

# David Hume y la distinción entre filosofía especulativa y experimental

## [David Hume and the Distinction between Speculative and Experimental Philosophy]

SOFÍA BEATRIZ CALVENTE

*Departamento de Filosofía*

*Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales*

*Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación*

*Universidad Nacional de La Plata*

vicentesofia@yahoo.com.ar

**Resumen:** Ante las críticas insistentes a la distinción entre el empirismo y el racionalismo, se han propuesto alternativas para comprender de manera más adecuada el quehacer de los filósofos modernos. Entre ellas está la distinción entre filosofía especulativa y experimental. Intentaré evaluar la validez de esta distinción para la filosofía moral experimental del siglo XVIII y, en particular, para la propuesta de Hume. Mostraré que si la distinción se entiende en términos excluyentes, resulta inapropiada porque el mismo Hume plantea que la especulación es lo que define a la filosofía. Además, antes que considerarlas como excluyentes, el filósofo escocés propone una conciliación entre la práctica de la experimentación y la teorización. Por último, sostendré que aquello que Hume considera como “falsa filosofía” no puede entenderse como sinónimo de filosofía especulativa.

**Palabras clave:** filosofía moderna, método experimental, empirismo, experiencia, falsa filosofía

**Abstract:** A persistent criticism of the distinction between empiricism and rationalism has provoked the emergence of new distinctions in order to understand modern philosophy in a more adequate way. One of those distinctions is that between speculative and experimental philosophy. My aim is to evaluate the validity of this distinction for eighteenth-century experimental moral philosophy in general and for Hume’s thought in particular. I will show that if this distinction is understood in exclusive terms, then it cannot be adequate because Hume himself states that speculation is what defines philosophy. Hume also proposes a reconciliation between experimental practice and theoretical activity instead of considering that they are mutually exclusive. Finally, I will make clear that what Hume condemns as “false philosophy” is not a synonym for speculative philosophy.

**Key words:** early modern philosophy, experimental method, empiricism, experience, false philosophy

En los últimos treinta años ha surgido en el ámbito de la historiografía de la filosofía una corriente de revisión y crítica al modo canónico de

presentar la historia de la filosofía moderna.<sup>1</sup> Esta presentación encaja en lo que Knud Haakonssen ha llamado el “paradigma epistemológico”,<sup>2</sup> que se caracteriza por considerar que “la verdadera filosofía” se relaciona con el problema del conocimiento y que, en la Modernidad, los filósofos repararon en ello al entender el conocimiento en términos de procesos mentales individuales. Ambos rasgos, el individualismo y el mentalismo, se convirtieron en supuestos dominantes que marcaron las interpretaciones de la historia de la filosofía moderna.<sup>3</sup> A su vez, de acuerdo con el paradigma epistemológico se suelen distinguir dos corrientes contrapuestas: el racionalismo y el empirismo.

En tiempos recientes, diversos autores han advertido un fenómeno que comenzó a registrarse en el siglo XIX y que consiste en la erradicación progresiva de la noción de “filosofía experimental” de las historias de la filosofía y su reemplazo por la de “empirismo”. Este hecho se acentuó en el siglo XX cuando se instauró de manera definitiva el paradigma epistemológico.<sup>4</sup> Según Stephen Gaukroger, el problema que plantea este reemplazo es que la noción de “empirismo” se vincula con una epistemología de tipo especulativo que, al igual que el racionalismo, aunque en contraposición con él, busca responder a los problemas que trae consigo el escepticismo. Por su parte, la noción de “experimentalismo” devela la estrecha vinculación que este tipo de pensamiento tenía con las prácticas que caracterizaban a la nueva filosofía natural que surgió en el siglo XVII.<sup>5</sup> A partir de los reiterados cuestionamientos en torno a la dicotomía entre empirismo y racionalismo de los últimos años, y con la atención puesta en la diferencia entre el experimentalismo y el empirismo, han surgido en algunos casos nuevas distinciones binarias para reemplazarla, como la que propone Peter Anstey entre filosofía especulativa y experimental<sup>6</sup> que, según este autor, resulta más adecuada que la de empirismo y racionalismo para comprender las prácticas

<sup>1</sup> Dos estudios que inauguraron esta crítica fueron Norton 1981 y Loeb 1981.

<sup>2</sup> Haakonssen 2004. Tal vez uno de los ejemplos más emblemáticos de este paradigma sea Cassirer 1953, “Prólogo”, p. 7, e “Introducción”, pp. 16 y 23. Sin embargo, el mismo autor se aleja de la presentación habitual de la filosofía moderna en otros aspectos; *cf.* Cassirer 1953, p. 20.

<sup>3</sup> Haakonssen 2006, p. 10.

<sup>4</sup> Gaukroger 2014, p. 15; Anstey y Vanzo 2016, pp. 97–98, y Feingold 2016, p. 2.

<sup>5</sup> No obstante, Gaukroger mantiene el uso de la noción “empirismo” para la filosofía de autores como Locke o Hume, aunque considera que es un desarrollo filosófico refinado, sucesor de la filosofía natural experimental del siglo XVII. Véase Gaukroger 2014, p. 15.

<sup>6</sup> Anstey 2005.

filosóficas de la Modernidad; entre otras razones, porque era la que empleaban los propios pensadores modernos.

En lo que sigue, me propongo evaluar la distinción propuesta por Anstey para pensar la filosofía moderna en general y la filosofía moral experimental de la época en particular. En especial, me interesa determinar si tal distinción resulta útil para esclarecer cuál es la relación entre la razón y la experiencia en la filosofía de Hume, o bien si dificulta la comprensión del tema.<sup>7</sup> Intentaré mostrar que el pensamiento de autores denominados “empiristas” como Hume no prescinde de la especulación. Por ello, el empleo de una clasificación en términos binarios y mutuamente excluyentes se vuelve un obstáculo para su interpretación, ya que, en última instancia, su pensamiento tendría elementos tanto especulativos como experimentales. Al mismo tiempo, me interesa precisar en qué consiste lo que Hume considera un abuso de la “ciencia abstracta” o la especulación “abstrusa”, lo que a simple vista puede entenderse como un ataque a la filosofía especulativa en los términos en los que la define Anstey. Una mirada con cierto grado de detalle revelará que estas expresiones no son sinónimos ni equivalen necesariamente a la actividad especulativa, y que ésta tampoco se piensa como algo opuesto a la experimentación.

### *Criterios de distinción*

Antes de enfocarme en el esclarecimiento de los papeles de la razón y de la experiencia en el pensamiento de Hume, considero necesario decir algunas palabras acerca de las distinciones que, como dije, han sido comunes para pensar en el modo en que se hace filosofía en la Modernidad. La cuestión tiene relevancia porque los criterios que se empleen nos permitirán o impedirán pensar si la razón y la experiencia son mutuamente excluyentes en las posturas que se caracterizan como antagónicas.

<sup>7</sup> No pretendo reducir las interpretaciones posibles de la filosofía de Hume al empirismo canónico ni tampoco al experimentalismo en los términos en los que lo entiende Anstey. Me interesa evaluar si la distinción que este autor ha propuesto entre filosofía especulativa y experimental puede resultar esclarecedora para abordar ciertos aspectos del pensamiento de Hume. Esto no implica desconocer las numerosas obras que se han ocupado de la filosofía de Hume desde otras perspectivas, tales como la escéptica o la naturalista. En aras de la brevedad, remito a Letwin 1975, pp. 134–136, y Schmidt 2003, pp. 1–7, para un panorama de las principales interpretaciones de la obra de Hume.

En primer lugar, hay diversos matices a la hora de presentar la distinción habitual entre empirismo y racionalismo. Tanto Bertrand Russell como Frederick Copleston, autores que suelen señalarse como referentes del relato canónico, consideran que la distinción pasa de manera decisiva por cuestiones de índole metodológica según el modo en que cada una de las corrientes considera que es legítimo obtener conocimiento: mediante la deducción lógica o por medio de la observación, la experimentación y la inducción.<sup>8</sup> Por otra parte, algunos autores contemporáneos que también apoyan el paradigma epistemológico, como Stephen Priest y Bas van Fraassen, sostienen que la línea demarcatoria consiste en lo fundamental en la aceptación o el rechazo del conocimiento de índole metafísica.<sup>9</sup> Por último, Alberto Vanzo plantea desde un punto de vista crítico respecto del relato canónico que la diferencia suele establecerse a partir de cuestiones relativas al origen y fundamentación del conocimiento.<sup>10</sup> Respecto del origen del conocimiento, los empiristas sostienen que todos los conceptos se derivan de la experiencia y que no hay ideas innatas, mientras que los racionalistas afirman que hay conceptos innatos. A la hora de considerar la fundamentación del conocimiento, los empiristas afirman que sólo puede justificarse *a posteriori*, mientras que, para los racionalistas, es posible justificar el conocimiento *a priori*. Vanzo añade también otro criterio de carácter más general, que tiene que ver con la posibilidad de alcanzar algún conocimiento sustantivo de carácter *a priori*.<sup>11</sup>

Los matices que surgen cuando se definen los términos de la distinción entre el racionalismo y el empirismo inciden de manera directa en el modo de comprender cada una de las corrientes. No obstante, resultan incompatibles entre sí, y ello hace difícil, si no es que imposible, conjugarlos para intentar establecer un criterio más integral. Por ejemplo, si la diferencia fundamental entre ambas posiciones es de índole metodológica, entonces el hecho de ser empirista no es contradictorio con la aceptación de ideas innatas, ni el hecho de ser racionalista implica necesariamente el innatismo.<sup>12</sup> Pero si tomamos como criterio el tipo

<sup>8</sup> Russell 1971, p. 264; Copleston 1984, pp. 33–34. Este último señala que los criterios como el origen *a priori* del conocimiento no son suficientes para caracterizar al racionalismo porque a los pensadores medievales que sostenían lo mismo no se los denomina por ello “racionalistas”.

<sup>9</sup> Van Fraassen 2002, “Introduction” y “Appendix”; Priest 2007, pp. 5–11.

<sup>10</sup> Vanzo 2013 y Vanzo 2014. Esta caracterización coincide en gran medida con el relato que se inicia con Norton 1981, p. 331.

<sup>11</sup> Vanzo 2013, p. 53.

<sup>12</sup> Vanzo señala que el primero es el caso de Boyle (véase Vanzo 2014, pp. 524–

de conocimiento en cuestión y planteamos que la distinción pasa por la aceptación o el rechazo de un conocimiento sustantivo *a priori*, debemos admitir que autores como el propio Hume, por ejemplo, aceptan la existencia de cierto tipo de postulados de carácter tautológico independientes de la experiencia, como los que pertenecen a las matemáticas; por ejemplo.<sup>13</sup> Por último, si adoptamos como línea demarcatoria la aceptación o el rechazo de la metafísica en cuanto conocimiento de entes suprasensibles, entonces podemos conjugarlo con el criterio del innatismo, pues puede sostenerse que los racionalistas apoyan esta posibilidad porque algunos de nuestros conceptos son innatos.<sup>14</sup> Sin embargo, resultaría inconsistente con la postura de ciertos autores que se califican de empiristas, como Locke o Berkeley, quienes quedarían en un lugar incómodo porque desarrollan teorías de tipo metafísico acerca de la existencia de Dios y de la sustancia a pesar de que no aceptan la existencia de ideas innatas.<sup>15</sup>

Frente a las dificultades que ofrecen criterios como el de la división entre el empirismo y el racionalismo, indiqué que otros autores han propuesto alternativas. En particular, Anstey plantea que resulta más adecuado distinguir entre filosofía especulativa y experimental desde un punto de vista metodológico. Mientras que la filosofía especulativa procede mediante la razón a partir de principios y máximas para derivar de ellos teorías, la experimental comienza por la observación y la experimentación para inferir, mediante la inducción, enunciados de carácter general. Entre otras razones, la filosofía experimental se opone a la formulación de hipótesis de carácter especulativo por el peligro de que éstas predeterminen el modo en que se interpreta la observación. Si bien Anstey reconoce que a partir de mediados del siglo XVII hubo muchos debates sobre la función que debían desempeñar las hipótesis en la filosofía experimental, en líneas generales se consideraba que cumplían una función subsidiaria respecto de la experiencia, mientras que, en el ámbito de la filosofía especulativa, sucedía algo similar con las

525), mientras que Nicholas Jolley señala que el segundo es el de Malebranche. Véase Jolley 1990, pp. 159–165.

<sup>13</sup> Tanto Copleston 1984 (véase cap. 1) como Priest 2007 (véase cap. 1) señalan este detalle.

<sup>14</sup> Priest 2007, pp. 9–11.

<sup>15</sup> Este hecho lo subrayan Russell 1971 (p. 265) y Copleston 1984 (p. 37), aunque este último sostiene que tanto Locke como Berkeley se encaminan hacia una eliminación progresiva de la metafísica en el sentido tradicional, que tiene su culminación en Hume; no obstante, admite que persisten en el pensamiento de los dos primeros autores nociones de índole metafísica como la de cualidades primarias, en el caso de Locke, y la de sustancia espiritual, en el caso de Berkeley.

herramientas fundamentales del experimentalismo: la observación y la experimentación no cumplían un papel decisivo en la formulación de teorías, sino que la posibilidad de contrastar un conjunto de enunciados de manera observacional era, en el mejor de los casos, un elemento accesorio en el proceso de investigación.<sup>16</sup>

Según indican Anstey y Vanzo, la distinción entre lo especulativo y lo experimental surgió en la filosofía natural y luego se expandió a otras áreas como el estudio del entendimiento humano y la ética. Este origen implicó una reestructuración profunda de lo que hasta el momento se entendía como filosofía natural, ya que desde Aristóteles se consideraba una disciplina de carácter netamente especulativo.<sup>17</sup> Si bien hubo algunos antecedentes en la Edad Media y el Renacimiento, la propuesta de Bacon resultó clave para el giro operativo que tomó la filosofía natural en la Modernidad: por un lado, mediante la incorporación de la magia natural y la mecánica —ambas con una marcada orientación práctica— como ramas de la filosofía natural y, por otro, según añade Gaukroger, a través de su convicción de que la filosofía natural debía modelarse a imagen de la filosofía moral.<sup>18</sup> Esto debe entenderse en el sentido de que la filosofía natural debía abandonar la búsqueda de verdades mediante una actitud contemplativa para pasar a la búsqueda de verdades informativas, es decir, que conduzcan a la producción de obras. El paralelismo con la moral se establece con el hecho de que, en el contexto renacentista en el que escribe Bacon, hubo un debate respecto de cuál debía ser el ideal del filósofo: si el de alguien desapegado que se entrega a la contemplación o el de una figura activa que orienta la búsqueda del conocimiento hacia lo útil y lo bueno. Autores humanistas como Petrarca consideraban que la filosofía debía tener su centro en la moral, por lo que se inclinaron por la segunda opción. Desde luego, esto se ligaba de manera estrecha a una concepción particular de la moral que la entendía no tanto como el conocimiento y la enseñanza de la virtud, sino, sobre todo, como el ejercicio de esos ideales. Esto implicó una crítica al ideal contemplativo del hombre virtuoso que Aristóteles propone en el libro X de la *Ética nicomaquea*. Por lo tanto, la idea baconiana de modelar la filosofía natural a imagen de la moral implica, según Gaukroger, cambiar la actitud contemplativa por la activa a partir de una

<sup>16</sup> Anstey 2005, pp. 220–226, y Anstey y Vanzo 2012. No obstante, el mismo Anstey 2005 reconoce que la distinción era vaga o indeterminada y “se volvió una especie de criterio de demarcación cuyos términos nunca se describieron por completo ni se definieron con claridad” (p. 220; la traducción es mía).

<sup>17</sup> Anstey y Vanzo 2012, p. 502.

<sup>18</sup> Gaukroger 2006, pp. 164–169.

comprensión de la moral que está en consonancia con Petrarca y los humanistas, quienes la conciben como una disciplina en la que no debe haber diferencias entre conocer qué es lo moral y actuar moralmente. De la misma manera, según Bacon, el conocimiento de las verdades en la filosofía natural debe implicar necesariamente la producción de obras.<sup>19</sup>

No obstante, la distinción entre lo especulativo y lo experimental, sobre todo desde la perspectiva en la que la formulan Anstey y Vanzo, plantea algunos problemas. En primer lugar, tiene el mismo defecto que la que se hace entre empirismo y racionalismo, a la cual tendría que sustituir: aunque no se formule de manera explícita, los términos del par funcionan como posturas mutuamente excluyentes. Así, se habla de una “oposición” o un “antagonismo” entre modos de hacer filosofía “rivales”, lo que habría conducido a los filósofos a adoptar y fomentar uno o el otro, como si se tratara de una disyunción exclusiva.<sup>20</sup>

En segundo lugar, si bien en un principio la distinción se sitúa en el ámbito metodológico, luego se extiende hacia las diferentes ramas del conocimiento y se asocia con las facultades mentales, vinculándola con la diferencia entre el intelecto especulativo y el intelecto práctico.<sup>21</sup> Los autores remontan sus orígenes a lo que identifican como la distinción aristotélica entre conocimiento operativo o práctico y especulativo, que incluye en el primero a disciplinas como la ética, la política y la economía, y en el segundo a la metafísica, la filosofía natural y las matemáticas,<sup>22</sup> y sobreponen la distinción que presentan con la aristotélica, cuando en realidad no son equivalentes. Por un lado, si bien reconocen en un comienzo que Aristóteles indica la existencia de una tercera rama

<sup>19</sup> Gaukroger 2006, pp. 196–207. También debe tenerse en cuenta la influencia en Bacon de la tradición del “conocimiento del hacedor”; véase Pérez Ramos 1988.

<sup>20</sup> Véase Anstey y Vanzo 2012, *passim*. Los autores expresan el carácter de la disyunción cuando afirman que la filosofía natural era “o bien una ciencia especulativa o bien una ciencia operativa (es decir, experimental)” (Anstey y Vanzo 2012, p. 514; la traducción es mía). Véase, además, Anstey y Vanzo 2012, p. 518. Anstey también sostiene que la distinción se vivía como una disyunción exclusiva, al afirmar que “La filosofía experimental estaba indudablemente ‘in’ y la filosofía especulativa estaba ‘out’” (Anstey 2005, p. 216; la traducción es mía). Véase también Anstey 2005, p. 232.

<sup>21</sup> Anstey y Vanzo 2012, p. 503.

<sup>22</sup> Anstey y Vanzo 2012, p. 502. Los autores consideran que la distinción entre lo operativo y lo especulativo que se deriva de Aristóteles proveyó la dicotomía fundamental a partir de la cual surgió la diferencia entre lo experimental y lo especulativo. Para rastrear el origen de esta distinción en Aristóteles, los autores remiten a *Ética nicomaquea* 1139b 14–1141b 25 y a *Metafísica* 1025b 19–27.

—la de las disciplinas productivas como el arte o la retórica—, luego la distinción se presenta simplemente como binaria, a pesar de que el carácter productivo del tercer tipo de conocimiento podría encajar mejor con la propuesta baconiana, que es la que termina por erosionar la distinción aristotélica entre el arte y la naturaleza. Precisamente uno de los rasgos distintivos del experimentalismo, tal como lo concibe Bacon, es la concepción del arte como el resultado de la explotación humana de la naturaleza antes que como una actividad por fuera de ella. El experimento se vuelve un modo de organizar situaciones en las que la naturaleza produce un resultado esperado, es decir, que se alcanza el mismo efecto tanto por vías naturales como artificiales. Más aún, Bacon considera que si la naturaleza se saca de su curso habitual y el hombre la oprime y modela, revela mejor sus secretos que cuando actúa de manera libre.<sup>23</sup> Por supuesto que, como trasfondo del proyecto baconiano, está la crítica a la filosofía natural aristotélico-escolástica, pero esa crítica no debe entenderse necesariamente en términos que desestimen la rama especulativa del conocimiento para inclinarse por la práctica, sino que se trata de una cuestión más compleja y de mayor alcance, como veremos en la siguiente sección.

Por otro lado, como acabo de señalar, el hecho de que Aristóteles se refiera a la ética como una disciplina práctica no implica por sí mismo que considerara que su carácter fuera operativo, sino que identifica, al menos en el libro X de la *Ética nicomaquea*, a la actividad contemplativa con la felicidad perfecta, que a su vez es el fin último del hombre.<sup>24</sup> El conocimiento práctico se vincula con la deliberación acerca del mejor modo de obrar en circunstancias particulares; es decir que, a diferencia del saber teórico, incumbe a las cuestiones que no son necesarias, sino que admiten la posibilidad de ser de otro modo. Si bien tiene un lazo estrecho con la acción, no debemos perder de vista que no por ello excluye a la razón, ya que involucra un tipo de razón particular, a saber, la prudencia. El hecho de que la razón práctica se ejerza en la ética no supone la exclusión de preceptos acerca de lo que es bueno o es malo, sino que implica discernir cuáles son los medios más adecuados para alcanzar lo bueno en cada circunstancia particular. Este tipo

<sup>23</sup> Bacon 1986, “Distribución de la obra”, p. 72. Véanse Manzo 2001, pp. 56–62, y Dear 1995, cap. 6.

<sup>24</sup> Véase Aristóteles, *Ética nicomaquea* X, 7–8. Sobre el debate acerca de la cuestión, véase Suñol 2013. En el artículo se destaca que si bien el ideal contemplativo de vida es el más eminente de todos, no anula al activo ni escinde al hombre de su participación en la comunidad, por lo que, en todo caso, se trata de modos de vida complementarios antes que excluyentes.



de conocimiento nos ubica en el plano de la acción, pero no conlleva necesariamente la producción de obras, como supone Gaukroger.

En suma, los problemas de la distinción entre lo especulativo y lo experimental surgen por su planteamiento en términos mutuamente excluyentes, por su alejamiento de un criterio estrictamente metodológico a la hora de aplicarla y por su asimilación a la distinción aristotélica entre las ramas del conocimiento.

### *La aplicación de la distinción entre lo especulativo y lo experimental al ámbito moral*

Ante la tendencia que termina por reducir el debate entre metodologías alternativas a meros antagonismos, especialistas como Mineah Dobre y Tammy Nyden han desarrollado otro tipo de propuesta.<sup>25</sup> Estos autores consideran que, en general, cualquier distinción binaria que se use para dividir a los filósofos modernos resulta problemática porque muchos no encajan en esas categorías o bien pueden ser encasillados en ambas. En esencia, este tipo de distinciones impide tomar en cuenta los eclecticismos y las síntesis que eran relevantes en la Modernidad.<sup>26</sup>

En la misma línea, Mordechai Feingold<sup>27</sup> muestra que, antes que excluir por completo la especulación teórica de sus investigaciones, los filósofos experimentales buscaban, como Bacon, armonizar la teorización con la experimentación. Feingold destaca que el método baconiano tenía un aspecto utilitario y otro de interpretación de la naturaleza, lo que se refleja en la distinción entre experimentos “de la luz” [*lucifera*] y experimentos “del fruto” [*fructifera*]. Los primeros permitían obtener

<sup>25</sup> Dobre y Nyden 2013, pp. 6–9.

<sup>26</sup> En este sentido, la interpretación que propone Gaukroger respecto de la distinción entre lo especulativo y lo experimental resulta más adecuada porque era más propia de los apologistas que de los filósofos naturales mismos, en cuyas prácticas solía desdibujarse. Gaukroger vincula la postura especulativa con la fundamentación del conocimiento de los fenómenos observables en principios básicos subyacentes a partir de los cuales aquéllos pueden explicarse, como la teoría mecanicista de la materia. Por otro lado, asocia la postura experimentalista con la construcción de historias naturales mediante la observación y la experimentación y la defensa de explicaciones causales en términos de relaciones horizontales entre los fenómenos observados antes que su reducción a una estructura que subyace en ellos. Plantea que, durante el siglo XVII, los filósofos naturales oscilaron entre ambas posiciones, lo que vuelve a la línea de demarcación entre lo especulativo y lo experimental difícil de estabilizar. Véanse Gaukroger 2006, pp. 352–356, y Gaukroger 2010, cap. 4.

<sup>27</sup> Feingold 2016, pp. 19–28.

un beneficio práctico inmediato y los segundos ayudaban al descubrimiento de causas y axiomas.<sup>28</sup> Ambos tenían la misma relevancia, lo que muestra que en el contexto de la nueva ciencia baconiana era tan importante alcanzar resultados inmediatos como develar la causa de los fenómenos naturales. Las intenciones de Bacon, tal como se expresan en el prefacio del *Novum organum* y en la metáfora de la actitud de las abejas, pasaban por lograr una unión adecuada entre las facultades empírica y racional antes que por exaltar una en detrimento de la otra.<sup>29</sup> Por otra parte, debe destacarse que, mientras que Aristóteles sostenía que las distintas ramas del conocimiento eran independientes entre sí en la medida en que trataban sobre objetos de distinto género, Bacon consideraba que el ámbito del conocimiento era un todo en el que las distintas ciencias estaban interrelacionadas, lo que permitía que ciertos axiomas de carácter general pudieran ser útiles para más de una de ellas. En este sentido, entendía que los aspectos teórico y operativo de la filosofía natural eran dos caras de la misma moneda y no dos tipos independientes de conocimiento. Por un lado, esto aleja a la filosofía natural de la concepción aristotélica del conocimiento y, por otro, expresa que su carácter no excluye la especulación, a diferencia de lo que sugiere la distinción entre lo especulativo y lo experimental.<sup>30</sup>

Para añadir más elementos que subrayan la búsqueda de la complementariedad entre la experimentación y la especulación durante el periodo moderno, e incluso, en un sentido más amplio, entre la vida activa y la contemplativa, puede mencionarse el ideal del caballero investigador que se fomentó con el establecimiento de la Royal Society. A comienzos de la Modernidad existía una contraposición entre la figura del caballero, quien se caracterizaba por una vida activa y social, y la del intelectual [*scholar*], a quien se representaba con una actitud pedante, una vida solitaria y un alto grado de erudición basado en los libros antes que en la experiencia del mundo. En este contexto, los primeros *virtuosi*, inspirados en los lineamientos propuestos por Bacon, plantearon la

<sup>28</sup> Véanse Bacon 1986, libro I, aforismo 99, p. 156; así como Manzo 2001, p. 54.

<sup>29</sup> Véanse Bacon 1986, prefacio, p. 58, y libro I, aforismo 95, p. 153. Hay que recordar que Bacon compara su propuesta filosófica con la actitud de las “abejas”, la cual se diferencia de la de los empíricos —u “hormigas”— y los dogmáticos —o “arañas”—. Los empíricos se quedan en el ámbito de los meros experimentos sin poder derivar de ellos principios o teorías genuinas, o bien sólo sacan conclusiones precipitadas de unos pocos experimentos. Los dogmáticos sólo se apoyan en las fuerzas de la mente. Según Bacon, los intérpretes de la naturaleza obtienen la “materia” de la observación y la experimentación, pero la transforman y elaboran “con su propia capacidad” a partir de la unión de las facultades racional y empírica.

<sup>30</sup> Véase Kusukawa 1996.

necesidad de reformar el conocimiento para reconectarlo con el ámbito civil y el de la utilidad, con lo que mostraban que la práctica de la filosofía experimental permitía desarrollar valores vinculados con la caballerosidad. La forma de investigación que impulsaban era adecuada para los nobles y, al mismo tiempo, ennoblecía a quienes la practicaban.<sup>31</sup> El propio Hume se hace eco de esta preocupación en el ensayo “Of Essay-Writing” donde, antes que inclinarse de manera decidida por uno de los estilos de vida y descartar el otro, plantea la necesidad de conciliarlos. Señala que quienes participan de la vida activa deben nutrirse de fuentes como la historia, la poesía, la política e incluso de los principios más elementales de la filosofía, mientras que los eruditos deben abandonar su reclusión en celdas y escritorios para volcar la reflexión filosófica en temas vinculados con el quehacer cotidiano.<sup>32</sup> Cabe destacar que él mismo se identifica como un “nativo” del ámbito de la erudición que, al mismo tiempo, actúa como “una especie de residente o embajador de los dominios del saber en los de la conversación” que busca favorecer el intercambio entre ambos.<sup>33</sup> Lo mismo sucede cuando define su tarea filosófica con la imagen del anatomista. Adoptar dicho papel implica dedicarse a las “especulaciones más abstractas acerca de la naturaleza humana” pero con el fin de que resulten útiles para la moral práctica, brindándole mayor corrección en sus preceptos y un grado más alto de persuasividad en sus exhortaciones.<sup>34</sup> Podemos notar, entonces, que si bien Hume reconoce que hay una escisión entre los ámbitos especulativo y práctico que requiere enmendarse, el hecho de identificarse a sí mismo como filósofo experimental no conlleva la exigencia de abandonar el ámbito de la especulación, sino la urgencia de reconciliarla con la vida práctica. Esto no implica en ningún momento dejar de considerar que la actividad principal del filósofo —incluso del filósofo experimental— se vincula con la especulación, sino más bien

<sup>31</sup> Véase Shapin 1991.

<sup>32</sup> Véase D. Hume, “Of Essay-Writing”. En adelante, indicaré la paginación de la traducción castellana de ésta y las restantes obras de Hume entre paréntesis.

<sup>33</sup> D. Hume, “Of Essay-Writing”, p. 535 (p. 460). Cabe aclarar que “conversación” tenía en la época el sentido de interacción social. Véase Shapin 1991, p. 289, n. 46.

<sup>34</sup> D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, vol. 3, parte 3, sec. 6, SB 621, p. 395 (p. 877). En adelante me referiré a esta obra como *T* y en las citas se indicará el libro, la parte, la sección y la paginación de la edición canónica de Selby-Bigge, con la abreviatura SB. Véase también D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, sec. 1, parágrafo 8 (pp. 23–24). En adelante, me referiré a esta obra como *EHU*, con el número de sección y de parágrafo. Respecto de la metáfora del anatomista y el pintor, véase Calvo de Saavedra 2012, cap. 2.

la necesidad de reorientar esa actividad especulativa hacia cuestiones inherentes al intercambio social habitual entre los seres humanos.

Las limitaciones de la distinción entre lo especulativo y lo experimental para comprender la filosofía moderna son evidentes cuando se intenta trasladarla del campo de la filosofía natural al de la “ciencia de la naturaleza humana” o “filosofía moral experimental”. Los propios Anstey y Vanzo sostienen que, a medida que la filosofía experimental ascendía, comenzó a aplicarse a otras ramas como el entendimiento humano, la moral y la estética.<sup>35</sup> Sin embargo, indican que, a pesar de que los propios moralistas que buscaban adoptar este nuevo modo de hacer filosofía consideraban que seguían el método experimental, el hecho de que en muchos casos no se valieran de experimentos “físicos”, sino de actos mentales introspectivos, “resulta sospechosamente similar a las especulaciones de escritorio”.<sup>36</sup> Por lo tanto, según esta interpretación binaria, la filosofía moral experimental queda más del lado de la especulación que de la experimentación. Así, una concepción polarizada de la práctica filosófica moderna lleva incluso a distorsionar la imagen que los propios filósofos morales experimentales tenían de sí mismos, lo que contradice uno de los argumentos más fuertes de Anstey y Vanzo al fundamentar la validez de la distinción en el hecho de que la usaban los propios autores de los siglos XVII y XVIII.<sup>37</sup> En este caso, vemos que sucede todo lo contrario: aplicar la distinción a los filósofos morales no sólo impide ver la interacción o la búsqueda de la conciliación entre los ámbitos especulativo y práctico, sino que los ubica en un lugar contrapuesto al experimentalismo que decían practicar.

A su vez, el surgimiento de la filosofía moral experimental nos indica que existía un modo de entender la moral que no se centraba en la experimentación y la observación. En el caso de Hume encontramos, desde sus escritos más tempranos, una crítica a un modo de hacer ética<sup>38</sup> proveniente de larga data, al que le atribuye un carácter completamente hipotético y “dependiente más de la invención que de la experiencia”, lo que a su juicio equivale a la situación en la que estaba la filosofía na-

<sup>35</sup> Anstey y Vanzo 2012, p. 501.

<sup>36</sup> Anstey y Vanzo 2016, p. 96; la traducción es mía.

<sup>37</sup> Anstey, Gómez, Vanzo y Walsh 2010.

<sup>38</sup> Es necesario tener en mente que Hume entiende las expresiones “filosofía moral”, “ciencia del hombre” y “ciencia de la naturaleza humana” como equivalentes, y del mismo modo las empleamos también nosotros. Este tipo de conocimiento se refiere a cuestiones sociales y humanas. Sin embargo, cabe destacar también que Hume emplea “filosofía moral” en un sentido amplio para referirse a la ciencia de la naturaleza humana y, en un sentido restringido, a lo que hoy denominamos “ética”.

tural antes del desarrollo del método experimental.<sup>39</sup> La crítica reside en que, desde este modo de concebir la ética, se construyen jerarquías o ideales de virtud inalcanzables que no se condicen con lo humanamente realizable porque se establecen a partir de los dictados de la imaginación antes que desde el estudio de la naturaleza humana, la única entidad que nos permitiría determinar lo que es en efecto posible de ponerse en práctica. Entre otras cosas, esta crítica nos muestra que, a criterio de Hume, existe un modo puramente especulativo de concebir y llevar adelante la filosofía práctica, que el filósofo escocés reprueba y busca reemplazar con un enfoque experimental. Es decir, pone de manifiesto que la filosofía práctica puede abordarse tanto con un método especulativo como con uno experimental. Por lo tanto, podemos advertir que la distinción entre las ramas teórica y práctica de la filosofía que estableció Aristóteles permanece y no se cuestiona, sino que lo que está en discusión es cuál es el método más apto para estudiar la segunda.

En pocas palabras, ¿es la distinción entre filosofía especulativa y experimental más o menos adecuada que la que se hace entre empirismo y racionalismo para comprender la actividad filosófica de la Modernidad? La principal desventaja de la primera es, como hemos visto, que parece escindir la especulación de la filosofía experimental. Sin embargo, la segunda, la distinción clásica entre empirismo y racionalismo, ignora u oculta el vínculo entre el experimentalismo y el empirismo, además de que resulta difusa porque no hay un consenso en cuanto a cuáles deben ser los criterios que marcan la distinción. En todo caso, ambas resultan inadecuadas porque imponen limitaciones de distinta índole al modo en que los filósofos modernos comprendían sus propias prácticas. Más allá de las etiquetas que se apliquen a las formas de hacer filosofía, debe tenerse en cuenta que el hecho de que un tipo de filosofía se presente como experimental no implica que prescinda de la teorización o del razonamiento. Más bien que la actividad especulativa tiene lugar, pero se origina en la experimentación o la observación de fenómenos particulares en lugar de surgir de la sola contemplación o la deducción a partir de axiomas. El uso de dicotomías suele invisibilizar esta cuestión al considerar los términos del par como excluyentes o antagónicos. De ahí que puedan resultar engañosas o confusas a la hora de comprender el pensamiento de los filósofos experimentales en particular, e insatis-

<sup>39</sup> D. Hume, *The Letters of David Hume*, vol. 1, p. 16. Otros escritos donde se hace presente la crítica a este modo de entender y practicar la ética son “An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour” y “An Abstract of a Book Lately Published: Entitled, *A Treatise of Human Nature*, etc. Wherein the Chief Argument of That Book is Farther Illustrated and Explained”.

factorias para explicar de manera completa la actividad filosófica de la Modernidad en general.

### *Razón y experiencia en Hume*

Si bien es cierto que, como señalan Anstey y Vanzo,<sup>40</sup> la distinción entre filosofía especulativa y experimental, e incluso algunas críticas al modo especulativo de hacer filosofía, aparecen en las obras del periodo moderno, sobre todo entre los miembros de la Royal Society, considero que es importante no interpretar esto como un ataque o rechazo a la especulación como tal, sino al uso indebido del método especulativo que se basa en el establecimiento *a priori* de principios y axiomas y en la deducción, con lo que se confiere una función subsidiaria (en el mejor de los casos) a la observación. Por lo tanto, la distinción entre lo especulativo y lo experimental puede mantenerse siempre y cuando la comprendamos exclusivamente en clave metodológica, no extendamos su uso hacia áreas disciplinares del conocimiento o a la distinción entre facultades mentales y no la planteemos en términos de actividades filosóficas que se excluyen mutuamente.<sup>41</sup> Veremos que la crítica de Hume también tiene ese sentido.

En primer lugar, y como se sabe bien, Hume establece una distinción respecto de los objetos de investigación de la mente entre las relaciones de ideas y las relaciones entre objetos “de [los] que sólo la experiencia nos proporciona información”, esto es, las cuestiones de hecho y existencia.<sup>42</sup> Respecto de las relaciones de ideas, éstas se traducen en proposiciones producto de razonamientos abstractos, intuitiva o demostrativamente ciertos. La actividad que las origina es una pura especulación que, por sí sola, no depende de lo que existe en el universo ni tiene ninguna injerencia en la acción: su ámbito es el “mundo de las ideas” y no el de las “realidades”.<sup>43</sup> No obstante, si bien no nos impulsan a la acción, mantienen cierta conexión con ella: tanto las matemáticas como la aritmética pertenecen a ese ámbito y resultan útiles en relación con las artes mecánicas y cualquier otro tipo de artes y profesiones aunque no por sí mismas, sino a través de los fines para los que se usan porque pueden orientar nuestros juicios concernientes a esos fines.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Véanse Anstey 2005, pp. 216–220, y Anstey y Vanzo 2012, pp. 500–502.

<sup>41</sup> En Anstey 2005 el autor se ciñe con más claridad a la cuestión metodológica, pero no sucede lo mismo en los otros artículos escritos con Vanzo.

<sup>42</sup> T 2.3.3, SB 413 (p. 615), véase EHU 4.1–2 (pp. 47–48).

<sup>43</sup> T 2.3.3, SB 413 (p. 615).

<sup>44</sup> T 2.3.3, SB 413–414 (p. 615).

Respecto de las cuestiones de hecho, Hume señala que tanto el vulgo como los intelectuales suelen trazar en ellas una distinción entre la razón y la experiencia; es decir, que consideran que es posible en ese ámbito un conocimiento que resulte exclusivamente de las facultades intelectuales.<sup>45</sup> Sin embargo, sostiene que se trata de una apreciación errónea, ya que no hay nada allí que no tenga su origen último en la experiencia; es decir, no hay principios *a priori* porque el examen de la naturaleza de las cosas independientemente de la experiencia nunca puede develarnos sus posibles causas o efectos. Ahora bien, esto no invalida la propuesta de que en el ámbito de las cuestiones de hecho exista la especulación, sino que ésta tiene siempre su origen en aquello que hemos observado o experimentado antes que en el “mundo de las ideas”. Por lo tanto, a diferencia de lo que sucede en el ámbito de las relaciones de ideas, en este caso la razón se supedita a la experiencia:

Si examinamos los argumentos que, en cualquiera de las ciencias arriba mencionadas [*i.e.*, moral, política y física] se supone son meros efectos del razonar y de la reflexión, se encontrará que, finalmente, culminan en algún principio o conclusión general a la que no podemos asignar razón alguna más que por la observación y experiencia. La única diferencia entre estos argumentos y las máximas que comúnmente son consideradas como el resultado de la experiencia pura, es que los primeros no pueden establecerse sin algún proceso de pensamiento y alguna reflexión sobre lo que hemos observado, para apreciar sus [circunstancias] y averiguar sus consecuencias, mientras que, en el caso de las últimas, el acontecimiento experimentado es exacta y absolutamente igual a lo que inferimos como el resultado de una situación determinada.<sup>46</sup>

Este pasaje nos permite afirmar que la disyunción entre lo especulativo o lo experimental no sería exclusiva en el caso de las cuestiones relativas a la filosofía natural y moral por más que la especulación surja a partir de la experiencia y la observación y no sea un “mero efecto” de la sola razón. La presencia o no de la actividad especulativa se vincula con la necesidad de adoptar una actitud reflexiva cuando producimos conocimiento filosófico, es decir, sistemático, riguroso y fundamentado. Muchas veces los fenómenos que observamos no se presentan de manera uniforme, regular u homogénea, por lo que debemos analizarlos y compararlos de manera minuciosa para determinar su grado de semejanza, además de deslindar las causas de las circunstancias acci-

<sup>45</sup> EHU 5.5, n. 8 (p. 67).

<sup>46</sup> EHU 5.5, n. 8 (p. 67).

dentales, evaluar si los nuevos casos se asemejan o no a los pasados y en qué medida lo hacen; además, establecer si es posible hacer generalizaciones a partir de esas semejanzas, entre otras cosas. En resumen, es necesario emplear alguna forma de razonamiento, aunque no sea el de índole demostrativa o *a priori* que se pone en juego en las relaciones de ideas, sino de índole experimental.

### *Ciencia abstracta, filosofía abstrusa y falsa filosofía*

Ahora bien, a veces Hume emplea expresiones como “ciencia abstracta”,<sup>47</sup> “filosofía abstrusa”<sup>48</sup> o “falsa filosofía”<sup>49</sup> de manera condenatoria e incluso despectiva. ¿Son expresiones equivalentes? ¿Denotan algún tipo de rechazo por la actividad teórica? ¿Pueden interpretarse como sinónimos de la filosofía especulativa de la que hablan Anstey y Vanzo?

Para responder, debemos elucidar a qué se refiere Hume con esas expresiones. En primer lugar, la “filosofía abstrusa” o la “falsa filosofía” no puede identificarse sin más con la actividad especulativa, que Hume considera inherente a la filosofía, tal como vimos en el apartado anterior. La especulación en cuanto tal no tiene un carácter falso o abstruso, sino que, como veremos, lo tienen ciertos usos indebidos de ella. En segundo lugar, es posible deslindar la “falsa filosofía” y la “filosofía abstrusa” de la “ciencia abstracta”. Esta última es lo más cercano, en el pensamiento humeano, a lo que Anstey y Vanzo entienden por “filosofía especulativa”, ya que consiste en “partir de un principio abstracto y general y luego dividirlo en una diversidad de inferencias y conclusiones”.<sup>50</sup> Hume lo reconoce como un modo legítimo de hacer filosofía siempre y cuando se mantenga dentro de los límites de las relaciones de ideas porque, si bien “tal vez sea más perfecto en sí mismo”, no resulta adecuado para abordar “la imperfección de la naturaleza humana”, es decir, las cuestiones vinculadas con la filosofía moral. Por ello, es “una fuente común de ilusión y error, tanto en este como en otros temas” propios de las cuestiones de hecho.<sup>51</sup>

Respecto de la filosofía abstrusa, podemos encontrar dos connotaciones: una positiva, o al menos neutra, y otra negativa. La primera alude

<sup>47</sup> D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, sec. 1, párrafo 10 (p. 107). En adelante me referiré a esta obra como *EPM* seguido de la sección y el número de párrafo.

<sup>48</sup> *EHU* 1.3 (p. 21), 1.12 (p. 27), 1.17 (p. 31).

<sup>49</sup> *T* 1.3.14, SB 168 (p. 295); *T* 1.4.3, SB 222 (p. 363).

<sup>50</sup> *EPM* 1.10 (p. 107).

<sup>51</sup> *EPM* 1.10 (p. 107).



a lo que en ocasiones Hume también denomina filosofía “abstracta”, “precisa” y “profunda”, que es aquella que reviste cierto grado de complejidad y se opone a la que es de carácter fácil y obvio.<sup>52</sup> Este tipo de filosofía no necesariamente emplea el método de la “ciencia abstracta”, ya que, entre sus representantes, Hume nombra tanto a Aristóteles como a Malebranche y a Locke,<sup>53</sup> e incluso considera que, en ocasiones, su propia filosofía se torna abstrusa.<sup>54</sup> Por el contrario, señala que la filosofía abstrusa puede valerse del método experimental y remontarse desde los casos particulares hacia máximas más generales para encontrar los principios últimos a los que nuestro entendimiento puede llegar en cada ciencia.<sup>55</sup> Este tipo de filosofía puede incluso tener efectos beneficiosos en otras disciplinas vinculadas con la acción porque les infunde una precisión y exactitud que las perfecciona y las vuelve más adecuadas para los intereses de la sociedad.

Debido a lo complejo y profundo de sus razonamientos, la filosofía abstrusa es más susceptible de caer en el error,<sup>56</sup> y de ahí la connotación negativa del término. Quienes la practican no temen aceptar conclusiones contrarias al sentido común, lo que genera el peligro de perder los parámetros de la sensatez y de caer en ilusiones.<sup>57</sup> El problema surge cuando la filosofía y, sobre todo, la metafísica intenta penetrar en temas o cuestiones que exceden nuestra capacidad cognoscitiva, o bien cuando la emplea la superstición popular, que echa mano de una suerte de jerga metafísica como escudo para disimular su debilidad. Cuando esto sucede, la filosofía abstrusa se convierte en “falsa filosofía”, a la que Hume entiende como “conocimiento erróneamente planteado”, por querer buscar aquello que por siempre se escapa de nuestro alcance,<sup>58</sup> conduciéndonos en forma irremediable a la oscuridad y al error.<sup>59</sup> En lugar de resignarse y adoptar una actitud escéptica mitigada cuando algún fenómeno los desconcierta, los filósofos suelen recurrir a nociones tales como “facultades” o “cualidades ocultas” para explicar

<sup>52</sup> *EHU* 1.3 (pp. 20–21).

<sup>53</sup> *EHU* 1.4 (p. 21).

<sup>54</sup> *T* 3.1.1, SB 456 (p. 673).

<sup>55</sup> *EHU* 1.2 (p. 20), 1.15 (p. 30).

<sup>56</sup> *EHU* 1.4 (p. 21).

<sup>57</sup> *EHU* 1.4 (p. 21).

<sup>58</sup> *T* 1.4.3, SB 223 (p. 363).

<sup>59</sup> *T* 1.3.14, SB 168 (p. 295). Según la interpretación de Stephen Buckle, Hume alude a la filosofía aristotélico-escolástica, que a su vez se vincula con el catolicismo y da pie al desarrollo de actitudes fanáticas. Véase Buckle 2001, pp. 33–44.

cuestiones que caen fuera de los límites de nuestro conocimiento.<sup>60</sup> Sin embargo, lejos de considerar que debemos abandonar este tipo de filosofía y dejarlo a merced de usos religiosos espurios, Hume propone acotarla y reencauzarla hacia cuestiones aptas para la investigación. Por eso plantea que el conocimiento de los alcances y límites del entendimiento humano es útil para determinar cuáles son los dominios que pueden ser objeto de una “verdadera metafísica” y desterrar de manera definitiva los que están fuera de su alcance.<sup>61</sup>

En síntesis, hay dos cuestiones que resultan problemáticas a los ojos de Hume y que merecen el epíteto de “falsa filosofía”, aunque eso no implica el repudio de la actividad especulativa como tal. En primer lugar, resulta problemático el hecho de abordar temas u objetos de estudio inapropiados para nuestra limitada capacidad cognoscitiva tales como principios últimos o entes suprasensibles, o proponer explicaciones para los fenómenos mentales o físicos basadas en nociones sin sentido o entidades no observables como esencias, formas sustanciales, etc. Hay cuestiones que nos están vedadas y no pertenecen ni al ámbito de las relaciones de ideas ni al de las cuestiones de hecho. Es imposible para nuestra mente conocer entidades abstractas tales como Dios, la sustancia o el alma y, al pretender aprehenderlas, la metafísica hace un uso ilícito de la razón. Los razonamientos demostrativos sólo pueden aplicarse a la cantidad y al número y no a entidades como el alma o Dios, cuya existencia y cualidades pretendía conocer *a priori* una buena parte de la metafísica de la época. En este sentido, si usamos la razón demostrativa para algo que vaya más allá de las operaciones de la aritmética, los resultados serán mera sofistería e ilusión,<sup>62</sup> es decir, “falsa filosofía”.

En segundo lugar, resulta problemático abordar temas apropiados para nuestra capacidad cognoscitiva con métodos inapropiados; por ejemplo, tratar cuestiones de hecho mediante el método demostrativo, que parte de axiomas o leyes universales en lugar de comenzar por hechos particulares que se establecen mediante la observación y la experimentación. Los razonamientos acerca de las relaciones de ideas son necesariamente verdaderos, mientras que los inherentes a las cuestiones de hecho sólo alcanzan distintos grados de probabilidad. Por lo tanto, las esferas de conocimiento no sólo son diferentes, sino que en algunos puntos son incluso antagónicas, lo que imposibilita extrapolar

<sup>60</sup> T 1.4.3, SB 224 (p. 365).

<sup>61</sup> EHU 1.13 (pp. 27–28).

<sup>62</sup> EHU 12.27 (p. 190).

el método de investigación válido para las relaciones de ideas a las cuestiones de hecho. El empleo de un método u otro se fundamenta en la naturaleza del objeto que se estudia; por lo tanto, el éxito de la investigación se subordina a la identificación correcta de aquello que se investigará, lo que a su vez determina cuál es el procedimiento que debe seguirse para abordarlo. Dado que Hume identifica las cuestiones morales como cuestiones de hecho, lo que critica no es el método deductivo en sí, sino su extrapolación a ese ámbito.

Así, podemos notar que hay en Hume una crítica a quienes aspiran a obtener un conocimiento verdadero a partir de una confianza completa en la razón humana para acceder a la esencia de las cosas y a la estructura de la realidad. Este tipo de filosofía desestima toda otra fuente de conocimiento que no sea la razón —entendida como la facultad mediante la cual realizamos inferencias demostrativas— y todo método que no sea el demostrativo porque, de acuerdo con ella, ninguno puede alcanzar un conocimiento absolutamente cierto y necesario de los entes sensibles o de los suprasensibles. Hume critica esa pretensión de que la sola razón puede abarcar todo objeto de conocimiento porque considera que no podemos comprender el mundo y nuestro lugar en él sólo por medio de la razón. Ésta requiere que el conocimiento del mundo se organice de manera proposicional, pero esa modalidad no agota todo lo que es posible conocer.<sup>63</sup> Es decir, más que una crítica al método especulativo en sí, lo que reprueba es la adopción de una actitud dogmática.<sup>64</sup>

### *Una distinción inadecuada*

Por todo lo anterior podemos ver que en la filosofía de Hume aparecen elementos tanto especulativos como experimentales. Es decir, que la distinción entre lo especulativo y lo experimental no parece funcionar en términos mutuamente excluyentes en el marco de su pensamiento, sino que, por el contrario, reconoce que el razonamiento es parte constitutiva del propio método experimental. Por otra parte, esta cuestión ya estaba presente desde el inicio mismo de este nuevo modo de hacer

<sup>63</sup> Véase Gaukroger 2014, pp. 34–35.

<sup>64</sup> En este sentido, Buckle hace notar que en las secciones IV y VII de la *Investigación sobre el entendimiento humano* Hume también critica la actitud dogmática de cierto tipo de empirismo, sobre todo el aristotélico y el estoico, por considerar que era posible adquirir conocimiento cierto —y no probable— a partir de la percepción sensible y la experiencia. Véase Buckle 2001, pp. 41–42.

filosofía en el planteamiento de Bacon, quien sostenía la necesidad de conjugar la especulación con la experimentación.

En función de lo que hemos visto, la crítica al conocimiento exclusivamente racional parece tener dos aspectos: por un lado, el rechazo de la actitud dogmática de quienes piensen que el razonamiento demostrativo es la única fuente válida de conocimiento y consideran que sus posibilidades son ilimitadas, lo que lleva al uso indebido de nuestras capacidades cognoscitivas al aplicarlas a terrenos inaccesibles y temas inadecuados. Por otro lado, la crítica se vincula con la utilización de cierto lenguaje abstruso por parte de la religión para ocultar sus deficiencias y justificar sus prácticas, lo que da lugar a actitudes fanáticas. Lo que Hume encuentra condenable no es el razonamiento demostrativo en sí, sino sus usos y apropiaciones indebidos. Si se limita a su ámbito de injerencia adecuado —las relaciones de ideas—, es un método que permite obtener conocimiento con el más alto grado de certeza; es decir, no se lo rechaza sin más en pos del método experimental, sino sólo cuando se intenta emplearlo en forma indistinta para el conocimiento tanto de las relaciones de ideas como de las cuestiones de hecho.

También vimos que Hume distingue entre tipos de razonamiento en función del objeto de conocimiento: las relaciones de ideas ameritan un razonamiento demostrativo, *a priori*, mientras que, en las cuestiones de hecho, debe emplearse un razonamiento experimental que parte de la observación. Por último, la filosofía misma es vista como una actividad inherentemente especulativa que, sin embargo, debe orientarse hacia cuestiones vinculadas con la vida activa y la utilidad social.

Podemos concluir que esta serie de cuestiones relevantes y constitutivas del proyecto filosófico humeano nos permite ver que, en él, la diferencia entre razón y experiencia no se propone como una dicotomía en la que emplear una implica rechazar la otra. La distinción entre lo especulativo y lo experimental, en la medida en que funciona como un par mutuamente excluyente y no se circunscribe en forma estricta a la cuestión metodológica en los hechos, hace difícil visibilizar y comprender este tipo de matices no sólo en la filosofía de Hume, sino también en la de otros filósofos morales experimentales de su época.<sup>65</sup>

<sup>65</sup> Esto se debe a que, como indiqué (véase n. 37), dado que Anstey y Vanzo parten de una definición estricta de “experimentación” vinculada con la realización de experimentos “físicos”, tienen reparos en admitir que los experimentos psicológicos o introspectivos que llevaban a cabo figuras tales como Francis Hutcheson, George Turnbull, Thomas Reid o Dugald Stewart puedan considerarse parte de la filosofía experimental, al contrario de lo que los propios filósofos sostenían. En ese sentido,

## BIBLIOGRAFÍA

*Obras de David Hume*

- EHU* *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. T.L. Beauchamp, Oxford University Press, Oxford, 1999 [versión en castellano: J. Salas Ortueta, Alianza, Madrid, 1980].
- EPM* *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. T.L. Beauchamp, Oxford University Press, Oxford, 1998 [versión en castellano: M. Mendoza Hurtado, Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, Bernal, 2015].
- T* *A Treatise of Human Nature*, ed. D.F. Norton y M.J. Norton, Oxford University Press, Oxford, 2007 [versión en castellano: F. Duque, Orbis, Buenos Aires, 1984].
- “An Abstract of a Book Lately Published: Entitled, *A Treatise of Human Nature*, etc. Wherein the Chief Argument of That Book is Farther Illustrated and Explained”, en *A Treatise of Human Nature*, ed. D.F. Norton y M.J. Norton, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 409–417.
- “An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour”, en E. Campbell Mosser, “David Hume’s ‘An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour’”, *Modern Philology*, vol. 45, no. 1, 1947, pp. 54–60.
- “Of Essay-Writing”, en *Essays Moral, Political, Literary*, ed. E.F. Miller, Liberty Fund, Indianápolis, 1987, pp. 533–537 [versión en castellano: C.M. Ramírez, Trotta/Liberty Fund, Madrid, 2011, pp. 459–462].
- The Letters of David Hume*, 2 vols., ed. J.Y.T. Greig, Clarendon Press, Oxford, 1932.

*Bibliografía secundaria*

- Anstey, P.R., 2005, “Experimental versus Speculative Natural Philosophy”, en P.R. Anstey y J.A. Schuster (comps.), *The Science of Nature in the Seventeenth Century. Patterns of Change in Early Modern Natural Philosophy*, Springer, Dordrecht, pp. 215–242.
- Anstey, P.R., J.M. Gómez, A. Vanzo y K. Walsh, 2010, “Experimental Philosophy and the Origins of Empiricism”, *Early Modern Experimental Philosophy Blog*, disponible en <<https://blogs.otago.ac.nz/emxphi/2010/08/experimental-philosophy-and-the-origins-of-empiricism/>> [consultado el 19/05/2017].

creo que pensar la filosofía moderna a partir de la distinción entre lo especulativo y lo experimental no ayuda a comprender por qué estos y otros pensadores consideraron razonable aplicar ciertos métodos que por lo común se vinculaban con el ámbito natural, al estudio del hombre y la sociedad.

Una versión preliminar más breve de este trabajo se presentó con el título “Razón y experiencia en la filosofía de Hume. Una crítica a su interpretación desde la distinción filosofía especulativa/experimental” como ponencia en las XI Jornadas de Investigación en Filosofía para profesores, graduados y alumnos organizadas por el Departamento de Filosofía, de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, de la Universidad Nacional de La Plata, en agosto de 2017.

- Anstey, P.R. y A. Vanzo, 2012, "The Origins of Early Modern Experimental Philosophy", *Intellectual History Review*, vol. 22, no. 4, pp. 499–518.
- Anstey, P.R. y A. Vanzo, 2016, "Early Modern Experimental Philosophy", en J. Sytsma y W. Buckwalter (comps.), *A Companion to Experimental Philosophy*, Wiley-Blackwell, Malden, pp. 87–102.
- Aristóteles, 2007, *Ética nicomaquea*, trad. E. Sinnott, Colihue, Buenos Aires.
- Bacon, F., 1986, *La gran restauración*, trad. M.Á. Granada, Alianza, Madrid.
- Buckle, S., 2001, *Hume's Enlightenment Tract. The Unity and Purpose of An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford University Press, Nueva York/Londres.
- Calvo de Saavedra, Á., 2012, *El carácter de la 'verdadera filosofía' en David Hume*, Pontificia Universidad Javieriana, Bogotá.
- Cassirer, E., 1953, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, trad. W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México.
- Copleston, F., 1984, *Historia de la filosofía*, vol. IV, *De Descartes a Leibniz*, trad. J.C. García-Borrón, Ariel, Barcelona.
- Dear, P., 1995, *Discipline and Experience. The Mathematical Way in the Scientific Revolution*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Dobre, M. y T. Nyden, 2013, "Introduction", en M. Dobre y T. Nyden (comps.), *Cartesian Empiricisms*, Springer, Dordrecht, pp. 1–21.
- Feingold, M., 2016, "'Experimental Philosophy': Invention and Rebirth of a Seventeenth-Century Concept", *Early Science and Medicine*, vol. 21, no. 1, pp. 1–28.
- Gaukroger, S., 2006, *The Emergence of a Scientific Culture. Science and the Shaping of Modernity 1210–1685*, Clarendon Press, Oxford.
- , 2010, *The Collapse of Mechanicism and the Rise of Sensibility. Science and the Shaping of Modernity 1680–1760*, Clarendon Press, Oxford.
- , 2014, "Empiricism as a Development of Experimental Natural Philosophy", en Z. Biener y E. Schliesser (comps.), *Newton and Empiricism*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 15–38.
- Haakonssen, K., 2004, "The Idea of Early Modern Philosophy", en J.B. Schneewind (comp.), *Teaching New Histories of Philosophy*, University Center for Human Values, Nueva Jersey, pp. 99–121.
- , 2006, "The History of Eighteenth-Century Philosophy: History or Philosophy?", en K. Haakonssen (comp.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, Nueva York, pp. 1–25.
- Jolley, N., 1990, *The Light of the Soul. Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Clarendon Press, Oxford.
- Kusukawa, S., 1996, "Bacon's Classification of Knowledge", en M. Peltonen (comp.), *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 47–74.
- Letwin, Sh.R., 1975, "Hume: Inventor of a New Task for Philosophy", *Political Theory*, vol. 3, no. 2, pp. 134–158.
- Loeb, L.E., 1981, *From Descartes to Hume. Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca.

- Manzo, S.A., 2001, “Experimentación, instrumentos científicos y cuantificación en el método de Francis Bacon”, *Manuscrito*, vol. 24, no. 1, pp. 49–84.
- Norton, D.F., 1981, “The Myth of ‘British Empiricism’”, *History of European Ideas*, vol. 1, no. 4, pp. 331–344.
- Pérez-Ramos, A., 1988, *Francis Bacon’s Idea of Science and the Maker’s Knowledge Tradition*, Oxford University Press, Oxford.
- Priest, S., 2007, *The British Empiricists*, Routledge, Nueva York.
- Russell, B., 1971, *Historia de la filosofía occidental*, tomo II, *La filosofía moderna*, trad. J. Gómez de la Serna y A. Dorta, Espasa-Calpe, Madrid.
- Schmidt, C.M., 2003, *David Hume. Reason in History*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.
- Shapin, S., 1991, “‘A Scholar and a Gentleman’: The Problematic Identity of the Scientific Practitioner in Early Modern England”, *History of Science*, vol. 29, pp. 279–327.
- Suñol, V., 2013, “La discusión aristotélica sobre los modos de vida. El contraste entre el *bíos theoretikós* en *Ética a Nicómaco* X 7–8 y el *bíos praktikós* en *Política* VII 3”, *Tópicos*, no. 45, pp. 9–47.
- Van Fraassen, B.C., 2002, *The Empirical Stance*, Yale University Press, New Haven.
- Vanzo, A., 2013, “Kant on Empiricism and Rationalism”, *History of Philosophy Quarterly*, vol. 30, no. 1, pp. 53–74.
- , 2014, “From Empirics to Empiricists”, *Intellectual History Review*, vol. 24, no. 4, pp. 517–538.

*Recibido el 30 de agosto de 2017; revisado el 27 de abril de 2018; aceptado el 14 de junio de 2018.*