de oscurantismo*”, y cuando la época se autodefinía como Era de las Luces, paradójicamente, muchos conceptos filosóficos de aquella vieja época seguían alimentando el acervo intelectual de extensos sectores de pensadores.

No es extraño que Thomas Reid haya recibido ese bagaje. La formación religiosa mantenía principios directamente heredados del

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁹⁵ Xirau, Ramón, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, p. 182.

pensamiento medieval –y del antiguo. La reivindicación de la autonomía de la conciencia y el rechazo de toda heteronomía dictada por los seres humanos, que introduce la fe protestante, son nociones modernas que no sustituyen la mayoría de los elementos estructurales del cristianismo católico–medieval, como lo es, por ejemplo, la creencia en la existencia de un solo Dios; la fe en que Él es el Creador de universo y hacedor de la ley natural; y que gran parte de ella se conoce mediante la autoridad de la Biblia.

El protestantismo comparte también con el pasado medieval la concepción de que el ser humano es una criatura diferente y superior a las demás especies vivas; así como la idea de que Dios está presente mediante el auxilio de su Providencia y está interesado en regular nuestra conducta.

Sobre este punto, la doctrina católica tradicional recoge y desarrolla algunas enseñanzas del pensamiento antiguo, como lo es la importancia de las virtudes, una de las cuales reviste una especial importancia: la prudencia (*phronesis*–*Φρόνησις*). Una serie de transformaciones semánticas y doctrinales terminaron en convertir la *phronesis* en “sentido común”. Este concepto adquirió una significación renovada en la Ilustración, para lo cual –sin duda– tuvieron mucha injerencia los filósofos escoceses, marcadamente Thomas Reid.

Otro elemento que el filósofo escocés recoge del pasado es el de *sindéresis* (*συντήρησις*), que, en su significado de “capacidad natural para juzgar rectamente”,⁴⁹⁶ vino a transformarse en el “sentido moral”, y, en tiempos de Reid, se consideró doctrinariamente como una de las más

⁴⁹⁶ Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, *op. cit.*, p. 2069.

importantes expresiones del sentido común.⁴⁹⁷ No son pocas las estructuras medievales que rescata Thomas Reid. Una de las más importantes es su oposición a una postura teológica que vino a dominar el *mainstream* jurídico y político desde las épocas de Duns Escoto y Guillermo de Ockham: el voluntarismo. Gracias a él, sabemos, se privó de toda racionalidad al contenido de la ley, lo que en un mundo secularizado acabó derivando en el positivismo que de muchas maneras todavía está presente en nuestros días.

Como se expuso, el punto de mayor relevancia de la parte teórica del pensamiento de Reid fue la denuncia y refutación de la “teoría de las ideas”. En este particular, el pensador escocés también recurrió a conceptos medievales, como lo afirma el profesor Alexander Broadie:

(...) con respecto a su acercamiento a la teoría de las ideas, entre Reid y los filósofos anteriores hay un acuerdo mucho mayor que el sugerido por él mismo (...) en la filosofía del sentido común del siglo XVIII un importante –mas no reconocido– componente escolástico.⁴⁹⁸

Sin embargo, la más grande deuda que tiene Thomas Reid con el medioevo es su radical realismo y su oposición –exagerada, quizá– a cualquier tipo de representacionismo. En este aspecto, iba a contracorriente del pensamiento de su época, lo cual se ha señalado por autores

⁴⁹⁷ La unión de ambos conceptos no es obvia, ni la han llevado a cabo todos los filósofos que se ocupan del tema; pero Reid vio que ambos se basaban en *juicios prácticos autoevidentes*; y concedió una mayor relevancia en el sentido común, en su calidad de género contra la especie. (Cfr. Morandín, Fabio, “Racionalidad práctica: phrónesis y sindéresis para una teoría de la decisión moral”, *Stoa*, n° 16, 2017, pp. 63–77).

⁴⁹⁸ Broadie, Alexander, “Medieval Notions and the Theory of Ideas”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, new series, vol. 87, 1986 - 1987, p. 153.

especialistas en temas de teoría del conocimiento, como es el caso del doctor Alejandro Llano:

Pero lo que ahora interesa es subrayar que, en Escocia, en el núcleo mismo de la Ilustración, haya un autor que critique argumentadamente las posturas representacionistas mantenidas tanto por los racionalistas como por los empiristas. Aunque, de entre ellos, solamente Berkeley y Hume dudaban realmente de la existencia de objetos sensibles externos, la manera en que todos hablan de las ideas parece implicar que son los únicos objetos de la percepción.⁴⁹⁹

Los sustentos doctrinales anteriores permitieron y, de modo muy destacado, la denuncia del idealismo moderno, que, mediante la llamada “teoría de las ideas”, conduce al escepticismo y al ateísmo que, finalmente, acaban en el nihilismo.

B) Modernidad

Lo anterior no nos puede llevar a la confusión. Thomas Reid no es Tomás de Aquino. Como lo explica el filósofo estadounidense Nicholas Wolterstorff: los dos afirman que la sabiduría está en conocer los fines, los medios y actuar correctamente conforme a ese conocimiento. Sin embargo, el santo medieval, persuadido de que el auténtico conocimiento es teleológico, y que el *telos* de todo es Dios, estaba convencido de que la vida contemplativa es superior a la vida activa. Por su parte, Reid, nacido en una época en que su

⁴⁹⁹ Llano, Alejandro, *El enigma de la representación*. Madrid: Síntesis, 1999, pp. 197-198.

admirado Bacon declaró que “el conocimiento es poder”, y no “contemplación”, se expresa de la siguiente manera:

Es evidente que la intención de nuestro Creador es que el hombre sea activo, y no ser meramente especulativo. Para este propósito, le ha dado ciertos poderes activos, limitados en muchos aspectos, pero adecuados para su esfera y lugar en la creación.

Lo que debemos hacer es manejar esas facultades, fijándonos a nosotros mismos los mejores fines, planeando el mejor modo de conducta que esté en nuestra mano, y ejecutarlo con laboriosidad y diligencia. Esta es la auténtica sabiduría; esto es el cabal propósito de nuestro ser.⁵⁰⁰

Por lo tanto, debemos reconocer que:

Reid no le negaba más mérito a la vida contemplativa o intelectual que lo que Aquino hacía respecto a la vida activa. Pero, aun así, entre esos Tomases hay una indudable inversión de prioridades. Dos mentalidades fundamentalmente diferentes.⁵⁰¹

A pesar de que no compartía algunas de las tesis fundamentales de las grandes corrientes de su tiempo, como el subjetivismo, nuestro pensador

⁵⁰⁰ *It is evidently the intention of our Maker, that man should be an active, and not merely a speculative being. For this purpose, certain active powers have been given to him, limited indeed in many respects, but suited to his rank and place in the creation.*

Our business is to manage these powers, by proposing to ourselves the best ends, planning the most proper system of conduct that is in our power, and executing it with zeal. This is true wisdom; this is the very intention of our being. (Act. Powers, 5).

⁵⁰¹ Wolterstorff, Nicholas. *Thomas Reid and The History of Epistemology*. New York, Cambridge University Press, 2001, p. 254.

es fundamentalmente un empirista educado en el racionalismo. Así lo delata su apego al método científico, según lo desarrollaron Francis Bacon e Isaac Newton siglos antes, su preferencia por las matemáticas y el intento de sistematizar todos los conocimientos.

Es de particular interés el reparar en el método newtoniano, porque es patente, una vez más, su deuda con el pasado medieval, en el sentido de que creía que, por medio de la aplicación de dicho método, se podía conocer la mano del Creador del mundo. Esta doctrina está presente aún en nuestros días por la mayoría de los creyentes que desean argumentar la convivencia pacífica entre la ciencia y la religión; sin embargo, lo propiamente moderno es omitir a la divinidad de la ecuación científica, como lo hace David Hume, quien incluso dudó de la misma validez del saber científico.

En esta ensalada de ingredientes modernos y antiguos, cabe también desarrollar un estudio de “religión natural”, como una muestra más del providencialismo: Dios se ha acercado a nosotros y nos ha facilitado un contacto con Él mediante la Revelación, instruyéndonos en la Religión Verdadera; sin embargo, también nos concedió la facultad de la razón. De esta manera, por ejemplo, podemos formular juicios –de sentido común– que nos permiten conocer “científicamente” la existencia de un Dios y los deberes que tenemos para con Él.

C) Ética práctica – Derecho natural – Política

Asimilada a la moral, la Ética práctica que Reid propone, no pretende explicar un fenómeno humano ni de ninguna otra índole. Es, más bien, una disciplina taxonómica: dedicada a encontrar clasificaciones. Lo que él clasifica son deberes: tipos de deberes, alcances de los deberes, relaciones

entre los deberes, obligatoriedad de los deberes, fundamento de los deberes, genealogía de los deberes. Con base en eso, elabora un mapa de la red de los “oficios”⁵⁰² que constituyen el mundo moral. Reid sabe que el ser humano de hecho no es así, pero, si tenemos en cuenta las facultades morales que posee la persona –concluye– es posible en principio y con la guía suficiente, llevar ese ideal a la práctica. En este sentido, los “sistemas morales” son un apoyo para nuestros inciertos juicios morales sobre el deber. Esto es lo que Reid entendía por “ética práctica”.

De manera semejante a los moralistas de la época –y como un detalle de completa modernidad– no sustenta sus ideas en un fundamento teológico. Esto es así a pesar de que continuamente invoque al Omnipotente; y es así aun en las partes en que se refiere a los “Deberes para con Dios”. Estamos vinculados al cumplimiento de dichos deberes por motivos racionales. Dios permanece, es claro, pero de modo implícito, como Creador de la naturaleza humana, a la cual transmitió razón y sentido común; así como la semilla de la conciencia de lo bueno y lo malo.

Desde ese contexto, debe entenderse el acercamiento de Thomas Reid al derecho natural. En este particular caso, sus ideas son elaboradas desde el parapeto moderno, es decir, desde la perspectiva de la filosofía de la época. El derecho “vivo” en esos tiempos seguía las pautas medievales, y sabemos que un propósito expreso del iusnaturalismo racionalista fue el

⁵⁰² Como se vio en su momento, con esta expresión se refería a los roles que tienen todas las personas en una sociedad. Esto es un “catálogo de responsabilidades”. Las responsabilidades que tiene una persona en el “oficio” de gobernante, son distintas a aquellas que tiene el oficio de “gobernados”. El oficio de “padre” es distinto al de “madre” y distinto también al de “hijo”.

acabar con esas formas de convivencia, separadas de los “preclaros paradigmas de la razón”.

Uno de los aspectos más propios de la Modernidad, y que Reid suscribe sin crítica alguna, es la concepción, parcialmente cierta y parcialmente errónea, de que el derecho natural nace en esa época. Como vimos, el derecho natural es fruto de una reflexión que se remonta hasta la *polis* griega; fue materia de disertación de grandes filósofos durante la Antigüedad y tuvo un fuerte desarrollo en la Edad Media. Lo que nació en con la Modernidad, como sabemos, es el intento de asimilación de las ciencias humanas, especialmente el derecho –el derecho natural–, a las ciencias exactas. Esto es, en esta época nace, pero nace como *ciencia moderna*, esto es, sujeta a una metodología determinada.

Una de las mayores ventajas que trajo la Edad Moderna fue el amor desbordado por la libertad. Este fue uno de los principales legados del Humanismo: una visión de la persona humana cimentada en su dignidad. Como se consideró que la sociedad misma era un obstáculo para la libertad del individuo, y con la intención de analizar cómo sería el ser humano desembarazado de toda atadura, muchos pensadores modernos, entre ellos Reid, especularon cómo sería el hombre sin ningún vínculo social, es decir, en “estado de naturaleza”. De ahí extrajeron importantes resultados; el más relevante es la teoría del *contrato social*.

No es este lugar para analizar si alguno de los pensadores que plantearon esta idea en verdad creyeron la *realidad histórica* de una época en que los seres humanos vivían en estado de naturaleza, y que por cualquier motivo se unieron mediante un contrato social (quizá Rousseau lo hizo en alguno de sus momentos de excentricidad). Lo que es claro es que

Thomas Reid lo tomó como una mera hipótesis (como un acuerdo “implícito”), mediante el cual se asegura la racionalidad de la concesión de libertad. En la mentalidad moderna, el contrato asegura la libertad, porque significa que las partes contratantes asumieron los compromisos consciente y *libremente*. Esta idea la va a transportar a otro tipo de relaciones sociales, como en la del amo y el sirviente; y se va a reflejar en su oposición a la esclavitud.

No es que la gran estima por la *libertad* sea una nota propia y exclusiva de la Modernidad ilustrada; ni siquiera que su fundamentación se encuentre en la dignidad humana. Esas nociones las podemos también encontrar en el pensamiento del pasado. No obstante, lo cierto es que en esta época se redimensionó su significado, y se construyeron los edificios conceptuales que sostienen los valores contemporáneos y dan pie a los derechos humanos –asociados todos ellos con la libertad humana– y al vínculo que tienen las autoridades respecto a su promoción y garantía. En este sentido, el alto aprecio por la libertad que tiene Reid es otro aspecto en que se le puede identificar como un pensador moderno.

D) Corolario

Con Thomas Reid estamos ante un pensador que se ubicó en la cresta de la ola de la Ilustración escocesa. Sin embargo, el hecho de haberse relacionado con las mentes más brillantes de su tiempo, no explica por sí mismo la proyección que tuvo, ni empaña su mérito individual. La profundidad y originalidad de sus ideas lo convierten en un autor clásico, con lo que queremos decir que *su pensamiento se debe tener como modelo digno de imitación*. O, al menos, de un cuidadoso análisis, por tratarse de un autor moderno que incorporó valiosos elementos de la antigüedad, y dio

lugar a una doctrina congruente en sus diferentes extremos; distinta de las de su tiempo en aspectos sustanciales –lo que es un sello de autenticidad– y prolonga la validez de sus razonamientos hasta el día de hoy.

En cuestiones de epistemología, antropología, psicología, filosofía del lenguaje y metafísica, el pensamiento de Reid –como el de cualquier otro filósofo de relevancia– sigue plenamente vigente, y sigue ofreciendo argumentaciones de utilidad. En lo político, sus ideas pueden ser parte de una argumentación a favor del republicanismo, de la importancia de las instituciones, de la defensa de la libertad y de los derechos humanos. En el debate jurídico actual, se puede recurrir a las ideas de Reid, para todo lo que se refiere a temas de ética, de fundamentación de los deberes y los derechos que tienen entre sí las personas individuales, así como de aquellos derivados de la relación de los ciudadanos con el Estado. Un lector atento encontrará que el escocés desarrolló importantes tópicos relacionados con sociología, economía, matemáticas, historia, etcétera.

No es extraño que un filósofo sea fundamento de construcciones conceptuales en el ámbito jurídico. El mejor ejemplo lo tenemos en Emanuel Kant, que ha dejado sentir su influencia en muchas escuelas de filosofía del derecho, alimentado con ello a la argumentación parlamentaria y judicial. La doctrina de Reid encuentra muchos rasgos de similitud con la del filósofo alemán, por lo que los juristas pueden acogerse a ella en igualdad de circunstancias.

De hecho, en los textos relacionados con filosofía, teoría jurídica, filosofía del derecho, teoría del estado, sociología o cualquier ciencia humana, es común citar con familiaridad a John Locke, a Jean Jaques Rousseau, a Voltaire, a Thomas Hobbes, a David Hume, a Descartes, a

Adam Smith, Francis Hutcheson, a Montesquieu, a Emanuel Kant, a Jeremy Bentham, a Stuart Mill o a Emanuel Sieyés, entre otros. Todos ellos son autores clásicos del racionalismo y del empirismo. Estos autores han colaborado a formar el patrimonio intelectual sobre el que descansan las grandes corrientes del pensamiento humanístico contemporáneo. Normalmente los conceptos que propusieron son invocados sin mayor preámbulo, porque su trayectoria e ideario son ampliamente conocidos.

Como ya se ha dicho, el objetivo de este trabajo es sumarse a otros esfuerzos colectivos o individuales, para impulsar el conocimiento y prestigio de Thomas Reid, y colocarlo entre aquellos filósofos clásicos modernos cuya doctrina ha sido incorporada al debate filosófico, jurídico y científico contemporáneos, de manera particular en México y los demás países de habla hispana, en los cuales el pensador escocés es poco conocido. No sobraría mencionar que, al igual que la de los filósofos mencionados, la doctrina de Thomas Reid es un cofre de buenas ideas que es parte de la herencia intelectual que enriquece a la cultura universal.

Así, se espera que no sean infrecuentes las obras que extraigan y analicen un concepto teórico de las meditaciones reidianas y lo apliquen, por ejemplo, al estudio de algún punto controvertido en derecho constitucional; o que aparezcan estudios comparativos de las ideas del escocés con las de algún otro filósofo,⁵⁰³ porque, como lo menciona José Hernández:

¿Qué tiene que decirle un autor escocés del siglo XVIII al mundo cultural y filosófico de habla hispana del siglo XXI? Muchísimo, si tal

⁵⁰³ Esto lo hace, por ejemplo, la doctora María Elton, en *La is-ought cuestión. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, n° 113, Universidad de Navarra, 2000.

autor hizo de la noción de sentido común el eje de sus esclarecedoras contribuciones epistemológicas, antropológico–filosóficas, morales y políticas y uno de los conceptos capitales del pensamiento filosófico moderno contemporáneo.⁵⁰⁴

Como es el caso de la doctrina de todos los pensadores de gran calado, el análisis de la de Reid no sólo nos puede rendir enriquecedores conceptos, sino que, paradójicamente también nos puede sugerir acertadas objeciones, las cuales, transformadas en ideas, nos den las armas para refinar nuestro razonamiento y conducirnos a nuevos parajes intelectuales. Un ejemplo de lo anterior lo podemos encontrar en la crítica que formula Georges Kalinowski al iusnaturalismo del filósofo escocés, mediante la cual señala las lagunas, insuficiencias e imprecisiones que –según el filósofo del derecho polaco– adolece la doctrina moral y jurídica de Reid.⁵⁰⁵

Por su profundidad y claridad, descubrir o releer a Reid es una buena forma de incrementar las herramientas intelectuales de estudiantes y especialistas, al tratarse de un autor que abarcó con su pensamiento gran parte de los temas que han ocupado la reflexión filosófica y científica de todos los tiempos, desde la perspectiva del sentido común que ha sido instalado en la mente del ser humano por su Creador.

⁵⁰⁴ Hernández Prado, José, *op. cit.*, nota 29, p. 17.

⁵⁰⁵ Cfr. Kalinowski, Georges, *op. cit.*, pp. 90 y 91.

Bibliografía

A) Obras de Thomas Reid consultadas

Reid, Thomas - *Philosophical Works*, 2 vols. Hamilton, sir William y Bracken, Harry M. (eds.), reimpresión de la 8a ed., 1865, Hildesheim: G. Olms, 1967.

Reid, Thomas, Ellen Duthie (trad.) *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*, Madrid, Trotta, 2004.

Reid, Thomas, Francisco Rodríguez Valls (trad.), *Del Poder*, Madrid, Encuentro. Opuscula philosophica, 2005.

Reid, Thomas, *Los principios de la acción*, Madrid, Encuentro, Opuscula Philosophica, 2014.

Derek R. Brookes (ed.), *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. Edinburgh Edition of Thomas Reid, Edinburgh University Press, 1997.

Derek R. Brookes y Knud Haakonssen (eds.), *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Edinburgh Edition of Thomas Reid, Edinburgh University Press, 2002.

Knud Haakonssen y James Harris (eds.), *Essays on the Active Powers of Man*, Edinburgh Edition of Thomas Reid, Edinburgh University Press, 2010.

Knud Haakonssen (ed.), *Thomas Reid on Practical Ethics: Lectures and Papers on Natural Religion, Self-Government, Natural Jurisprudence and the Law of Nations*, Edinburgh Edition of Thomas Reid, Edinburgh, Edinburgh University Press 2007.

Knud Haakonssen y Paul Wood (eds.), *Thomas Reid on Society and Politics: Papers and Lectures*, The Edinburgh Edition of Thomas Reid, Edinburgh University Press, 2016.

B) Obras críticas consultadas

Adams, Todd L., “The Commonsense Tradition in America: E. H. Madden’s Interpretations”. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Buffalo, N. Y., v. 24, Winter 1998, n. 1, pp. 1–31.

Albert A. Ehrenzweig and Barna Horvath, “Review of Hägerström, Axel; Olivecrona, K. y Broad, C. D., ‘Inquiries into the Nature of Law and Morals’”, *The American Journal of Comparative Law*, vol. 3, n. 1, winter, 1954, pp. 116- 119.

Arbolí, Juan José, *Compendio de las lecciones de filosofía que se enseñan en el colegio de Humanidades de San Felipe Neri de Cádiz*. 2ª ed., Cádiz. Sociedad de la Revista Médica, 1846.

Aristóteles, “**Metafísica**” **IV, 7**, en Candel, Miguel (Int.), *Aristóteles. Protréptico. Metafísica*. Madrid, Gredos, 2011.

Barcia, Roque, *Sinónimos castellanos*, Buenos Aires, Sopena, 1961.

Barker, Robert S., “Natural Law and The United States Constitution”, en *Ars Boni et Aequi*, Año 7, No 2, pp. 143–160.

Baumann, Peter, “Scottish Pragmatist? The Dilemma of Common Sense and the Pragmatist Way Out”. *Reid Studies*, Aberdeen, v. 2, n. 2, Spring, 1999, pp. 47–58.

Beamblossom, Ronald, “Russell’s Indebtedness to Reid”, *The Monist*, La Salle, v. 61, n. 2, 1978, pp. 192-204.

Berrio, Jordi, *El pensament filosòfic català*, Barcelona, Bruguera, 1966.

Blau, Josep León, *Filósofos y escuelas filosóficas en los Estados Unidos de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

Broadie, Alexander, “Medieval Notions and the Theory of Ideas”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, new series, vol. 87, 1986 - 1987, pp. 153–167.

_____, *The tradition of Scottish philosophy: A new perspective on the Enlightenment*, Edinburgh, Polygon, 1990.

Brody, Baruch, Introducción de su edición de los *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Cambridge: M.I.T. Press, 1969.

Camion, Clément, “The Right of Resistance in Jean Calvin and the Monarchomachs”, *Ithaque—Revue de Philosophie de l’Université de Montréal*, Montreal, n. 5, 2009.

Canel, María José, “El sentido común como Escuela”, *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, Universidad Internacional de la Rioja. Visible en <https://www.nuevarevista.net/revista-sociedad/el-sentido-comun-como-escuela/> (Consultado el 21 de junio de 2018).

Carey, Toni Vogel, “The Life & Death of Common Sense”, *Philosophy Now*. *A magazine of ideas*. Issue 110, February - March, 2017. philosophynow.org/issues/110/The_Life_and_Death_of_Common_Sense

Carnicer i Sospedra, David, “Sentit comú com a criteri de certesa”. *Quaderns de Filosofia i Ciència*, Valencia, v. 19, 1991, p. 51–60.

Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

Clark, Ronald, *Russell*, Barcelona, Salvat, 1988.

Coady C. A. J. Reid on Testimony, en M. Dalgarno y E. Matthews, eds., *The Philosophy of Thomas Reid*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, pp. 225 a 246.

Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, 1986, t. I, p. 31.

Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía IV: De Descartes a Leibniz*, 5ª ed., Barcelona, Ariel, 1982.

_____, *Historia de la Filosofía*, vol. V, 2 ed. Barcelona, Ariel, 1975.

Cruz Cruz, Juan, *Razones del corazón. Jacobi entre el romanticismo y el clasicismo*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1993.

Davenport, Alan Wade, "Reid's Indebtedness to Bacon", *The Monist*, v. 70, n. 4, 1987, pp. 496 a 507.

Davie, George Elder, "Berkeley's impact on the Scottish Philosophers", *Philosophy*, 50, 1965, pp. 222-34.

_____, "Hume and the Origins of the Common-Sense School". *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, v. 6, n. 20, 1952, pp. 213-221.

De Aquino, Tomás, *Sobre la verdad, Cuestiones disputadas sobre la verdad*, Edición, traducción y notas de Julián Velarde, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

De Vitoria, Francisco, *El Estado y la Iglesia. Relecciones teológicas*, Madrid, Publicaciones Españolas, 1960.

Del Toro, Antonio, "Sensismo escocés" en *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid, Rialp, 1979, t. 21, pp. 193 y 194.

Di Giovanni, George, "Hume, Jacobi, and Common Sense. An Episode in the Reception of Hume in Germany at the Time of Kant". *Kant-Studien, Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft*, Berlin-New York, v. 89, jahrgang, pp. 44-48.

Dilthey, Wilhelm, *Teoría de la concepción del mundo*, Ímaz, Eugenio (ed. y trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 1945.

Elton, María, *La is-ought cuestión. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, n° 113, Universidad de Navarra, 2000.

Emilsson, Eyjolfur Kjalar, *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*, 1988, Cambridge; Cambridge University Press, p. 122.

Esquivel, Javier. “Juicios de valor, positivismo jurídico y relativismo moral”, *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 13, no. 37, abril, 1981, pp. 3–28.

Fernández de la Mora, Gonzalo, “El proceso contra el padre Mariana”, *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Núm. 79, Enero–Marzo, 1993, pp. 47–99

Forguson, Lynd, *Common Sense*, London and New York, Routledge, 1989, p. 3.

Fraser, Alexander Campbell, *Thomas Reid*, Edinburgh & London, Oliphant Anderson & Ferrier, 1898.

Gallie, Roger D., *Thomas Reid and The Way of Ideas*, Dordrecht, Boston, London; Kugler Academic Publishers, 1989.

Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Garrigou LaGrange, Reginald, *El sentido común: la filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*, Buenos Aires, Descleé, de Brouwer, 1944.

Gilson E. y Langan T., *Filosofía Moderna*, 3 ed. Buenos Aires, Losada, 1967.

Goetzmann, William H., *Beyond de Revolution. A History of American Thought. From Paine to Pragmatism*, New York, Basic Books, 2009.

González Rodríguez, Armando, *Cristianismo: ¿Modernización o Disolución?*, Santiago, Editorial Andrés Bello, 1972.

Guy, Alain, *Historia de la filosofía española*, Barcelona, Anthropos, 1985.

Haakonsen, Knud, "Introduction", en Haakonsen, Knud and Harris, James (eds.), *Essays on Active Powers of Man*, Edinburgh Edition of Thomas Reid, pp. ix–lxxxix.

_____, "Introduction", en Haakonsen, Knud (ed.), *On Practical Ethics*, Edinburgh Edition of Thomas Reid, pp. ix–lxxxix.

Hage Fernández, Ricardo, 1994, *Lenguaje y Sentido Común en Thomas Reid*, tesis doctoral, Ateneo Romano de la Santa Cruz, Facultad de Filosofía.

Haldane, John, "Thomas Reid: Life and Work", *American Catholic Philosophical Quarterly*, Dallas, vol. LXXIV, n. 3, Summer-2000, pp. 317-344.

Hamilton, Alexander, Madison, James y Jay, John, *The Federalist*, George W. Carey and James McClellan (eds.), The Gideon Edition, Indianapolis, Liberty Fund, 2001.

Hamilton, William, “Memoranda for Preface”, en Hamilton, sir William y Bracken, Harry M. (eds.), *Reid, Thomas - Philosophical Works*, 2 vols., reimpresión de la 8a ed., 1865, Hildesheim: G. Olms, 1967, pp. xxxi - xxxii.

Hanink, James G., “Thomas Reid and Common-Sense Foundationalism”, *The New Scholasticism*, Washington, 1986, v. 60, n. 1, pp. 91-115.

Harari, Yuval Noah, *Sapiens, De animales a dioses. Una breve historia de la humanidad*. Ros, Joandomènec (trad.), Barcelona, Debate, 2016.

Harré, Rom y Robinson, Daniel N., “What Makes Language Possible? Ethological Foundationalism in Reid and Wittgenstein”. *The Review of Metaphysics*, Washington, v. 50, n. 3, March 1997, pp. 483-498.

Hatfield, Gary Carl, *The Natural and the Normative: Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz*, Cambridge, Massachusetts; London, England, MIT Press, 1990.

Herman, Arthur, *How the Scots Invented the Modern World: The True Story of How Western Europe's Poorest Nation Created Our World and Everything in It*. New York, Broadway Books, 2001.

Hernández Prado, José, *Breve introducción al pensamiento de Reid*. Ciudad de México, UAM. 2010, p. 15.

_____, *La filosofía del sentido común. Breve antología de los textos de Thomas Reid*, Hernández Prado (trad.), México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1998.

_____, *Thomas Reid*, www.philosophica.info/voces/reid/Reid.html. Consultado el 30 de junio de 2017.

_____, "Sentido común 'común' y sentido común 'sensato'. Una reivindicación de Thomas Reid". *Tópicos*, México, v. 11, 1996.

_____, "Thomas Reid como adherente crítico del aristotelismo", en Zagal, H. y Fonseca, A., (eds.), *Aristóteles y Aristotélicos*, México, Publicaciones Cruz O. y Universidad Panamericana, 2002.

Hirschberger, Johannes, *Breve historia de la filosofía*, Barcelona, Herder, 1980.

Howe, Daniel W. "Why the Scottish Enlightenment Was Useful to the Framers of the American Constitution", en *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge University Press, vol. 31, no. 3, jul. 1989, pp. 572-587.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge, M. A. (eds.), London, Oxford University Press, 1960.

J.P. Cooper, Reglá, Juan (ed.), *Historia del Mundo Moderno*, Barcelona, Ediciones Ramón Sopena, 1974, Tomo IV.

Jensen, Henning, "Reid and Wittgenstein on Philosophy and Language". *Philosophical Studies*, Dordrecht & Boston, 36, nov. 1979, pp. 359-376.

Kalinowski, Georges, *El problema de la verdad en la moral y el derecho*, Buenos Aires, EUBA, 1979, p. 88.

Kant, Emanuel, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia*, Besteiro, Julián (trad. y prol.), Madrid, Daniel Jorró, editor, 1912, p. 9.

Klieforth, Alexander Leslie y Munro, Robert John. *The Scottish invention of America. Democracy and human rights: a history of liberty and freedom from the ancient Celts to the New Millennium*, Lanham, University Press of America, 2004.

Kuehn, Manfred, "The Early Reception of Reid, Oswald, and Beattie in Germany: 1768-1800." *Journal of the History of Philosophy*, St. Louis, v. 21, n. 4, pp. 479-496.

Laudan, Larry, "Thomas Reid and the Newtonian Turn of British Methodological Thought", en *Science and Hypothesis*, Series in Philosophy of Science, vol 19, University of Western Ontario University, Springer, Dordrecht, pp. 103-131.

Lehrer, Keith, *Thomas Reid. The Arguments of the Philosophers*, London and New York, Routledge, 1991, p. 1.

Letamendi, Josep, *Compilación de la patología de Letamendi*. Madrid, Establ. Tip. Enrique Teodoro, 1898, p. 42.

Livi, Antonio, *Historia Crítica del Sentido Común*. Madrid, Rialp, 1995, p. 46.

Llano, Alejandro, *El enigma de la representación*. Madrid: Síntesis, 1999, pp. 197-198.

Love, Dane, *Scottish covenanters' stories*, Glasgow, Niel Wilson Publishing, 2012,

MacCormick, Neil, "Los límites del pensamiento jurídico", en Betegón, Jerónimo y de Páramo, Juan, eds., *Derecho y Moral*, Barcelona: Ariel, 1986.

MacIntyre, Alasdair, "La idea de un público educado", *Revista de Educación*, núm. 292, mayo-agosto de 1990, Madrid, Ministerio de Educación, pp. 119-136.

Macleod, Donald, "The influence of Calvinism on politics", *Theology in Scotland*, vol. XVI, no. 2, Autumn, 2009, 5-22.

Manns, James, "The Scottish Influence on French Aesthetic Thought", *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, v. 49, n. 4, 1988, pp. 633-651.

Massini, Carlos, "La falacia de la 'falacia naturalista'", *Persona y Derecho. Revista de fundamentación de las instituciones jurídicas y de derechos humanos*. Universidad de Navarra. Vol. 29 (1993), p. 90.

Mc Cosh, James, *Scottish Philosophy. Biographical, expository, critical. From Hutcheson to Hamilton*, London, Macmillan & Co., 1875.

Mc Inerney, Ralph, "Thomas Reid and the Common Sense". *American Catholic Philosophical Quarterly*, Dallas, vol. LXXIV, n. 3, Summer 2000, pp., Issue 3, Summer 2000, pp. 345-355.

Menéndez Pelayo, Marcelino, *Historia de las ideas estéticas en España*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993, t. I, p. 1049.

Morandín, Fabio, “Racionalidad práctica: phrónesis y sindéresis para una teoría de la decisión moral”, *Stoa*, n° 16, 2017, pp. 63–77).

Morrison, Jeffry H., *John Witherspoon and the founding of American Republic*, Indiana, University of Notre Dame, 2005, Solapa delantera.

Naphy, W. G., “Baptisms, Church Riots and Social Unrest in Calvin's Geneva”, *The Sixteenth Century Journal*, Kirksville, Vol. 26, No. 1, Spring, 1995, pp. 87–97.

Newton, Diana, *Papist, Protestants and Puritans. 1559-1714*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 50 y 51;

Ni, Peimin, *On Reid*, Belmont, Wadsworth, 2002.

Nisbet Moore, Edwin, *Our covenant heritage*, Fearn, Christian Focus Publications Ltd, 2000.

Norton, David F., “George Turnbull and the Furniture of the Mind”, *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, Pa. and New York, 1975, 36, n. 4, pp. 701-716.

Rasmussen, Dennis C., *El Infiel y el Profesor. David Hume y Adam Smith. La amistad que forjó el pensamiento moderno*. Barcelona, Arpa y Alfil Editores, 2018, p. 26.

Redekop, Benjamin, “Common Sense and Science: Reid then and Now”, *Reid Studies*, Aberdeen, vol. 3, n. 1, autumn-1999, pp. 31-47.

Redekop, Benjamin, “Reid’s influence in Britain, Germany, France and America”, en Cuneo Terence y Van Woudenberg, René (eds.), *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Nueva York, Cambridge University Press, 2004, p. 327.

Renwick, A. M., *The Story of the Scottish Reformation*, London, Inter-Varsity Fellowship.

Robinson, Daniel E., “James Wilson and Natural Rights Constitutionalism: The Influence of the Scottish Enlightenment”. *Natural Law, Natural Rights, and American Constitutionalism*, Witherspoon Institute, Princeton, 2011.

Murray, Ronald King, “Immanuel Kant: Had he a Scottish Connection?” *Scots Philosophical Newsletter*, Edinburgh, n. 12, 1995, pp. 8-12.

Russell, Bertrand, “El culto al uso común de las palabras”. En *Bertrand Russell. Escritos Básicos*, México, Artemisa, 1985.

Rysiew, Patrick, “Reid’s [Mis] characterization of Judgment”, *Reid Studies*, Aberdeen, vol. 3, n. 1. Autumn 1999.

Sackson, Adrian, “Avoiding Broken Noses: How “Pragmatic” was the Philosophy of Thomas Reid?”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, VI-2 | 2014, pp. 287–303.

Sciacca, Michele Federico, *La filosofia di Tommaso Reid*, Milán, Marzorati, 1963.

Sher, Richard B., *Church and university in the Scottish Enlightenment: the moderate literati of Edinburgh*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1985.

Squillante, Martino, “An updated bibliography. Part One: Reid’s Works.” *Reid Studies*, Aberdeen, vol. 1, n. 2, spring-1998, pp. 71 - 81.

Stewart, Dugal, “Account of the life and writings of Thomas Reid”, en Hamilton, sir William y Bracken, Harry M. (eds.), *Reid, Thomas - Philosophical Works*, 2 vols., reimpresión de la 8a ed., 1865, Hildesheim: G. Olms, 1967, p. 3.

Tanaka, Hideo, “The Scottish Enlightenment and its Influence on American Enlightenment”, en *The Kioto Economic Review*, 79, núm. 1, pp. 16–39.

Van Til, Henry R., Herrera Terán, Donald (trad.), *El concepto calvinista de la cultura*, inédito, www.contra-mundum.org/castellano/libros/concepto/CCC.pdf (agosto 2018).

Weber, Max, “*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*”, 2ª ed., Gil Villegas Francisco (intr.); Legaz Lacambra, Luis y Gil Villegas, Francisco (trads.), México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

Wences, Isabel, *Hombre y sociedad en la Ilustración Escocesa*, México, Fontamara, 2004.

Whitley, Elizabeth, *The Plain Mr. Knox*, 2ª ed., Fearn, Christian Focus Publications Ltd, 2001.

Wills, Garry, *Inventing America. Jefferson's Declaration of Independence*, New York, Mariner Books, 2002.

Wolterstorff, Nicholas. *Thomas Reid and The History of Epistemology*. New York, Cambridge University Press, 2001.

Wood, Paul, "Who was Thomas Reid?" *Reid Studies*, Aberdeen, vol. 5, n. 1, Autumn-2001.

Xirau, Ramón, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

Diccionarios

Nuevo Diccionario Enciclopédico Ilustrado Mentor, 2ª ed., Buenos Aires, 1960.

Diccionario de la Lengua Española. Madrid, Real Academia Española. Vigésima segunda edición, 2001, p. 2069.

Fuentes en línea

<http://bcw-project.org/timelines/>

http://college.lclark.edu/departments/philosophy/opportunities/reid_society/ (febrero de 2017).

<http://plato.stanford.edu/entries/reid/>

http://www.electricscotland.com/webclans/statistical_accounts.htm

<http://www.ptsem.edu/library/cssp/> (consultado en febrero de 2017).

<http://www.scottishphilosophy.org/>.

<http://www.scottishphilosophy.org/philosophy-societies.html> (consultado en febrero de 2017).

<https://khaakonssen.wordpress.com/edinburgh-edition-of-thomas-reid>,

<https://vdocuments.mx/ge-moore-refutacion-del-idealismo>.

www.nrscotland.gov.uk/research/guides/census-records/webster%E2%80%99s-census-of-1755, consultado el 24 de julio de 2018.

<https://www.nuevarevista.net/revista-sociedad/el-sentido-comun-como-escuela/>

<http://www.nlnrac.org/american/scottish-enlightenment>. Consultado en agosto de 2018

Apéndice

Como se anunció en la introducción, este trabajo describe el *estado de la cuestión* del tema de Thomas Reid. Para ello, además de conocer su biografía, pensamiento teórico y el práctico (especialmente el referido al derecho natural), obra, influencias intelectuales, impacto cultural y político posterior; así como las actividades académicas que están teniendo lugar en diversas universidades y centros educativos, se ofrece una relación bibliográfica de todo lo que se ha publicado sobre el filósofo escocés.

Sin afán de exhaustividad, la relación bibliográfica que se presenta pretende abarcar la mayor parte los materiales publicados en libros, revistas, artículos científicos, tesis doctorales y otros medios, sobre el pensamiento, vida, época y demás aspectos relacionados con Thomas Reid, desde el siglo XVIII hasta nuestros días, ofreciendo así un nutrido material de consulta para los estudiantes y especialistas que deseen profundizar en el tema.

1. Libros y contribuciones

ADAMS TODD L., "Motives and causes in the Scottish commonsense tradition", en *Doing philosophy historically*, Hare, Peter H. (ed.), Buffalo, Prometheus, 1988, pp. 283-290.

AYER, ALFRED JULES Y WINCH, RAYMOND (eds.), *British Empirical Philosophers. Locke, Berkeley, Hume, Reid and J.S. Mill.* (New York, Simon & Schuster, 1968).

BAHNE-JENSEN, A., *Gestaltanalytische Untersuchungen zur Erkenntnislehre Th. Reids*, Dissertation, Gluckstadt, 1941.

BARKER, STEPHEN F. Y BEAUCHAMP, TOM (eds.), *Thomas Reid: critical interpretations*, Philadelphia, University City Science Center, 1976.

BERRIO, JORDI, *El pensament filosófic catalá*, Barcelona, Bruguera, 1966.

BROADIE, ALEXANDER (ed.), *The Enlightenment reader: Collected writing*, Canongate Books Ltd, 1997.

_____, *Agreeable Connexions, Scottish Enlightenment Links with France* Edinburgh, Birlinn Limited, 2013.

_____ (ed.), *The Scottish Enlightenment: An anthology*, Edinburgh, Canongate, 1997.

_____, *The tradition of Scottish philosophy: A new perspective on the Enlightenment*, Edinburgh, Polygon, 1990.

_____, "Thomas Reid on moral judgment", en *Escepticismo y sentido común*, Broadie, Alexander (ed.), Barcelona, Universidad de Barcelona, 1997.

_____, "Reid, Campbell and universals of language", en *The Scottish Enlightenment: Essays in Reassessment*, Wood, Paul, (ed.), Rochester University Press, 2000.

_____, “Thomas Reid and his pre-reformation Scottish precursors”, en *Philosophy and Science in the Scottish Enlightenment*, Jones, Peter (ed.), [Edinburgh, John Donald, 1988], pp. 6-19).

_____, “Why Scottish Philosophy Matters?”, Edinburgh, The Saltire Society, 2000.

BROTHERSTONE, T., “Recent soviet views of Scottish common-sense philosophy”, en *Aberdeen and the Enlightenment*, J. J. Carter, J. H. Pittock (eds.), Aberdeen, Aberdeen University Press, 1987, pp. 26-35.

CALLERGÅRD, ROBERT, *An Essay on Thomas Reid's Philosophy of Science*, Stockholm, Stockholm University Press, 2006.

CASSIRER, ERNST, *Das Erkenntnisproblem in der philosophie und Wissenschaft der neueren Zeiten*, Berlin, Verlag Bruno Cassirer, 1922-3.

CHAMBERS, THOMAS (ed.), *The biographical dictionary of eminent Scotsmen*, Vol 3, Glasgow, Blackie and son, 1875.

CLARK KELLY, JAMES, *Return to reason: a critique of enlightenment, evidentialism, and a defense of reason and belief in God*, Grand Rapids, Eerdmans, 1990.

COADY, C. A. J., *Testimony: A philosophical study*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

COPENHAVER, REBECCA; BURAS, TODD (eds.), *Thomas Reid on Mind, Knowledge, and Value*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

- COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, 1986, t. I, p. 31.
- COPLESTON, FREDERICK, *Historia de la Filosofía De Descartes a Leibniz*, vol. IV, 5ª ed., Barcelona, Ariel, 1982.
- CORTI, S., *La dottrina pragmatistica da Protagora a Reid*, Siena, 1910.
- COUSIN, VICTOR., *Philosophie ecossaise*, (3a. ed.), Paris, 1857.
- CUMMINS, PHILLIP, "Commentary - Among the indeterminists", en *Doing philosophy historically*, Hare, Peter H. (ed.), Buffalo, Prometheus Books, 1988, pp. 291-295.
- CUNEO, T., y VAN WOUDEBERG, R., *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Nueva York, Cambridge University Press, 2004.
- DAICHES, DAVID, *The Scottish enlightenment*, Edinburgh, Saltire Society, 1986.
- DALGARNO, M., "Reid's Natural Jurisprudence - The Language of Rights and Duties", en Hope, V. (ed.), *Philosophers of the Scottish Enlightenment*, pp.13-31, Edinburgh, 1984.
- DALGARNO, M. Y MATTHEWS, E. (eds.), *The philosophy of Thomas Reid*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic, 1989).
- DANIELS, NORMAN, *Thomas Reid's «Inquiry». The geometry of visibles and the case for realism*. (Foreword by Hilary Putnam), New York, Burt Franklin, 1974.

DAURIAC, LIONEL, *Le réalisme de Reid*, Paris, Ancienne Librairie Germer-Bailliere, 1889.

DAVIDSON, W.L., *A philosophical centenary: Reid and Campbell*, Opening Lecture of Logic Class, Aberdeen University 1896-1897, Aberdeen, 1896.

DAVIE, GEORGE E., *The democratic intellect*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1961.

_____. "Hume, Reid and the passion for ideas", en Young, D. (ed.) *Edinburgh in the age of reason: A commemoration*, Edinburgh, 1967.

_____. "The social significance of the Scottish philosophy of common sense" (Dow lecture / delivered before the University of Dundee on 30 November 1972), Michigan, University of Michigan, 1973.

DE BARY, PHILIP, *Thomas Reid and Scepticism. His Reliabilist Response*, London and New York, Routledge, 2002.

DEL TORO, ANTONIO, "Sensismo escocés", *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid, Rialp, 1979, t. 21, pp. 193 y 194.

DIAMOND, PETER J., *Thomas Reid, active virtue and the science of man*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

_____. "Reid, natural law and the science of man", en *Aberdeen and the Enlightenment*, J. J. Carter, y J. H. Pittock, (eds.), Aberdeen, Aberdeen University Press, 1987, pp. 111-122.

- DIR, SEWERYN., *Reid a Kant. Spór o strukturę poznania naukowego w filozofii nowożytnej*, Opole, Uniwersytet Opolski, Wyższa Szkoła Pedagogiczna, 1963, Seria B, Studia i Rozprawy, nr 2.
- DUKES, P., *The universities of Aberdeen and Europe: The first three centuries*, Aberdeen, Aberdeen University Press, 1995.
- ELTON, MARÍA, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2000, Cuadernos del Anuario Filosófico, n. 13.
- ELLOS, WILLIAM J., *Thomas Reid's newtonian realism*, Washington, University Press of America, 1981.
- ELOSEGUI, M., *Pensamiento y lenguaje en Thomas Reid*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1993.
- EMERSON, R. L., *Professors, patronage and politics. The Aberdeen Universities in the eighteenth century*, Aberdeen, Aberdeen University Press, 1992.
- FEARN, JOHN, *A review of first principles of bishop Berkeley, Dr. Reid, and professor Stewart*. (With an indication of other principles. By the author of an essay on Consciousness, i.e. John Fearn), London, Longman & Co.; Black & Pany, 1813, - 2 pt., 4°.
- FERGUSSON, D. A. S., "Thomas Reid and the objectivity of morals", en *But Where Shall Wisdom be Found? Initium Sapientiae, Timor Domini*, Main, A. (ed.), Aberdeen, Aberdeen University Press, 1995.

FERRÁNDIZ LLORET, ALEJANDRA, *et. al.*, *Lecturas de Historia de la Psicología*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2014

FERREIRA M., Jaime, *Scepticism and reasonable doubt. The British naturalist tradition in Wilkins, Hume, Reid, Newman*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

FERRIER, J. F., *Scottish philosophy, the old and the new*, Edinburgh, London, Sutherland and Knox; Simpkin Marshall and Co., 1856.

FIESER. J. (*ed.*), "Scottish Common-Sense Philosophy: Sources and Origins", Bristol, Thoemmes, 2000. (Tres de cinco tomos están dedicados a Thomas Reid).

FORGUSON, LYND, *Common Sense*, New York, Routledge, 1989.

FRASER, ALEXANDER CAMPBELL, *Thomas Reid*, Edinburgh & London, Oliphant, Anderson & Ferrier, 1898.

GALLIE, ROGER D., *Thomas Reid and «the way of ideas»*, Dordrecht–Boston–London, Kluwer Academic Publishers, 1989.

_____. *Thomas Reid: ethics, aesthetics and the anatomy of the self*, Dordrecht– Boston–London, Kluwer Academic Publishers, 1998.

GARNIER, ADOLPHE, *Critique de la philosophie de Thomas Reid*. (Facs. of ed. published: Paris: Hachette, 1840), reimpresso por Thoemmes, Bristol, 1989).

- GARRIGOU LAGRANGE, REGINALD, *El sentido común: la filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*, Buenos Aires, Descleé, de Brouwer, 1944.
- GEUNA, M. Y PESANTE, M. L. (eds.), *Passioni, interessi, convenzioni. Discussioni settecentesche su virtù e civiltà*, Milano, Franco Angeli, 1992.
- GILSON E. Y LANGAN T., *Filosofía Moderna*, 3 ed. Buenos Aires, Losada, 1967.
- GOETZMANN, WILLIAM H., *Beyond de Revolution. A History of American Thought. From Paine to Pragmatism*, New York, Basic Books, 2009.
- GONZÁLEZ DE LUNA, E. M., *Filosofía del sentido común. Thomas Reid y Karl Popper*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Colección Posgrado, 2004.
- GRAHAM, H. G., *Scottish men of letters of the eighteenth century*, London, Black, 1908.
- GRAVE SELWYN, ALFRED, *The Scottish philosophy of common sense*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1973.
- GRIFFIN-COLLART, EVELYNE, "Empirisme, inneisme et intersubjectivite chez Thomas Reid", en *Etudes sur le XVIIIe siecle*, Mortier, Roland y Hasquier, Herve, (eds.), Brussels, Univ. de Bruxelles, 1981, pp. 177-189.

_____. *La philosophie écossaise du sens commun. Thomas Reid et Dugald Stewart*, Bruxelles, Palais des Académies, 1980.

HAMILTON, W., *Lectures on metaphysics and logic*, (edited by Mansel, H. L. and Veitch J.), Edinburgh, London, 1859-60.

HAAKONSSSEN, KNUD, *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*, 1996, Cambridge University Press.

_____, 'Natural jurisprudence and the identity of the Scottish Enlightenment', in Savage R. (ed.), *Religion and philosophy in Enlightenment Britain*, 2012, Oxford University Press. 258-277.

_____, 'Enlightenment and the ubiquity of natural law', in *Jahrbuch der Österreichischen Gesellschaft zur Erforschung, des 18. Jahrhunderts*, 2012, pp. 45-57.

_____, *Natural law*, Routledge Encyclopedia of Ethics, ed. J. Skorupski, Routledge, 2010. 76-87 .

_____, (ed. gen.) *Edinburgh Edition on Thomas Reid*, Edinburgh University Press, 10 vols.

_____, (co. ed.) *Thomas Reid, Essays on the Intellectual Powers of Man*. Edinburgh University Press, 2002.

_____, (co-ed.) *Thomas Reid, Essays on the Active Powers of Man*. Edinburgh University Press, 2010.

_____, (co-ed.) *Thomas Reid on Society and Politics*.
Edinburgh University Press, 2015.

_____, (gen. ed.) *Natural Law and Enlightenment Classics*,
Liberty Press, 44 titles., 39 published.

HARRISON, F., *The philosophy of common sense*, New York, MacMillan,
1907.

HATFIELD, GARY CARL, *The Natural and the Normative: Theories of
Spatial Perception from Kant to Helmholtz*, Cambridge, Massachusetts;
London, England, MIT Press, 1990.

HELM, P., "Reid and "reformed" epistemology", en Houston, Joseph, (ed.),
Thomas Reid: Context, Influence and significance, Edinburgh, Dunedin
Academic Press, 2004, pp. 103–122.

_____, "Thomas Reid, common sense and Calvinism", en H. Hart,
J. Van De-Hoevan and Wolterstorff N. (eds.), *Rationality in the Calvinian
Tradition*, Boston–London, 1983, pp. 71-89.

HENLE, S.J., "Thomas Reid's theory of signs", en Evans, Johnatan y Deely,
John, (eds.), *Semiotic 1993*, Lanham, Md. University Press of America,
1987.

HERMAN, ARTHUR, *How the Scots Invented the Modern World: The True
Story of How Western Europe's Poorest Nation Created Our World and
Everything in It*. New York, Broadway Books, 2001.

HERNÁNDEZ PRADO, JOSÉ, *La filosofía del sentido común. Breve antología de textos de Thomas Reid*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1998.

_____, *Sentido Común y liberalismo filosófico. Una reflexión sobre el buen juicio a partir de Thomas Reid y sobre la sensatez liberal de José María Vigil y Antonio Caso*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Publicaciones Cruz O. 2002.

_____, "Thomas Reid como adherente crítico del aristotelismo", en Zagal, H. y Fonseca, A., (eds.), *Aristóteles y Aristotélicos*, México, Publicaciones Cruz O. / Universidad Panamericana, 2002], pp. 81 -97).

_____, *Epistemología y sentido común*, México, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, 2005, Cuadernos Docentes, núm. 16.

_____, *El menos común de los gobiernos. El sentido común según Thomas Reid y la democracia liberal*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, 2007, Colección Ensayos, núm. 16.

_____, *Breve Introducción al pensamiento de Thomas Reid*, México, UAM, 2010,

- HOERNLE, A. F. R., *An analysis of Dr. Thomas Reid's Inquiry into the Human Mind, for the use of the students of the Calcutta University*, Benares, E. J. Lazarus and Co., 1872.
- HONT, I. E. IGNATIEFF, M. (eds.), *Wealth and virtue. The shaping of political economy in the Scottish enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- HALDANE, J., y READ, Stephen, (eds.), *The Philosophy of Thomas Reid*, United Kingdom, Blackwell Publishing, 2003
- HERMAN, A., *The Scottish Enlightenment. The Scots' Invention of the Modern World*, Londres, Fourth Estate, 2003.
- HOPE, VINCENT, *Philosophers of the Scottish enlightenment*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1984.
- HOUSTON, JOSEPH, *Thomas Reid in a nutshell*. Aberdeen, Polestar Scientifica Aberdeen University Press, 2000.
- INGLEBY, C. M., *Remarks on some of Sir William Hamilton's notes on the Works of Thomas Reid, in reply to M. Jobert's "Essay on Ideas"*, London, 1850.
- JESSOP, T. E., *A bibliography of David Hume and of Scottish philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour*, London, Hull, A. Brown & Sons Ltd., 1938.
- JONES, O. M., *Empiricism and intuitionism in Reid's common-sense philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1927.

JONES, PETER (ed.), *The «science of man» in the Scottish Enlightenment. Hume, Reid and their contemporaries*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1990.

JUTI, RIKU, *Pioneering externalism: Thomas Reid and Hume's problem*, Helsinki, Helsingin yliopiston Filosofian laitos, 1993.

KAPPES, M., *Der Common Sense als Prinzip der Gewissheit in der Philosophie des Schotten Th. Reid*, Leipzig, Druck lelit. instituts M. Huttler, 1890.

KLIEFORTH, ALEXANDER LESLIE Y MUNRO, ROBERT JOHN. *The Scottish invention of America. Democracy and human rights: a history of liberty and freedom from the ancient Celts to the New Millennium*, Lanham, University Press of America, 2004.

KNIGHTON, WILLIAM, LL. D., *The utility of the aristotelian logic; or, the remarks of Bacon, Locke, Reid and Stewart on that subject considered; being the substance of three lectures, etc.*, Calcutta, The Sumachar Chundrika Press, 1847.

KUEHN, MANFRED, *Scottish common-sense in Germany, 1768-1800: a contribution to the history of critical philosophy*. Kingston, McGill-Queen's University Press, 1987.

LAND, STEPHEN K., *The philosophy of language in Britain. Major theories from Hobbes to Thomas Reid*, New York, AMS Press, 1986.

LATIMER, J. F., *Immediate perception as held by Reid and Hamilton considered as a refutation of the skepticism of Hume*, Leipzig, Metzger and Witting, 1880.

LAUDAN, LARRY, "Thomas Reid and the Newtonian Turn of British Methodological Thought", en *Science and Hypothesis*, Series in Philosophy of Science, vol 19, University of Western Ontario University, Springer, Dordrecht, pp. 103-131.

LECALDANO, E., *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Bari, Laterza, 1991.

LEHRER, KEITH, *Thomas Reid*, London, Routledge, 1989.

LIVI, ANTONIO, *Crítica del Sentido Común*, Madrid, Gráficas Rógar, 1995.

_____. *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo: Vico, Reid, Jacobi, Moore*. (In appendice: Dizionario critico dei termini filosofici), Milano, Massimo, 1992.

LLANO, ALEJANDRO, *El enigma de la representación*, Madrid, Síntesis, 1999, cap. 12.

LOBKOWICZ, ERICH, *Common sense und Skeptizismus. Studien zur Philosophie von Thomas Reid u. David Hume*, Weinheim, Acta Humaniora, VCH, 1986.

LAUDAN, LARRY, "Thomas Reid and the Newtonian Turn of British Methodological Thought", en *Science and Hypothesis*, Series in

Philosophy of Science, vol 19, University of Western Ontario University, Springer, Dordrecht, pp. 103-131.

LUDLAM, T., *Logical tracts, comprising observations and essays illustrative of Mr. Locke's Treatise upon Human Understanding": with occasional remarks on the writings of the two Scottish professors, Reid and Stewart upon the same subject*, Cambridge, London, Oxford, Leicester, Watson: Rivington, 1803.

LYALL, ALFRED, *A review of the principles of necessary and contingent truth, in reference chiefly to the doctrines of Hume and Reid*, London, Rivington, 1830.

MADDEN, EDWARD, "The reidian tradition: Growth of the causal concept in nature and scientific method", en Dahlstrom, Daniel O. (ed.), *Nature and Scientific Method*, Washington, Catholic University of America Press, 1991.

MAIONE, MAURIZIO., "Azione motoria e linguaggio in Thomas Reid", en *Language philosophies and the language sciences*, Gambarara, D., et al (eds.), Münster, Nodus Publikationen, 1996, pp. 155-164.

_____, Hume, Reid and the theory of meaning, (en Formigari, L., y Gambarara, D. (eds.), *New Italian Studies in Linguistic Historiography*, Münster, Nodus Publikationen, 1999, pp. 67-77.

_____, *Scienza, linguaggio, mente in Thomas Reid*, Roma, Carocci, 2001.

_____, "Reid a l'immaginazione corporea. Per una definizione non-dualistica della coscienza". (en Formigari, L., y Gambarara, D. (eds.), *Imago in phantasia depicta. Studi sulla teoria dell'immaginazione*, Roma, Carocci, 1999, pp. 231-246.

MALHERBE, MICHEL, "De l'idee au jugement chez Reid et Destutt de Tracy: Colloque internat. de fevrier 1982 au Centre Internat d'Etudes Pedagogiques, Sevres", en Tisserand, P. (ed.) *Victor Cousin, les ideologues et les Ecossais*, Paris, Presses de l'Ecole Normale Superieure, 1985, pp.29-35.

MANDELBAUM, M., *Philosophy science and sense perception: Historical and critical studies*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1966.

MANNIS, JAMES W., *Reid and his French disciples: Aesthetics and metaphysics*, Leiden, Brill, 1994.

MARCIL-LACOSTE, LOUISE.CLAUDE, *Buffier and Thomas Reid. Two common-sense philosophers*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1982.

MAYOS, Gonçal, *La Il·lustració*, Barcelona, UOC, 2007.

MC COSH, JAMES, *The Scottish philosophy. Biographical, expository, critical. From Hutcheson to Hamilton*, Hildesheim, G. Olms, 1811-1894. Publication date 1875, reprint: 1966.

NEWELL J., DAVID (ed.), *Philosophy and common sense*, Washington, University Press of America, 1980.

NI, PEIMIN, *On Reid*, Belmont, Wadsworth, 2002.

NICHOLS, R., *Thomas Reid's Theory of Perception*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 2007.

_____, (ed.), "Reid and Contemporary Philosophy", *Journal of Scottish Philosophy*, Edinburgh, 2008, 6.1.

NORTON, DAVID FATE, *David Hume: common-sense moralist, sceptical metaphysician*, Princeton, Guildford, Princeton University Press, 1982.

NUN, JOSÉ, *El sentido común y la política*, México, FCE, 2015.

OLSON, R., *Scottish philosophy and British physics 1750-1800*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

PASTORE, NICHOLAS JAMES, *Selective history of theories of visual perception, 1650-1950*, London, New York, Oxford Univ. Press, 1971.

PETERS, KURT, *Thomas Reid als Kritiker von David Hume. In den Hauptpunkten des erkenntnistheoretisch-logischen Teils ihrer Lehren*, Berlin, Druckerei für Bibliophilen, 1909).

PORTER, N., "Thomas Reid (1710-1796): The man and his work", en *The Story of Scottish Philosophy*, Robinson, D. N. (ed.), New York, Exposition Press, 1961, pp. 118-150.

POWELL F., *A thomistic evaluation of James Wilson and Thomas Reid*, Georgetown University, Washington, 1951.

PRIESTLEY, JOSEPH, *An examination of Dr. Reid's "Inquiry into the human mind on the principles of common sense", Dr. Beattie's "Essay on the nature and immutability of truth", and Dr. Oswald "Appeal to Common Sense in Behalf of Religion"*, London, J. Johnson, 1774 // Reimpresión: New York, Garland Pub., 1978.

PRIOR, A. N., *Logic and the basis of ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1949.

RAMÍREZ RAMÍREZ CELEDONIO, *La inteligencia perdida. De la verdad real a la verdad de la razón. Estudio sobre la epistemología y la inteligencia*. San José, Universidad Estatal a Distancia, 2002.

RAPHAEL D., Daiches, *The moral sense*, London, Oxford University Press, 1947.

REEDER, JOHN (ed.), *On moral sentiments. Contemporary responses to Adam Smith*, Bristol, Thoemmes Press, 1997.

RESTAINO, FRANCO, *Scetticismo e senso commune: La filosofia scozzese da Hume a Reid*, Roma, Bari, Laterza, 1974.

ROBINSON, DANIEL E., "James Wilson and Natural Rights Constitutionalism: The Influence of the Scottish Enlightenment". *Natural Law, Natural Rights, and American Constitutionalism*, Witherspoon Institute, Princeton, 2011.

ROESER, SABINE (ed.), *Reid on Ethics*, *Philosophers in Depth*, Basingstoke, New York, Palgrave MacMillan, 2010.

ROSMINI, ANTONIO, *Edizione nazionale delle opere di A. Rosmini*, Roma, Anonima Romana Editoriale, 1934.

ROWE, WILLIAM L., *Thomas Reid on freedom and morality*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

SANTUCCI, ANTONIO (ed.), *La cultura filosofica nel Settecento británico*, Bologna, Il Mulino, 2001, vol. II.

_____ (ed.), *Scienza e filosofia scozzese nell'età di Hume*, Vicenza, Il Mulino, 1976.

_____, "Hypotheses non fingo: Newton e Reid", en *Atti del XXIV Congresso Nazionale di Filosofia*, Roma, 1974, pp.475-487.

SCHULTHESS, DANIEL, "Philosophie et sens commun chez Thomas Reid (1710-1796)", 1983, en *Dix-huitième Siècle*, n°17, 1985. *Le protestantisme français en France*, pp. 473-474.

SCIACCA, MICHELE FEDERICO, "La filosofia di Tommaso Reid", en *Collana Opere complete di M. F. Sciacca*, (3a. ed.), N. 18, Milano, C. Marzorati, 1963.

_____, *La filosofia di Tommaso Reid*, Napoli, 1935.

_____, *Reid*, Brescia, La Scuola, 1945.

SEGERSTEDT, TORGNY T., *The problem of knowledge in Scottish philosophy: Reid - Stewart - Hamilton – Ferrier*, Lund, Lunds Universitet, C. W. K. Gleerup, 1935.

SETH PRINGLE-PATTISON, ANDREW, *Scottish philosophy: A comparison of the Scottish and german answers to Hume*, New York, Garland Pub., 1983.

SOMERVILLE, JAMES, *The enigmatic parting shot. What was Hume's «Complete answer to Dr. Reid and to that bigotted silly fellow, Beattie»?* Aldershot, Hampshire, Brookfield, Avebury, 1995.

STAFFORD, J. M., *Hume, Reid and the uniformity of Morals*, WeBuyBooks, Rossendale, UK, 2005.

STALLEY, R. F., "Common Sense and Enlightenment: the philosophy of Thomas Reid", en *Philosophers of the enlightenment*, Gilmour, Peter (ed.), Edinburgh, Edinburgh University Press, 1989.

STEWART, DOUGLAS, *Bibliographical memoirs, of Adam Smith, LL. D., of William Robertson, D. D. and of Thomas Reid, D. D., read before the Royal Society of Edinburgh*, Edinburgh, (2a ed.) Constable, 1858.

_____, *Account of the life and writings of Thomas Reid, D.D. F.R.S. Edin., late professor of moral philosophy in the University of Glasgow. Read at different meetings of the Royal Society in Edinburgh*, Edinburgh, printed for William Creech, 1803.

_____, *Account of the Life and Writings of Thomas Reid, D. D.*, Montana, G. N. Wright (ed.), Kessinger Publishing, 2006.

_____, *Relación de la vida y escritos de Thomas Reid*,
Hernández Prado, José (trad.), México, Los libros de Homero, 2007.

STEWART, MICHEL ALEXANDER, *Studies in the philosophy of the Scottish enlightenment*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

SUTHERLAND STEWART, R., "The Presbyterian inheritance of Hume and Reid", en *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*, Campbell, R. H. y Skinner, Andrew S., (eds.), Edinburgh, John Donald, 1982, pp. 131-149.

SUTTON, TIMOTHY, "Thomas Reid et les fondements de la philosophie du sens commun" (Colloque internat. de fevrier 1982 au Centre Internat. d'Etudes Pedagogiques, Sevres), en *Victor Cousin, les ideologues et les Ecosais*, Paris, Presses de l'Ecole Normale Superieure, 1985, pp. 19-26.

TURCO, LUIGI, *Dal sistema al senso comune: studi sul newtonismo e gli illuministi britannici*. Bologna, Il mulino, 1974.

_____, "Vicende del 'Moral Sense' nel Settecento scozzese", en Santucci A. (ed.), *Eredità dell'Illuminismo. Studi sulla cultura europea fra Settecento ed Ottocento*, Bologna, Il Mulino, 1979, pp. 13-45.

ULMAN, H. L. (ed.), *The minutes of the Aberdeen Philosophical Society, 1758-1773*, Aberdeen, Aberdeen University Press, 1990.

VAN WOUDEBERG, RENÉ, "Moral Responsibility and Agent Causation: A discussion of the Thomas Reid's Views", en *Moral Responsibility and*

Ontology, Van der Beld (ed.), Dordrecht, Kluger Academic Publishers, 2000, pp. 143-153.

VON WILDENBRUCH, ERNST, *Reid: eine Erzählung*. Berlin, Grote'sche Verlagsbuchhandlung, 1901.

WALLACE, THOMAS, *A review of the doctrine of personal identity: in which are considered and compared the opinions of Locke, Butler, Reid, Brown, and Stewart, upon that subject*, London, Longman & Co., 1827.

WALLACE, WILLIAM A., "Thomas Reid's philosophy as a basis for rhetoric", en *Scottish rhetoric and its influences*, Gaillet, Lynee Lewis, et al., (eds.), Mahwah, New Jersey, Hermagoras Press / Lawrence Erlbaum Associates, Inc., 1998, pp. 31-41.

WEBB, T.E., "Cosmotethical idealism: or Reid", en *The Veil of Isis: A series of essays on idealism*, London, Dublin, Longmans, Green & Co; Hodges, Figgis & Co., 1885, (Reimpreso por Thoemmes, Bristol: 1990), pp. 125-162.

WEINSHEIMER, JOEL C., *Eighteenth-century hermeneutics: Philosophy of interpretation in England from Locke to Burke*. New Haven, Yale University Press, 1993.

WENCES SIMON, MARÍA ISABEL, *Teoría Social y Política de la Ilustración Escocesa*, España, Plaza y Valdez, 2008.

_____, *Hombre y sociedad en la Ilustración Escocesa*, México, Fontamara, 2004.

WILLS, GARRY, *Inventing America. Jefferson's Declaration of Independence*, New York, Mariner Books, 2002.

WOLTERSTORFF, NICHOLAS Y PLANTINGA A. (eds.), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983, pp. 135-186.

WOLTERSTORFF, NICHOLAS, *Thomas Reid and The History of Epistemology*, New York, Cambridge University Press, 2001.

_____, "Thomas Reid on rationality", en *Rationality in the Calvinian tradition*, H. Hart, et al, (eds.), Boston, London, 1983, 43-69.

WOOD, PAUL, *Thomas Reid and the Scottish Enlightenment: an exhibition catalogue to celebrate the 200th Anniversary of the Publication of Thomas Reid's Essays on the Intellectual Powers of Man 1785*, Toronto, Fisher Rare Book Library. (University of Toronto), 1985.

_____, "Hume, Reid and the science of the mind", en *Hume and Hume's connexions*, Stewart, M. (ed.), University Park, Pennsylvania State University Press, 1995.

_____, *Science in the Scottish Enlightenment: Thomas Reid's Papers on the Lifesciences*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1994.

_____, (ed.) *Thomas Reid on the animate creation*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1995.

_____, *The Aberdeen Enlightenment: The arts curriculum in the eighteenth century*, Aberdeen, Aberdeen University Press, 1993.

_____, "The hagiography of common sense: Dugald Stewart's Account of the Life and Writings of Thomas Reid", en *Philosophy: its history and historiography*, Holland, A. J. (ed.), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1985, 305- 322.

YAFFE, GIDEON, *Manifest Activity. Thomas Reid's Theory of Action*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 2004.

YOLTON, JOHN W., *Perceptual acquaintance from Descartes to Reid*, Oxford, Basil Blackwell, 1984.

2. REVISTAS

ADAMS, TODD L., "The commonsense tradition in America: E. H. Madden's interpretations." *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. (Buffalo, N. Y., v. 24, n. 1, 1988), 1-31.

ANÓNIMO, "An Examination of the article entitled "Philosophy of Perception-Reid and Brown", in the CIII number of the *Edinburgh Review*. (Edinburgh, 1831), 8°.

ALSTON, WILLIAM P., "Thomas Reid on epistemic principles". *History of Philosophy Quarterly*. Bowling Green, Ohio, v. 2, 1985, 435-52.

ÁLVAREZ, MARÍA, "Reid, Agent Causation and Volitionism". *Reid Studies*, Aberdeen, v. 4., n. 1., Autumn, 2000, 69-88.

- ANSTEY, PETER, "Thomas Reid and the justification of induction". *History of Philosophy Quarterly*, Bowling Green, Ohio, v. 12, n. 1, 1995, 77-95.
- ANTOGNAZZA, MARIA ROSA, "The new catalogue of the Manuscripts of Thomas Reid", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 5., n. 1, Autumn 2001, 63-70.
- ARDLEY, GAVIN, "Hume's common-sense critics". *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, v. 30, n. 115-116, 1976, 104-125.
- ARREGUI, J. V., "Thomas Reid: lecciones sobre bellas artes". *Contrastes*, (3, 1998), pp. 345-384.
- ATHERTON, MARGARET, "«Suppose I am pricked with a pin»: Locke, Reid and the implications of the representationalism." *Pacific Philosophical Quarterly*, Los Angeles, v. 65, 1984, 149-65.
- BARKER, ROBERT S., "Natural Law and The United States Constitution", *Ars Boni et Aequi*, año 7, No 2, pp. 13-160.
- BAUMANN, PETER, "The Scottish Pragmatist? The dilemma of Common Sense and the Pragmatist way out." *Reid Studies*, Aberdeen, v. 2., n. 2., Spring, 1999, 47-58.
- BEANBLOSSOM, RONALD E., "Reid and Hume on the nature of belief". *Reid Studies*. Aberdeen v. 1, n. 2, 1998, 17-32.
- _____, "James and Reid: Meliorism vs. Metaphysics". *American Catholic Philosophical Quarterly*, Dallas, LXXIV, n. 3, Summer 2000, 471-490.

_____, "In defence of Thomas Reid's use of suggestion". *Grazer Philosophische Studien*, Amsterdam, v. 1, 1975, 19-24.

_____, "Kant's quarrel with Reid. The role of metaphysics". *History of Philosophy Quarterly*, Bowling Green, Ohio, v. 5, 1988, 53-62.

_____, "Reid: an Unwilling friend of Scepticism". *Reid Studies*, Aberdeen, v. 5., n. 2., Spring, 2002, 3-15.

_____, "Russell's indebtedness to Reid". *The Monist*, La Salle, Ill., v. 61, n. 2, 1978, pp. 192-204.

BEHAN, D. P., "Locke on persons and personal identity". *Canadian Journal of Philosophy*, v. 9, 1979, 53-75.

BENBAJI, HAGIT, "Reid's view of Aesthetic and Secondary Qualities". *Reid Studies*, Aberdeen, v. 2., n. 2., Spring, 1999), 31-46.

BEN-ZE'EV, AARON, "Reid on the Emotions", *Reid Studies*. Aberdeen, v. 3., n. 2., Spring 2000, 29-42.

_____, "Reid's direct approach to perception", *Studies in History and Philosophy of Sciences*, London, v. 17, 1986, 99-114.

_____, "Reexamining Berkeley's notion of suggestion". *Conceptus*, Wien, v. 23, 1989, 21-30.

_____, "Reid and the Cartesian framework", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, v. 26, n. 1, 1990, 38-47.

BESOLI, STEFANO, "Brevi cenni intorno alla recezione brentiana della filosofia di Thomas Reid". *Annali di Discipline Filosofiche dell'Università di Bologna*, Bologna, v. 7, 1985-1986, 25-30.

BLUMENFELD, DAVID CARL, "On not seeing double", *The Philosophical Quarterly*, St. Andrews, v. 9, n. 36, 1959, 264-266.

BORMANN DENNIS R., "Some 'common sense' about Campbell, Hume, and Reid: The extrinsic evidence", *Quarterly Journal of Speech*, v. 71, n. 4, 1985, 395-421.

BOSSI DE KIRCHNER BEATRIZ, "En torno a las críticas de Thomas Reid al carácter artificial de la justicia en Hume". *Ethos*, Buenos Aires, v. 9, 1981, 243-70.

BOURDILLON, PHILLIP, "Thomas Reid's account of sensation as a natural principle of belief", *Philosophical Studies*, Dordrecht, v. 27, 1975, 19-36.

BRACKEN, H.M., "Realism and Greek philosophy - What Berkeley saw and Burnyeat missed." *Hermathena*, n. 139, Winter 1985, 63-80.

BREIDERT, W., "Die nichteuklidische Geometrie bei Thomas Reid". *Sudhoffs Archiv*, Kiel, v. 58, n. 3, 1974, 235-253.

BRENTANO FRANZ, "Was an Reid zu loben. Über die Philosophie von Thomas Reid", *Grazer Philosophische Studien*. Amsterdam, v. 1, 1975, 1-18.

_____, "Ciò che dobbiamo elogiare nella filosofia di Thomas Reid". *Annali di Discipline Filosofiche dell'Università di Bologna*, Bologna, v. 7, 1985-1986, 5-23.

BROADIE, ALEXANDER, "Medieval notions and the theory of ideas". *Proceedings of the Aristotelian Society*, London, v. 87, 1986-87, 153-167.

_____, "Reid making sense of moral sense". *Reid Studies*. Aberdeen, v. 1, n. 2. 1998, 5-16.

_____, "The Association of Ideas: Thomas Reid's Context". *Reid Studies*. Aberdeen, v. 5., n. 2., Spring, 2002, 16-29.

_____, "The Scottish Thomas Reid". *American Catholic Philosophical Quarterly*, Dallas, LXXIV, n. 3, Summer 2000, 385-408.

BRODY, B. A., "Reid and Hamilton on perception". *The Monist*, La Salle, Ill., v. 55, 1971, 423-41.

BROOKS, GARLAND P., "The faculty psychology of Thomas Reid". *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, v. 12, n. 1, 1976, 65-77.

BROWN, L. E., Reid, "Thomas and the perception of music - Sense vs. reason". *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, v. 20, n. 2, 1989, 121-140.

BURAS, TODD, "The Nature of Sensations in Reid", *History of Philosophy Quarterly*, Illinois, Volume 22, Issue 3, julio, 2005.

_____, "Three Grades of Immediate Perception: Thomas Reid's Distinctions", *Philosophy and Phenomenological Research*, Rhode Island, vol. 76, Issue 3, may 2008.

CAREY, TONI VOGEL, "The Life & Death of Common Sense", *Philosophy Now. A magazine of ideas*. Issue 110, February - March 2017.

CALDWELL, R. L., "Another look at Thomas Reid", *Journal of the History of Ideas*, New York, v. 23, n. 4, 1962, 545-9.

CANTOR, G. N., "Berkeley, Reid, and the mathematization of mid-eighteenth-century optics", *Journal of the History of Ideas*, New York, v. 38, n. 3, 1977, 429-448.

CAPALDI, NICHOLAS, "Reid's critique of Hume's moral theory". *The Philosophical Journal*, Edinburgh, London, v. 5, 1968, 43-6.

CARNICER I SOSPEDRA, DAVID, "Sentit comú com a criteri de certeza". *Quaderns de Filosofia i Ciència*, Valencia, v. 19, 1991, 51-60.

CASTAGNETTO, SUSAN V., "Reid's answer to abstract ideas", *Journal of Philosophical Research*, Bowling Green, Ohio, v. 17, 1992, 39-60.

CASULLO, ALBERT, "Reid and Mill on Hume's maxim of conceivability", *Analysis*, Oxford, v. 39, n. 4 1979, 212-19.

CENTORE, F.F., "Hume, Reid and skepticism", *Philosophical Studies*, Dublin, v. 28, 1981, 212-20.

CHASTAING, MAXIME, "Reid, la philosophie du sens commun et le problème de la connaissance d'autrui", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, v. 144, 1954, 352-399.

CHISHOLM, RODERICK, M., "Keith Lehrer and Thomas Reid", *Philosophical Studies*, Dordrecht, v. 60, n. 1-2, 1990, 33-38.

CLEGHORN, ROBERT, "Sketch of the character of the late Thomas Reid, D. D. Professor of Moral Philosophy in the University of Glasgow; with observations on the danger of political innovation, from a discourse delivered on 28th. Nov. 1794, by Dr. Reid, before the Literary Society in Glasgow College", *Glasgow Courier*, n. 804, 18 October 1796.

COADY, C. A. J., "Contract, Justice and Self Interest: Reid and the Modern Feminism". *American Catholic Philosophical Quarterly*, Dallas, LXXIV, n. 3, Summer 2000, 519-539.

COPENHAVER, REBECCA, "Thomas Reid's direct Realism", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 4., n. 1., Autumn, 2000, 17-34.

_____, "Reid's Non-Naïve Direct Realism", Lewis and Clark College, 2001, <http://consc.net/event/neh/papers/copenhaver.htm>.

_____, "A Realism for Reid: Mediated but Direct", *British Journal for the History of Philosophy*, London, vol. 12, Issue 1, 2004.

_____, "Thomas Reid's Theory of Memory", *History of Philosophy Quarterly*, Illinois, vol. 23, Issue 2, April 2006.

COTTEN, J. P., "Pour une histoire impure de la philosophie: Thomas Reid, L'époque de l'éclectisme", *Les cahiers de fontenay*, v. 55-56-57, 1989, 215-229, 364.

CUMMINS, PHILLIP D., "Berkeley's ideas of sense". *Noûs*, Bloomington, v. 9, n. 1 1975, 55-72.

_____, "Pappas on the role of sensations in Reid's theory of perception", *Buffalo*, v. 50, n. 4, 1989-1990, 755-762.

_____, "Reid's realism", *Journal of the History of Philosophy*, Claremont, Calif., v. 12, n. 3, 1974, 317-40.

_____, "Bayle, Leibniz, Hume and Reid on extension, composites and simples", *History of Philosophy Quarterly*, Bowling Green, Ohio, v. 7, n. 3, 1990, 299-314.

DALGARNO, MELVIN, "A bicentenary celebration of Thomas Reid (1710-1796)", *Deesire's philosopher*, Deeside Field. (v. 19, 1987), 59-63.

_____, "Reid and the Rights of Man". *Man and Nature L'Homme et La Nature: Proceedings of the Canadian Society for Eighteenth Century Studies, Actes de la Societe Canadienn d'Etude du Dix-Huitieme Siecle*, Edmonton, v. 4, 1985, 81-94.

DANIELS, NORMAN, "Thomas Reid's discovery of a non-euclidean geometry". *Philosophy of Science*, East Lansig, v. 3, 1972, 219-234.

DAURIAC, L., "Essai sur l'instinct realiste: Descartes et Thomas Reid", *L'Année Philosophique*, v. 14, 1903, 85-113.

DAVAL, RENÉ, "Du fondement de la loi morale, une éthique de la raison ou du sentiment? Etude de textes de Thomas Reid". *Philosophique, Faculté des Lettres de Besançon*. (v. 1, 1991), 31-42.

_____, "La critique de la théorie moderne des idées chez Thomas Reid in La voie des idées?", *CNRS éditions*, Paris, mars 2006.

DAVENPORT, ALAN WADE, "Reid's indebtedness to Bacon", *The Monist*, La Salle, Ill., v. 70, n. 4, 1987, 496-507.

DAVID, MARIAN, "Nonexistence and Reid's conception of conceiving", *Grazer Philosophische Studien*, Amsterdam, v. 25-26, 1985-1986, 585-99.

DAVIE, GEORGE ELDER, "Berkeley's impact on scottish philosophers", *Philosophy*, London, v. 40, 1965, 222-234.

_____, "Hume and the origins of the common-sense school", *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, v. 6, n. 20, 1952, 213-221.

DAY, J. P., "Appendix: 'Kant and Reid on Berkeley's immaterialism', to 'George Berkeley, 1685-1753'". *Review of Metaphysics*, v. 6, 1953, 591-6.

DE BARY, PHILIP, "An Alleged Inconsistency in Reid's Theory", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 2., n. 1., Autumn, 1998, 43-48.

_____, "Reid's metaphysics", *American Catholic Philosophical Quarterly*, Dallas, LXXIV, n. 3, Summer 2000, 373-384.

- DE BIRAN, MAINE, "Comparaison des trois points de vue de Th. Reid, Condillac et M. de Tracy sur l'idée de l'existence ou le jugement d'extériorité". *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, v. 14, n. 3-bis, 1906, 455-459.
- DEROSE, KEITH, "Reid's anti-sensationalism and his realism. The Philosophical Review", Ithaca, v. 98, n. 3, 1989, 313-48.
- DE BARY, PHILIP, "Thomas Reid and Scepticism: His reliabilist response", *Mind*, United Kingdom, Volume 112, Issue 447, julio, 2003.
- DI GIOVANNI, G., "Hume, Jacobi, and Common Sense: An episode in the reception of Hume in Germany at the time of Kant", *Kantstudien*, 81,1, 1998, pp. 44-58.
- DIAMOND, PETER JOHN, "Rhetoric and philosophy in the social thought of Thomas Reid", *Eighteenth-Century Life*. (v. 15, n. 1-2, 1991), 57-80.
- DIR, S., "Niektore aspekty teorii poznania Thomasa Reida", *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Wrocławskiego. Prace Filozoficzne*, Warszawa-Wrocław, 1961, 5-23.
- _____. "Reid jako krytyk epistemologii Hume'a", *Studia Filozoficzne*, v. 3, 1962, 117-141.
- DUCHESNEAU, F., "Les paradoxes du sens commun (A propos du livre de L. Marcil-Lacoste: Claude Buffier et Thomas Reid)", *Dialogue*, v. 22, 1983, 513-522.

DUGGAN, TIMOTHY J., "Ayer and Reid: Responses to the skeptic", *The Monist*, La Salle, Ill., v. 61, n. 2, April 1978, pp. 205–219.

_____, Thomas Reid's theory of sensation. Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, Vol. 32 (1958- 1959), pp. 163-172.

DUGGAN, TIMOTHY J. & TAYLOR, RICHARD. "On seeing double", *The Philosophical Quarterly*, St. Andrews, v. 8, 1958, 171-4.

DUNCAN, ELMER H., "Eighteenth-century scottish philosophy: Its impact on the american west". *Southwestern Journal of Philosophy*, v. 6, 1975, 31-148.

_____, "Baird, Robert M. Thomas Reid's criticisms of Adam Smith's Theory of the moral sentiments". *Journal of the History of Ideas*, New York, v. 38, n. 3, 1977, pp. 509-22.

ELLOS, WILLIAM J., "Thomas Reid's analysis of sensation", *The New Scholasticism*, Washington, v. 57, n. 1, 1983, pp. 107–14.

ELOSEGUI, MARÍA, "Pensamiento y lenguaje en Thomas Reid", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Salamanca, v. 20, 1993, pp. 85-104.

EZORSKY, GERTRUDE, "A reply to Reid", *Journal of Critical Analysis*, Port Jefferson, New York, v. 3, 1971, pp. 117-119.

FALKENSTEIN, LORNE, "Hume and Reid on the simplicity of the soul". *Hume Studies*, London, v. 21, 1995, no 1, 25-45.

_____, "Reid's Account of Localization", *Philosophy and Phenomenological Research*, Buffalo, 60, 2000, 305-328.

_____, "Reid's critique of Berkeley's position on the Inverted Image", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 4., n. 1., Autumn, 2000, 35-52.

_____, Nativism and the Nature of Thought in Reid's Account of Our Knowledge of the External World, *The Cambridge Companion to Reid*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

FALKENSTEIN, LORNE AND GRANDI, GIOVANNI, "The Role of Material Impressions in Reid's Theory of Vision: A Critique of Gideon Yaffe's 'Reid on the Perception of the Visible Figure'", *Journal of Scottish Philosophy*, Edinburgh, Volume 1, Issue 1, Jan 2003, pp. 117-133.

FAUROT, JEAN. H., "The Development of Reid's Theory of Knowledge." *University of Toronto Quarterly*, vol. 21 no. 3, 1952, pp. 224-23.

_____, "Common sense in the philosophy of Thomas Reid". *The Modern Schoolman*, St. Louis, Missouri, v. 33, 1956, 182-9.

_____, "Reid's answer to Joseph Priestley", *Journal of the History of Ideas*, New York, v. 39, n. 2, 1978, 285-92.

_____, "Thomas Reid, on intelligible objects", *The Monist*, La Salle, Ill., v. 61, n. 4, 1978, 229-244.

- FEIBLEMAN, JAMES, "Reid and the origins of modern realism", *Journal of the History of Ideas*, New York, Lancaster, Pa., v. 5, n. 1, 1944, 113-120.
- FERRIER, J. F., "Reid and the philosophy of common sense", *Blackwood's Magazine*, v. 62, 1847, 239-258.
- FLAGE, D.E., "Hume identity crisis", *The Modern Schoolman*, St. Louis, Missouri, v. 58, n. 1, 1980, 21-35.
- FLIPPEN, D., "In and out of idealism". *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, Washington, v. 59, 1985, 340-347.
- FLORCZAK, Z., "Reid, Thomas concept of language", *Pamiętnik Literacki*, v. 71, n. 4, 1980, 49-57.
- FRASER, A. C., "Sir William Hamilton and Dr. Reid", (Resención de la 1a. ed., 1846 de *The Works of Thomas Reid*, editado por William Hamilton; reimpresso en ed. *Essays in Philosophy*, W.P. Kennedy, Edinburgh 1856, pp. 59-119]. *North British Review*. (v. 50, n. 19, 1848), 144-178.
- FOLESCU, M., "Perceiving Bodies Immediately: Thomas Reid's Insight", *History of Philosophy Quarterly*, Illinois, vol. 32, Issue 1, 2015.
- GALLIE, ROGER D., "Hume, Reid and innate ideas. A response to John P. Wright", *Methodology and Science*, Kampen, v. 22, n. 4, 1989, 218-229.
- _____, "Reid, Kant and the Doctrine of the Two Standpoints", *American Catholic Philosophical Quarterly*, Dallas, LXXIV, n. 3, Summer 2000, 409-424.

_____, "Lehrer on Reid on general conceptions", *The British Journal for the History of Philosophy*, Bristol, v. 1, n. 2, 1993, 125-138.

_____, "Reid: conception, representation and innate ideas", *Hume studies*, London, v. 23, n. 2, 1997, 315-337.

_____, "The same self", *The Locke Newsletter*, Heslington, York, v. 18, 1987, 45-62.

_____, "Thomas Reid (1710-1796)", *Cogito*, Abingdon, v. 10, n.2, 1996, 108-114.

_____, "Review: Thomas Reid and Scepticism: His Reliabilist Response", *Mind*, London, vol. 112, Issue 447, 1 July 2003, pp. 518–521.

GIUNTINI, CHIARA, "Tra Hartley, Hume e Reid. La Mental physiology di Thomas Brown", *Annali dell'Istituto di Filosofia*, Firenze, v. 6, 1984, 183-215.

GRACYK, THEODORE A., "The failure of Thomas Reid's aesthetics", *The Monist*, La Salle, Ill., v. 70, n. 4, 1987, 465-82.

GRECO, JOHN, "Reid's critique of Berkeley and Hume - Whats the big idea?" *Philosophy and Phenomenological Research*, Buffalo o Providence, Ri, v. 55, n. 2, 1995, 279-296.

GREENBERG, ARTHUR R., "Reid on primary and secondary qualities", *Canadian Journal of Philosophy*, 8: Sup., 1978, 207-218.

_____, "Reid, Berkeley and notional knowledge", *The Monist*, La Salle, Ill., v. 61, n. 2, 1978, 271-82.

_____, "Sir William Hamilton and the interpretation of Reid's realism", *The Modern Schoolman*, St. Louis, Missouri, v. 54, 1976-1977, 15-32.

GREGORY, JOSHUA C., "A comparison of Strong's theory of perception with Reid's", *The Philosophical Review*, Boston – Ithaca, v. 30, 1921, 352-366.

GRIFFIN, NICHOLAS J., "Possible theological perspectives in Thomas Reid's common-sense philosophy", *Journal of Ecclesiastical History*, Cambridge, v. 41, n. 3, 1990, 425-442.

GRIFFIN-COLLART, EVELYNE, "Les croyances naturelles de Hume et les principes de sens commun de Reid". *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, v. 30, n. 115-116, 1976, 126-42.

_____. "Perception et sens commun. L'immatérialisme de Berkeley et le réalisme de Reid", *Annales de l'Institut de Philosophie*, Bruxelles, 1977, 63-85.

_____. "L'argumentation et le raisonnable dans une philosophie du sens commun", *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, v. 33, n. 127-128, 1979, 202-215.

HAAKONSEN, KNUD, "Reid's politics: a natural law theory", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 1, 1986-7, 10-27.

_____, 'Protestant natural law theory: A general interpretation', *New Essays on the History of Autonomy*. A Collection Honoring J.B. Schneewind, ed. Natalie Brender and Larry Krasnoff, Cambridge University Press, 2004, 92-109.

HAGAR, AMIT, "Thomas Reid and non-Euclidean Geometry", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 5., n. 2., Spring, 2002, 52-62.

HALDANE, JOHN, "Thomas Reid and the History of Ideas", *American Catholic Philosophical Quarterly*, Dallas, LXXIV, n. 3, Summer 2000, pp. 447-470.

_____, "Thomas Reid: Life and Work", *American Catholic Philosophical Quarterly*, Dallas, LXXIV, vol. 73, n. 3, Summer 2000, pp. 317-344.

_____. "Whose theory? Which representations?", *Pacific Philosophical Quarterly*, Oxford, v. 74, n. 3, 1993, 247-257.

HANINK, JAMES G., "Thomas Reid and common-sense foundationalism", *The New Scholasticism*, Washington, v. 60, n. 1, 1986, pp. 91-115.

HARRE, R.; ROBINSON, DANIEL N., "What makes language possible - Ethological foundationalism in Reid and Wittgenstein", *Review of Metaphysics*, Washington, v. 50, n. 3, 1997, pp. 483-498.

HARRIS, JAMES A., "James Beattie, the Doctrine of Liberty, and the Science of the Mind", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 5., n. 2., Spring, 2002, 16-29.

- HAZELTON, W. DEAN, "On an alleged inconsistency in Reid's theory of moral liberty", *Journal of the History of Philosophy*, Claremont, Calif., v. 16, n. 4, 1978, 453-5.
- HEATH, PETER, "Reid on conceiving and imagining", *The Monist*, La Salle, Ill., v. 61, n. 2, 1978, 220-228.
- HELLER, EDMUND, "Thomas Reids Kritik des Cartesianismus". *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Frankfurt am Main, v. 48, n. 2, 1994, 210-231.
- HERNÁNDEZ PRADO, José, "Sentido común 'común' y sentido común 'sensato'. Una reivindicación de Thomas Reid", *Tópicos*, México, v. 11, 1996, 35-50.
- HOWE, DANIEL W. "Why the Scottish Enlightenment Was Useful to the Framers of the American Constitution", *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge University Press, vol. 31, no. 3, Jul. 1989, pp. 572-587.
- IMMERWAHR, JOHN, "The development of Reid's realism", *The Monist*, La Salle, Ill., v. 61, n. 2, 1978, 245-56.
- IBARZ, V. Y LEÓN, R., "José Joaquín de Mora (1783-1864): un introductor de la escuela escocesa del sentido común en el Perú, Bolivia y España", *Revista de Historia de la Psicología*, Madrid, 30, 2-3, 145-152.
- IZURQUIZA OTERO, I., "Thomas Reid y el conocimiento perceptivo como interpretación del mundo exterior", *Revista de Filosofía*, v. 5, 1985, 21-41.

JACQUES, J. H., "The appeal to common sense", *The Listener*, v. 63, 1960, 709-715.

JENSEN, HENNING, "Common sense and common language in Thomas Reid's ethical theory", *The Monist*, La Salle, Ill., v. 61, n. 2, 1978, 299-310.

_____, "Reid and Wittgenstein on philosophy and language", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Dordrecht, v. 36, 1979, 359-76.

JUTI, RIKU, "Thomas Reid's common-sense epistemology and the rise of cognitive science", *Acta Philosophica Fennica*, Helsinki, v. 58, 1995, 135-149.

KEMP, CATHERINE, "The Innates Charge: Conception and belief for Reid and Hume", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 3., n. 2., Spring 2000, 43-54.

KITAGAWA, K. G., "'Cadgers are ay speaking of Crooksadlers': The rediscovered letters of Thomas Reid to Drs. Andrew and David Skene". *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, v. 314, 1993, 207-229.

KIVY, PETER, "«Lectures on the fine arts»: an unpublished manuscript of Thomas Reid's", *Journal of the History of Ideas*, New York, v. 31, n. 1, 1970, 17-32.

_____, "Thomas Reid and the expression theory of art", *The Monist*, La Salle, Ill., v. 61, n. 2, 1978, 167-83.

- KORSBAEK, LEIF, "Los Filósofos Escoceses y el Nacimiento de una Ciencia Social y Política, tal vez una Antropología", *Cinteotl. Revista cuatrimestral de investigación en Ciencias Sociales y Humanidades*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México, n. 13, enero-abril, 2011.
- KROEKER, E. R., "Reid on Natural Signs, Taste and Moral Perception, Reid on Ethics", *Philosophers in Depth*, The Netherlands, Palgrave Macmillan, 2010.
- KROLIKOWSKI, WALTER P., "The starting point in Scottish common-sense realism. *The Modern Schoolman*, St. Louis, Missouri, v. 33, 1956, 139-52.
- KUEHN, MANFRED, "The early reception of Reid, Oswald, and Beattie in Germany: 1768-1800", *Journal of the History of Philosophy*, St. Louis, v. 21, n. 4, 1983, 479-496.
- LAIRD, JOHN, "Review of Reid's Essays on the Intellectual Powers of Man" (edited and abridged by A. D. Woozley). *Philosophy*, London, v. 17, 1942, 189-90.
- LAUDAN, L. L., "The vis viva controversy. A post-mortem". *Isis*. (v. 59, 1968), 131-43.
- LECALDANO, E., "I 'moralisti inglesi' del settecento nella recente storiografia italiana", *Rivista di Filosofia*, v. 77, n. 2, 1986, 309-336.
- LEGUM, RICHARD A., "An updated bibliography of works on the philosophy of Thomas Reid", *The Monist*, La Salle, Ill., v. 61, n. 2, 1978, 340-4.

LEHRER, KEITH Y WARNER, BRADLEY, "Reid, God and Epistemology", *American Catholic Philosophical Quarterly*, Dallas, LXXIV, n. 3, Summer 2000, 357-172.

LEHRER, KEITH Y SMITH, J. C., "Reid on testimony and perception", *Canadian Journal of Philosophy*, v. 11 (Suplemento), 1985, 21-38.

LEHRER, KEIT, "Can we know that we have free will by introspection?", *The Journal of Philosophy*, New York, v. 57, n. 5, 1960, 145-156.

_____, "Beyond impressions and ideas: Hume vs. Reid", *The Monist*, La Salle, Ill., v. 70, n. 4, 1987, 383-97.

_____, "Chisholm, Reid and the problem of epistemic surd", *Philosophical Studies*, Dordrecht, v. 60, n. 1-2, 1990, 39-45.

_____, "Conception without representation - Justification without inference: Reid's theory", *Noûs*, Bloomington, v. 23, n. 2, 1989, 145-54.

_____, "Reid on conception and nonbeing", *Grazer Philosophische Studien*, Amsterdam, v. 25-26, 1985 - 1986, 573-83.

_____, "Reid on consciousness Reid Studies", *Reid Studies*, Aberdeen v. 1, 1986-7, 1-9.

_____, "Reid on primary and secondary qualities", *The Monist*, La Salle, Ill., v. 61, n. 2, 1978, 184-91.

_____, "Reid, Hume and Common Sense", *Reid Studies*. (Aberdeen, v. 2., n. 1., Autumn, 1998), pp. 15-26.

_____, "Reply to Daniel Schulthess", *Grazer Philosophische Studien*, Amsterdam, v. 40, 1991, pp. 148-149.

_____, "Scottish influences on contemporary american philosophy", *Philosophical Journal*, Edinburgh, London, v. 5, (1968), pp. 34-42.

LEMONS, NOAH M., "Common sense and a priori epistemology", *The Monist*, La Salle, Ill., v. 81, n. 3, 1998, pp. 473-487.

LESSER, HARRY, "Reid's criticism of Hume's theory of personal identity". *Hume Studies*, London, v. 4, 1978, pp. 41-63.

MACINTYRE, ALASDAIR, "How moral agents became ghosts", *Synthese*, Dordrecht, Boston, v. 53, n. 2, 1982, pp. 295-312.

_____, "La idea de un público educado", *Revista de Educación*, núm. 292, mayo-agosto de 1990, Madrid, Ministerio de Educación, pp. 119-136.

MACKINNON, K. A. B., "Concepts of justice in the scottish enlightenment. A brief survey", *Vera Lex*, Pleasant Valley, N. Y., v. 7, n. 2, 1987, pp. 14-15.

_____, "Giving it all away? Thomas Reid's retreat from a natural rights justification of private property", *The Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, v. 6, n. 2, 1993, pp. 367-388.

MADDEN, EDWARD H., "Commonsense and agency theory", *Review of Metaphysics*, v. 36, n. 2, 1982, pp. 319-341.

_____, "Did Reid's metaphilosophy survive Kant, Hamilton, and Mill?", *Metaphilosophy*, Albany, v. 18, 1987, pp. 31-48.

_____, "The metaphilosophy of commonsense", *American Philosophical Quarterly*, Pittsburgh, v. 20, n. 1, 1983, pp. 23-36.

_____, "Was Reid a natural realist?" *Philosophy and Phenomenological Research*, Buffalo, v. 47, n. 2, 1986-1987, pp. 255-76.

MALHERBE, MICHEL, "Reid et la possibilité d'une philosophie du sens commun", *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, v. 96, n. 4, 1991, pp. 551-571.

MANN, JAMES W., "Beauty and objectivity in Thomas Reid", *British Journal of Aesthetics*, London, v. 28, n. 2, 1988, pp. 119-31.

_____, "Sense and signification in Reid, and Descartes, Rene - A critique of Yolton, John Reading". *Dialogue-Canadian Philosophical Review*, v. 36, n. 3, 1997, pp. 511-526.

_____, "The scottish influence on french aesthetic thought", *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, Pa., v. 49, n. 4, 1988, pp. 633-651.

_____, "The scottish influence on french aesthetic thought: later developments", *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, Pa., v. 52, n. 1, 1991, pp. 103-119.

MARCIL LACOSTE, LOUISE, "La notion d'évidence et le sens commun: Fénelon et Reid", *Journal of the History of Philosophy*, Claremont, Calif., v. 15, n. 3, 1977, pp. 293-307.

_____, "The seriousness of Reid's sceptical admissions", *The Monist*, La Salle, Ill., v. 61, n. 2, 1978, pp. 311-25.

_____, "Dieu garant de véricité ou Reid critique de Descartes", *Dialogue Canadian Philosophical Review*, v. 14, 1975, pp. 584-605.

_____, "Hume's scepticism and Reid's challenge", *Dalhousie Review*, Halifax, v. 60, n.1, 1980, pp. 67-86.

_____, "Thomas Reid et le réquisitoire contre l'École écossaise", *Archives de Philosophie*, Paris, v. 49, 1986, pp. 419-36.

MCDERMID, D., "Thomas Reid on moral Liberty and Common Sense", *British Journal for the History of Philosophy*, Bristol, v. 7, n. 2, 1999, pp. 275-303.

MCGREGOR, JOAN, "Reid on justice as a natural virtue", *The Monist*, La Salle, Ill., v. 70, n. 4, 1987, pp. 483-95.

MCINERNY, RALPH, "Thomas Reid and Common Sense", *American Catholic Philosophical Quarterly*, Dallas, LXXIV, n. 3, Summer 2000, pp. 345-355.

MICHAEL, EMILY, "Reid's critique of the Scottish Logic of Ideas", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 2., n. 2., Spring, 1999, pp. 3-18.

_____, "Reid's Hume: Remarks on Hume in some early logic lectures of Reid", *The Monist*, La Salle, Ill., v. 70, n. 4, 1987, pp. 508-26.

_____, "Reid and Occam's Razor", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 5., n. 1, Autumn 2001, pp. 2-16.

MORERE, P., "Thomas Reid: ancrages philosophiques d'une esthetique nouvelle", *Ecosse*, v. 10, 1990, pp. 23-40.

MURRAY, RONALD KING, "Immanuel Kant: Had he a Scottish Connection?" *Scots Philosophical Newsletter*, Edinburgh, n. 12, 1995, pp. 8-12.

NADLER, STEVEN M., "Reid, Arnauld and the objects of perception", *History of Philosophy Quarterly*, Bowling Green, v. 3, 1986, pp. 165-73.

NAUCKHOFF, JOSEPHINE C., "Objectivity and expression in Thomas Reid's aesthetics", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Baltimore, v. 52, n. 2, 1994, pp. 183-191.

NAGAO, SINICHI, "The Political Economy of Thomas Reid", *Journal of Scottish Philosophy*, Edinburgh, Issue 1, jan. 2008.

NERI, L. (Ed.), "Thomas Reid: scienza, filosofia e senso commune" (con la colaboración de varios autores). *Discipline Filosofiche*, v. 6-Nueva serie, n. 2, pp. 1997.

NORTON, DAVID FATE, "George Turnbull and the furniture of the mind", *Journal of the History of Ideas*, New York, v. 36, n. 4, 1975, pp. 701-716.

NORTON, DAVID FATE; STEWART-ROBERTSON, J.C., "Thomas Reid on Adam Smith's theory of morals (Part one)" *Journal of the History of Ideas*, New York, v. 41, n. 3, 1980, pp. 381-98.

_____, "Thomas Reid on Adam Smith's theory of morals (Part two)", *Journal of the History of Ideas*, New York, v. 45, n. 2, 1984, pp. 309-321.

O' CONNOR, TIMOTHY, "Thomas Reid on free agency" *Journal of the History of Philosophy*, Claremont, Calif., v. 32, n. 4, 1994, pp. 605-622.

OLSON, RICHARD, "Scottish philosophy and mathematics 1750-1830", *Journal of the History of Ideas*, New York, v. 32, n. 1, 1971, pp. 29-44.

OPRESCU, D., "L'école écossaise du sens commun", *Revista de Filozofie*, v. 27, 1980, pp. 334-31.

PAPPAS, GEORGE S., "Causation and perception in Reid", *Philosophy and Phenomenological Research*, Buffalo, v. 50, n. 4, 1989-1990, pp. 763-766.

_____, "Common sense in Berkeley and Reid", *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, v. 40, n. 156-157, 1986, pp. 292-303.

_____, "Sensation and perception in Reid", *Noûs*, Bloomington, v. 23, n. 2, 1989, pp. 155-67.

- PASTORE, NICHOLAS, "Reply to George. Thomas Reid and the constancy hypothesis", *Philosophy of Science*, East Lansing, v. 44, 1977, pp. 297-302.
- PEACH, BERNARD, "Common sense and practical reason in Reid and Kant", *Sophia*, Padova, v. 24, n. 1, 1956, pp. 66-71.
- PENELHUM, TERENCE, "Thomas Reid and Contemporary Apologetic", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 2., n. 1., Autumn, 1998, pp. 3-15.
- PÉREZ FRAGOZO, EDUARDO, "El menos común de los gobiernos... El sentido común según Thomas Reid y la democracia liberal, de José Hernández Prado", *Sociológica*, México, año 23, núm. 66, enero-abril, 2008.
- PITSON, TONY, "Reid on Primary and Secondary Qualities", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 5., n. 1, Autumn 2001, pp. 17-34.
- PLATTS, MARK, "Deseos distinguidos", *Critica*, México, v. 26, n. 76-77, 1994, pp. 129-154.
- PRIEST, S., "Reid's concept of identity", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 1, n. 2, 1998, pp. 49-57.
- PRITCHARD, MICHAEL S., "Reason and passion: Reid's reply to Hume", *The Monist*, La Salle, Ill., v. 61, n. 2, 1978, pp. 283-98.
- QUINTANA, JORDI, "Reflexión y conciencia en la escuela escocesa del sentido común" *Revista de Historia de la Psicología*, Madrid, v. 10, n. 1-4, 1989, pp. 51-62.

REDEKOP, BENJAMIN W., "Common Sense and Science: Reid then and Now", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 3., n. 1., Autumn 1999, pp. 31-48.

_____, "Thomas Reid and the problem of induction: from common experience to common sense", *Studies in History and Philosophy of Science*, Part A, Vol. 33, Issue 1, March 2002, pp. 35-57.

ROBBINS, DAVID O., "The aesthetics of Thomas Reid", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Baltimore, v. 2, 1942, pp. 30-41.

ROBINSON, DANIEL N., BEAUCHAMP, TOM L., "Personal identity: Reid's answer to Hume", *The Monist*, La Salle, Ill., v. 61, n. 2, 1978, pp. 326-39.

_____, "Thomas Reid and the Aberdeen years: Common sense at the Wise Club", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, St. Malden, v. 25, n. 2, 1989), 154-162.

_____, "Thomas Reid's critique of Dugald Stewart", *Journal of the History of Philosophy*, St. Louis, v. 27, n. 3, 1989, pp. 405-422.

ROIG GIRONELLA, JUAN S. I., "La filosofía del sentido común desde Reid y Hamilton, en torno a Balmes y Llorens y Barba", *Espíritu*, Barcelona, v. 19, 1970, pp. 50-75.

ROLLIN, BERNARD E., "Thomas Reid and the semiotics of perception", *The Monist*, La Salle, Ill., v. 61, n. 2, 1978, pp. 257-70.

ROME, SYDNEY C., "The Scottish refutation of Berkeley's immaterialism", *Philosophy and Phenomenological Research*, Buffalo, v. 3, 1943, pp. 313-325.

ROWE, WILLIAM L., "Reid's conception of human freedom", *The Monist*, La Salle, Ill., v. 70, n. 4, 1987, pp. 430-41.

_____, "L. Responsibility, agent-causation, and freedom: An eighteenth-century view", *Ethics*, Chicago, v. 101, n. 2, 1991, pp. 237-257.

_____, "Two concepts of freedom (J. Locke, Th. Reid)", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Newark, v. 61, n. 1, 1987-1988, Suppl., pp. 43-64.

_____, "The Metaphysics of Freedom: Reid's Theory of Agent Causation", *American Catholic Philosophical Quarterly*, Dallas, LXXIV, n. 3, Summer 2000, pp. 425-446.

RYSIEW, PATRICK, "Hume and Reid on common sense". *Eidos*, Barranquilla, v. 10, n. 2, 1992, pp. 123-142.

_____, "Reid's (Mis) Characterisation of Judgment", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 3., n. 1., Autumn 1999, pp. 63-70.

_____, "Reid and epistemic naturalism", *Philosophical Quarterly*, St. Andrews, Vol. 52, No. 209, Oct. 2002, pp. 437-456.

- SACKSON, ADRIAN, "Avoiding Broken Noses: How "Pragmatic" was the Philosophy of Thomas Reid?", *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, VI-2 | 2014, pp. 287–303.
- SANTUCCI, A., "Peirce e la critica del senso comune", *Rivista di Filosofia*, v. 60, 1969, pp. 401-432.
- SCHMITT, F.F., "Skepticism and reasonable doubt - The british naturalist tradition in Wilkins, Hume, Reid, and Newman, by M. J. Ferreira", *Philosophical Review*, v. 99, n. 2, 1990, 269-272.
- SCHUHMANN, KARL; SMITH, BARRY, "Elements of speech act theory in the work of Thomas Reid", *History of Philosophy Quarterly*, Bowling Green, Ohio, v. 7, n. 1, 1990, pp. 47-66.
- SCHULTHESS, DANIEL, "Antoine Arnauld et Thomas Reid, défenseurs des certitudes. Perceptives communes et critiques des entités représentatives", *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, v. 40, n. 156-157, 1986, 276-91.
- _____, "Reid and Lehrer: Metamind in history", *Grazer Philosophische Studien*, Amsterdam, v. 40, 1991, 135-147.
- _____, "Troubles with common sense", *Archiv für Geschichte der Philosophie*. (Berlin, New York, v. 75, n. 1, 1993), 83-88.
- SCIACCA, MICHELE FEDERICO, "Dio nella filosofia di T. Reid", *Logos*, (v. 16, 1933), 1-24.

_____. Il problema dell'arte nella filosofia di Tommaso Reid. *Logos*, Napoli, v. 16, 1933, pp. 464-473.

SELL, ALLAN P. F., "Priestley's polemic against Reid", *The Price-Priestley Newsletter*, Aberystwyth, v. 3, 1979, 41-52.

_____, "Priestley's polemic against Reid - An additional note", *Enlightenment and Dissent*, Aberystwyth, n. 2, 1983, pp. 121.

SHIEBER, JOSEPH, "Reid on Cartesian with regard to Testimony: a Non-reductionist Reappraisal", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 2., n. 2., Spring, 1999, pp. 59-70.

SHULTHESS, DANIEL, "Reid in Europe", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 2., n. 2., Spring, 1999, 19-30.

SIDGWICK, H., "The philosophy of common sense. An address delivered to the Glasgow Philosophical Society on Jan. 10, 1895", *Mind*, New Series, v. 4, n. 14, 1895, pp. 145-158.

SILVER, BRUCE., "A note on Berkeley's New theory of vision and Thomas Reid's distinction between primary and secondary qualities", *The Southern Journal of Philosophy*, Memphis, v. 12, 1974, pp. 253-63.

SINCLAIR, ALISTAIR., "The failure of Thomas Reid's attack of David Hume", *British Journal for the History of Philosophy*, Bristol, v. 3, n. 2, 1995, pp. 389-398.

SINGER, M. G., "Ethics and common sense", *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, v. 40, n. 158, 1986, pp. 221- 258.

SKOPEC, E. W., "Thomas Reid's fundamental rules of eloquence", *Quarterly Journal of Speech*, London, v. 64, n. 4, 1978, pp. 400-8.

_____, "Thomas Reid's rhetorical theory: a manuscript report". *Communication Monographs*, London, v. 45, 1978, 258-264.

SMITH, JOHN CHRISTIAN, "Reidian Intentionality", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 5., n. 1, Autumn 2001, pp. 53-64.

_____, "Reid's functional explanation of sensation", *History of Philosophy Quarterly*, Bowling Green, Ohio, v. 3, 1986, pp. 175-93.

SOMERVILLE, JAMES W. F., "Reid's conception of common sense", *The Monist*, La Salle, Ill., v. 70, n. 4, 1987, pp. 418-29.

_____, "Whose failure, Reid's or Hume's?", *The British Journal for the History of Philosophy*, Bristol, v. 6, n. 2, 1998, pp. 247-259.

SQUILLANTE, MARTINO, "Thomas Reid: an updated bibliography. Part one: Reid's works", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 1, n. 2, 1998, pp. 71-81.

_____, "Thomas Reid: an updated bibliography. Part two: Critical Studies", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 2, n. 1, 1998, pp. 57-78.

_____, "Updated [bibliography], by Martino Squillante", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 4., n. 1., Autumn, 2000, pp. 93-96.

STALLEY, R., "Hume and Reid on the nature of action", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 1, n. 2, 1998, pp. 33-48.

STECKER, ROBERT, "Does Reid reject/refute the representational theory of mind?", *Pacific Philosophical Quarterly*, Oxford, v. 73, n. 2, 1992, pp. 174-184.

_____, "Thomas Reid on the moral sense", *The Monist*, La Salle, Ill., v. 70, n. 4, 1987, pp. 453-64.

_____, "Thomas Reid's philosophy of action", *Philosophical Studies*, Dordrecht, v. 66, n. 2, 1992, pp. 197-208.

STEWART-ROBERTSON, J. C., "Reid's anatomy of culture: A Scottish response to the eloquent Jean-Jacques", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 205, 1982, pp. 141-163.

_____, "Horse-bogey-bites-little-boys, or Reid oeconomicks of the family". *Studies In Eighteenth-Century Culture*. v. 16, 1986, pp. 69-89.

_____, "Sancte Socrates: Scottish reflections on obedience and resistance". *Man and Nature / L'Homme et La Nature: Proceedings of the Canadian Society for Eighteenth Century Studies / Actes de la Societe Canadienn d'Etude du Dix-Huitieme Siecle*, London, Ontario, v. 1, 1982, pp. 65-79.

_____, "The well-principled savage, or the child of the Scottish enlightenment", *Journal of the History of Ideas*, New York, v. 42, n. 3, 1981, pp. 503-525.

STEWART, M. A., "Reid on Locke and personal identity: some lost sources". *The Locke Newsletter*, Heslington, York, v. 28, 1997, pp. 105-116.

STEWART-ROBERTSON, CH., "Reid's anatomy of culture: a Scottish response to the eloquent Jean-Jacques". *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Genève, Institut et musée Voltaire, v. 205, 1982, 141-163.

STRASSER, JOHANO, "Lumen naturale - Sens commun - Common sense" Zur Prinzipienlehre Descartes', Buffiers und Reids", *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Meisenheim, Glan, v. 23, 1969, pp. 177-98.

STUART GANSON, TODD, "Berkeley, Reid and Thomas Brown of the Origins of our Spatial Concepts", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 3., n. 1., Autumn 1999, pp. 49-62.

STURT, HENRY, "Campbell Fraser's Thomas Reid", *Critical Review of Theological and Philosophical Literature*, Edinburgh, v. 9, 1899, p. 15.

SULLIVAN, THOMAS D., "Coming to be without a cause", *Philosophy*, Cambridge, v. 65, 1990, pp. 261-270.

TANAKA, HIDEO, "The Scottish Enlightenment and its Influence on American Enlightenment", en *The Kioto Economic Review*, 79, núm. 1, pp. 16-39.

- TASSONI, ROBERTO, "Un'alternativa a Reid: natura e senso comune negli Essays del 1751 di Henry Home", *Rivista di Filosofia*, Bologna, v. 77, n. 3, 1986, 495-518.
- THOMPSON, WAYNE N., "Aristotle as a predecessor to Reid's common sense", *Speech Monographs*, Iowa, v. 42, n. 3, 1975, 209-220.
- TODD, D. D., "Plantinga and the naturalized epistemology of Thomas Reid", *Dialogue*, Montréal, Kingston, v. 35, n. 1, 1996, pp. 93-107.
- _____, "Reid Redivivus?", *Texas Studies in Literature and Language*, Austin, Texas, v. 14, 1972, pp. 303-12.
- TOMASSI, PAUL; DAVID ABERCROMBY, (Died 1702?), "Thomas Reid and 'The Scottish Philosophy'", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 4., n. 1., Autumn, 2000, pp. 53-68.
- TRADER, WILFRIED, "Die commonsense-philosophie Thomas Reids", *Deutsche Zeitschrift Fur Philosophie*, Berlin, v. 37, n. 6, 1989, pp. 518-525.
- TUGGY, DALE, "Thomas Reid on Agent Causation", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 3., n. 2., Spring 2000, pp. 3-28.
- TURCO, LUIGI, MACLAURIN, "Reid and Kemp Smith or the Ancestry of Hume's Philosophy", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 2., n. 2., Spring, 1999, pp. 71-87.
- VAN CLEVE, JAMES, "Reid on the First Principles of Contingent Truths", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 3., n. 1., Autumn 1999, pp. 3-30.

VAN WOUDEBERG, RENÉ, "Kennis op basis van ervaring en kennis op basis van getuigenis" *Tijdschrift voor Filosofie*, Leuven, v. 59, n. 3, 1997, pp. 407-433.

_____, "Thomas Reid on Memory", *Journal of the History of Philosophy*, Claremont, v. 37, n. 1, pp. 117-133.

_____, "Perceptual Relativism, Scepticism, and Thomas Reid", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 3., n. 2., Spring 2000, pp. 65-86.

VASALLO, NICLA, "David Hume e Thomas Reid sulla testimonianza", *Filosofia*, XLX, 1999, pp. 361-379.

VON HEINER, F., "Klemme. Anmerkungen zur schottischen Aufklärung (in Aberdeen). Neue Briefe von Baxter, Beattie, Fordyce, Reid und Stewart", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, New York, v. 74, n. 3, 1992, pp. 247-271.

YAFEE, GIDEON, "Reconsidering geometry of visibles", *The Philosophical Quarterly*, St. Andrews, vol. 52, n. 209, Oct. 2002, pp. 602-620.

_____, "The Office of an Introspectible Sensation: A Reply to Falkenstein and Grandi", *Journal of Scottish Philosophy*, Edinburgh, vol. 1, Issue 2, Jan 2003.

WALHOUT. D. A., "Comparative study of three aesthetic philosophies", *History of Philosophy Quarterly*, Bowling Green, Ohio, v.15, n.1, 1998, pp. 127-142.

WARD, ANDREW, "Reid on Personal Identity: Some Comparisons with Locke and Kant", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 3., n. 2., Spring 2000, pp. 55-64.

WEINSTOCK, JEROME A., "Reid's definition of freedom", *Journal of the History of Philosophy*, Claremont, v. 13, n. 3, 1975, pp. 335-45.

WELDON, SUSAN, "Direct realism and visual distortion: A development of arguments from Thomas Reid", *Journal of the History of Philosophy*, Claremont, v. 20, n. 4, 1982, pp. 355-68.

WILLIAMS, HARVEY, "In all fairness to an affirmative Thomas in an age of misguided bishops and doubting Davids: some comments on Thomas Reid's forthright quest for a metaphysical treasure ready at hand", *Proceedings of the Heraclitean Society*, v. 17, 1993-95, pp. 45-63.

WINCH, P. G., "The notion of «suggestion» in Thomas Reid's theory of perception", *The Philosophical Quarterly*, St. Andrews, v. 3, 1953, pp. 327-41.

WOLTERSTOFF, NICHOLAS, "Thomas Reid account of the Objectified Perception", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 4., n. 1., Autumn, 2000, pp. 3-16.

_____, "Hume and Reid", *The Monist*, La Salle, Ill., v. 70, n. 4, 1987, pp. 398-417.

WOOD, PAUL B., "'The fittest man in the kingdom': Thomas Reid and the Glasgow chair of moral philosophy", *Hume Studies*, London, v. 23, n. 2, 1997, pp. 277-315.

_____, "Buffon reception in Scotland - the Aberdeen connection", *Annals of Science*, London, v. 44, n. 2, 1987, pp. 169-190.

_____, "David Hume on Thomas Reid's *An inquiry into the human mind*, *On the principles of common sense: A new letter to Hugh Blair from July 1762*", *Mind*, Oxford, v. 95, n. 380, 1986, pp. 411-16.

_____, "The natural history of man in the Scottish enlightenment", *History of Science*, v. 28, n. 79, 1990, pp. 89-123.

_____, "Thomas Reid's critique of Joseph Priestley: Context and chronology. *Man and Nature L'Homme et La Nature*", *Proceedings of the Canadian Society for Eighteenth Century Studies Actes de la Societe Canadienn d'Etude du Dix-Huitieme Siecle*, Edmonton, AB, Canada, v. 4, 1985, pp. 29-45.

_____, "Who is Thomas Reid?", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 5., n. 1, Autumn 2001, pp. 35-52.

_____, "Reid, Parallel Lines, and the Geometry of Visibles", *Reid Studies*, Aberdeen, v. 2., n. 1., Autumn, 1998, 27-43.

WOOLHOUSE, R.S., "Reid and Stewart on lockean creation", *Journal of the History of Philosophy*, Claremont, v. 20, n. 1, 1982, pp. 84-90.

WOZLEY, A.D., "Reid on moral liberty", *The Monist*, La Salle, Ill., v. 70, n. 4, 1987, pp. 442-52.

WRIGHT, JOHN P., "Hume vs. Reid on Ideas: The new Hume letter", *Mind*, Oxford, v. 96, 1987, pp. 392-8.

3. TESIS⁵⁰⁶

ACIKOZ, H.M., "An investigation of the question of human agency and freedom in Thomas Reid's philosophy of action.", (Ph.D. dissertation, University of Aberdeen), 1995.

ALEXANDER, H.A., "Thomas Reid's defense of common sense.", (Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley), 1956.

AROSIO, E.M., "Thomas Reid e la critica delle idee.", (Tesi di Laurea, Università degli Studi di Milano), 1995.

BEANBLOSSOM, R.E., "The use of metaphor and analogy in Thomas Reid's epistemology.", (Ph.D. dissertation, University of Rochester), 1971.

BELLRINGER, A.W., "Reid's lectures on the fine arts.", (Ph.D. thesis, University of Aberdeen), 1968.

BERNAL, J.E., "David Hume and Thomas Reid on objective existence", (Ph.D. dissertation, University of California), 1979.

BOLING, P.C., "Hume and Reid on personal identity.", (Ph.D. dissertation, University of Tennessee, Knoxville), 1989.

⁵⁰⁶ Debido a que una buena parte de los catálogos de tesis de las universidades no están en línea, o no son de fácil consulta para el público en general, esta sección es simplemente representativa.

- BOURDILLON, PH., "Berkeley and Reid: an analysis of Reid's reaction to Berkeley's rejection of material substance.", (Ph.D. dissertation, The University of Rochester), 1972.
- CALDWELL, R.L., "Reid and Hamilton on sense perception", (Ph.D. dissertation, University of Washington), 1958.
- CASTAGNETTO, S.V., "Locke and Reid on abstraction.", (Ph.D. dissertation, Stanford University), 1986.
- DALING, J.T., "The theory of perception of Thomas Reid, an exposition and re-valuation.", (Ph.D. dissertation, University of Michigan), 1943.
- DANIELS, N., "Thomas Reid's discovery of a non-euclidean geometry: a case study in the relation between theory and practice.", (Ph.D. Dissertation, Harvard), 1970.
- DAVENPORT, A.W., "Evidence and belief, common sense, and the science of mind in the philosophy of Thomas Reid.", (Ph.D. dissertation, American University), 1987.
- DAVIS, W.C., "Thomas Reid on moral epistemology and the moral sense.", (Ph.D. dissertation, University of Notre Dame), 1992.
- DIAMOND, P.J., "The ideology of Improvement: Thomas Reid and the political thought of the Scottish Enlightenment.", (Ph.D. dissertation, John Hopkins University), 1986.
- DUGGAN, T., "Thomas Reid's theory of empirical evidence.", (Ph.D. dissertation, Brown University), 1957.

- EVANS, M., "Perception and common sense in the writings of Thomas Reid.", (Ph.D. dissertation, Princeton University), 1955.
- FAUROT, J.H., "The realism of Thomas Reid.", (Ph.D. dissertation, University of Toronto), 1946.
- GREEN, T.F., "Thomas Reid's theory of sensation and perception.", (Ph.D. dissertation, Cornell University), 1953.
- GREENBERG, A.R., "Reid on scepticism, idealism and perceptual knowledge.", (Ph.D. dissertation, University of Iowa), 1973.
- GUTIÉRREZ FRÍAS, JAIME, "El *common sense*. Situado entre la percepción y el juicio en la propuesta epistemológica de Thomas Reid", (Tesis de licenciatura, Universidad Panamericana, México), 2011.
- HAGE, R., "Lenguaje y sentido común en Thomas Reid.", (Tesis doctoral, Ateneo Romano de la Santa Cruz, Facultad de Filosofía, Roma), 1994.
- HERNÁNDEZ, J., "Sentido Común y liberalismo filosófico. Una reflexión sobre el buen juicio a partir de Thomas Reid y sobre la sensatez liberal de José María Vigil y Antonio Caso. (Tesis doctoral, Universidad Autónoma Metropolitana, 2002).
- HERRERA, A., "Thomas Reid y el problema de la objetividad del conocimiento moral.", (Tesis doctorales, Universidad Complutense de Madrid), 1991.
- IMMERWAHR, J., "Thomas Reid's theory of perception.", (Ph.D. dissertation, University of Michigan), 1972.

- JENSEN, A.B., "Gestaltanalytische Untersuchungen zur Erkenntnislehre Thomas Reids," (Dissertation [Kiel], Augustin, Gluckstadt), 1941.
- JONES, A.H., "Critical and constructive principles of Reid's philosophy.", (Ph.D. dissertation, Cornell University), 1912.
- KELLEY, W.G., "Thomas Reid's communication theory.", (Ph.D. dissertation, Louisiana State University), 1976.
- KITAGAWA, K.G., "Not without the highest justice: the origins and development of Thomas Reid's political thought.", (Ph.D. dissertation, University of Edinburgh), 1994.
- KOEHL, R., "A study of the philosophy of Common Sense.", (Ph.D. dissertation, University of Wisconsin), 1962.
- KOPEC, E.W., "Thomas Reid's lectures on eloquence.", (Ph.D. dissertation, University of Iowa), 1977.
- KOZY, J., "Rational realism - A philosophy of Common Sense.", (Ph.D. dissertation, Pennsylvania State University), 1963.
- LAMB, R.E., "Two epistemological dogmatists: Reid and Moore.", (Ph.D. dissertation, University of Rochester), 1966.
- LOZANO PLATONOFF, A., "La representación filosófica de Thomas Reid", Cuadernos Doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía, Pamplona, Vol. XXV, n. 1, 2015.

- MAIONE, M., "Neurofisiologia, teoria della mente e linguaggio nella filosofia scozzese del XVIII secolo. Un approccio ai testi di Thomas Reid.", (Tesi di Dottorato, Università di Roma), 1996.
- MARCIL-LACOSTE, L., "The epistemological foundations of the appeal to common sense in Claude Buffier and Thomas Reid.", (Ph.D. dissertation, McGill University), 1954.
- MARSHALL, D.K., "The restoration of logic in Thomas Reid.", (Ph.D. dissertation, University of Chicago), 1939.
- NORTON, D.F., "From moral sense to common sense: an essay on the development of Scottish Common-Sense philosophy, 1700-1765.", (Ph.D. dissertation, University of California), San Diego, 1966.
- OLIN, D.F., "Thomas Reid's theory of sensation and perception.", (Ph.D. dissertation, Cornell University), 1971.
- POWELL, F.D., "A thomistic evaluation of James Wilson and Thomas Reid.", (Ph.D. dissertation, Georgetown University), 1951.
- RATOWSKY, H.A., "The theory of ideas in the philosophy of Hume and Reid.", (Ph.D. dissertation, University of New York), 1976.
- ROME, S.C., "Bishop Berkeley and Thomas Reid: a study in the origins of Scottish realism.", (Ph.D. dissertation, Harvard University), 1941.
- SCHWARZ, S.D., "Reid and the justification of perception.", (Ph.D. dissertation, Harvard University), 1966.

- SCOTT, D.W., "Thomas Reid and the Eighteenth-century science: a re-evaluation of the philosophy of common sense.", (Ph.D. dissertation, Wayne State University), 1976.
- SKOPEC, E.W., "Thomas Reid's lectures on eloquence.", (Ph.D. dissertation, University of Iowa), 1977.
- SLEIGH, R.C., "An examination of Thomas Reid's account of our knowledge of the external world and other minds.", (Ph.D. dissertation, Brown University), 1963.
- SMITH, J.C., "Commonsense faculty psychology: Reidian foundations for computational cognitive science.", (Ph.D. dissertation, Ann Arbor, Michigan: University Microfilm International), 1986.
- SQUILLANTE, M., "Teoria dell'azione e sistema morale in Thomas Reid.", (Tesi di laurea, Università degli Studi di Milano), 1996.
- STAFFORD, J.M., "Hume, Reid and the uniformity of morals.", (M. Arts dissertation), Sheffield), 1972.
- TEBALDI, D.A., "Thomas Reid's refutation of the "way of ideas".", (Ph.D. dissertation, Rutgers University), 1974.
- VERNIER, P., "Skepticism and perceptual belief in the philosophy of Thomas Reid.", (Ph.D. dissertation, John Hopkins University), 1977.
- WELDON, S., "Thomas Reid's theory of vision.", (Ph.D. dissertation, McGill University), 1978.

WOOD, P., "Thomas Reid natural philosopher: a study of science and philosophy in the Scottish Enlightenment.", (Ph.D. dissertation, University of Leeds).

Índice

Preliminar	1
A) Obras.....	1
B) Ediciones	2
C) Citas y abreviaturas	6
Exordio	9
A) La Ilustración Escocesa	9
B) Sentido común.....	14
C) Marco cultural	16
D) Filosofía de la libertad en un ambiente revolucionario.....	18
E) El sentido común como doctrina clásica	20
F) Objetivos de la tesis.....	22
G) Epílogo	25
Capítulo I. Thomas Reid	31
A) Biografía	31
1. Introducción.....	31
2. Primeros años. Marischal College y ordenación	36
3. Relación con Kant	38
4. New Machar	40

5. Universidad de Aberdeen y la Sociedad Filosófica	42
6. Universidad de Glasgow.....	44
7. Últimos años	44
8. Escritos	48
9. La ‘Pneumatología’	50
B) Antecedentes intelectuales	52
1. Introducción.....	52
a) Ambiente intelectual escocés	52
b) Herencia covenanter	59
c) Los monarcómanos y William Barclay	61
2. Newton – Bacon.....	67
3. Pensadores británicos de los siglos XVII y XVIII	72
4. Dualismo cartesiano.....	74
5. ¿Pensamiento antiguo?.....	75
C) La “Escuela del Sentido Común” y sus repercusiones	77
1. Historia inmediata: Escocia e Inglaterra	78
2. Francia	80
3. España.....	80
4. Alemania	81
5. Estados Unidos	88

a) Inmigración escocesa.....	89
b) Cultura.....	90
c) Política	93
d) Declaración de independencia.....	97
e) Constitución y derecho natural	98
f) Pragmatismo	100
6. Positivismo lógico.....	102
7. Especialistas contemporáneos.....	103
D. Legado.....	107
Capítulo II. El “sentido común”	109
A) La teoría de las ideas.....	115
B) Bosquejo histórico del término ‘sentido común’.....	117
C) El juicio y la verdad.....	121
1. Reflexión general	121
2. Juicio como operación y como facultad.....	125
3. Ubicuidad	125
4. Reflexión (racionalidad), juicio de justicia y testimonio	127
5. El juicio como organizador de las concepciones	130
6. La verdad	133
D) Dos dimensiones de la expresión ‘sentido común’	136

E) El sentido común como característica universal o “común”	139
1. La axiomática racionalista	139
2. Existencia de los juicios del sentido común	142
3. Características de los juicios de sentido común	143
a) Pueden ser llamados Primeros Principios	143
b) Son originales.....	145
c) Son intuitivos	145
d) Son universales	145
e) No son objeto de prueba directa	146
f) Son inevitables	147
g) Falibilidad en su enumeración	148
3. Cómo operan	151
4. Lista de los primeros principios	153
5. Principios que fundamentan verdades contingentes.....	154
6. Principios que fundamentan verdades necesarias	162
F) El sentido común como “sensatez”	165
G) Evaluación de la figura del pensador	174
1. ¿Reaccionario?	174
2. Polémico	175
3. Conclusión	179

H) Crítica de Etienne Gilson	180
Capítulo III. El sentido moral	181
1. Introducción.....	181
2. Antropología de la libertad.....	184
3. El sentimentalismo escéptico	186
4. El sentido moral como facultad innata.....	187
5. El sentido moral como juicio.....	190
6. El razonamiento moral	192
7. Objeciones al concepto de sentido moral.....	195
Capítulo IV. El Derecho Natural	199
A) Primera parte. Ética práctica.....	199
1. Pensamiento práctico en Reid.....	200
2. El gran descubrimiento del derecho natural	201
3. Trabajo docente y producción filosófica.....	205
4. Reid y la Ética practica.....	207
a) Deberes para con Dios.....	210
b) Deberes para con nosotros mismos	212
c) Deberes para con los demás.....	213
i. Justicia y humanitarismo.....	214
ii. Derecho Natural en las relaciones privadas	218

iii.	La justicia ¿virtud natural o artificial?.....	224
iv.	Derecho Natural en el ámbito doméstico.....	227
v.	El contrato social como contrato implícito.....	232
vi.	Derecho Natural en la Política.....	236
vii.	Deberes de los estados.....	252
✓	Deberes del Estado para con Dios.....	254
✓	Deberes del Estado para consigo mismo.....	257
✓	Deberes de los estados respecto a otros estados.....	258
B)	Segunda parte. Reid y el iusnaturalismo.....	261
1.	Introducción.....	261
2.	Reflexión sobre el Derecho natural.....	262
3.	La ciencia del derecho natural.....	269
a)	Génesis.....	270
b)	Derecho natural teológico.....	273
c)	Derecho natural racionalista.....	275
d)	Derecho natural en los siglos XX y XXI.....	286
4.	Caracterización del iusnaturalismo de Reid.....	287

a) Concepto metafísico y antropológico.....	288
b) Dualismo	289
c) Monismo.....	289
d) Epistemología.....	290
e) Metaética.....	293
f) Prevalencia de la razón o la voluntad	295
g) Concepto de derecho positivo	297
h) Concepto de validez del derecho positivo.....	297
Conclusiones	299
A) Edad Media	299
B) Modernidad.....	303
C) Ética práctica – Derecho natural – Política.....	305
D) Corolario	308
Bibliografía	313
A) Obras de Thomas Reid consultadas	313
B) Obras críticas consultadas.....	314
Apéndice	329
Índice	397

Melior est finis negotii quam principium (Ecl. 7:8)