

ARTÍCULOS

La especie inventiva: Similitudes y diferencias entre humanos y animales en la filosofía de Hume

SOFÍA CALVENTE

Universidad Nacional de La Plata

— | 125

Resumen: Muy poco se ha escrito sobre la discusión de Hume en torno a los animales, a pesar del corte antirracionalista y naturalista de su proyecto filosófico. El filósofo reflexiona sobre los animales a partir de la comparación con los hombres, como un modo de legitimar sus conclusiones acerca de la naturaleza humana, atribuyéndoles a ambos casi los mismos principios y operaciones: esto hace difícil esclarecer en qué consiste la especificidad de lo humano. Nos proponemos abordar la cuestión revisando las características que Hume atribuye a hombres y animales por igual, para luego determinar qué es lo privativo del hombre. En este sentido, resultan fundamentales el razonamiento abstracto, la capacidad inventiva, la sociabilidad y, en el ámbito moral, el sentimiento de humanidad.

Palabras clave: naturaleza humana, naturaleza animal, invención, razón, moral.

The Inventive Species: Similarities and Differences between Humans and Animals in Hume's Philosophy

Abstract: Despite its importance for his anti-rationalist and naturalizing philosophical project, very little has been written on Hume's discussion of animals. Hume reflects on animals by comparison with humans, as a way of enlarging the grounds of his conclusions about human nature. Thus, he concedes almost the same principles and operations to both of them, which renders the clarification of human peculiarities difficult to distinguish. This work will intend to address this question by looking over the features that Hume concedes to both animals and men, and then turning to what is specific to human beings. In that sense, abstract reasoning, inventive skill, sociability, and, in the moral field, the sentiment of humanity, are fundamental features.

Key-words: human nature, animal nature, invention, reason, morals.

1. Introducción

126 |

Desde finales del siglo XX el interés filosófico por estudiar a los animales y su vinculación con los seres humanos ha crecido enormemente, tanto respecto de cuestiones biológicas como cognitivas y morales, fortaleciendo el campo de la “ética animal”, como han dado en llamarse dichos estudios (véase Beauchamp 2011: 3-6). Si bien este ámbito de investigación ha crecido exponencialmente en los últimos treinta y cinco años, pueden encontrarse antecedentes del tema en filósofos de la antigüedad, el medioevo y la modernidad.

Dentro del período moderno, una de las reflexiones más influyentes, junto con las de Descartes y Kant, fue la de David Hume. Lo interesante de su abordaje del tema es que reflexiona sobre los animales a partir de la comparación con los hombres, como un modo de legitimar sus conclusiones acerca de la naturaleza humana. Pero por otra parte, como resultado de esta confrontación, les atribuye casi todos los principios y operaciones propios de la naturaleza humana, lo que hace difícil esclarecer en qué consiste la especificidad de lo humano. Nuestro objetivo apuntará a abordar esta cuestión, para lo cual, en primer lugar, revisaremos cuáles son las características que Hume atribuye a hombres y animales por igual; y con qué herramientas establece esas similitudes. Luego, nos abocaremos a determinar qué es lo que resulta privativo del hombre y hasta qué punto, tanto en el ámbito epistemológico como en el moral. Veremos que, en este sentido, desempeñan un papel central el razonamiento abstracto, la capacidad inventiva, la sociabilidad y el sentimiento de humanidad.

Llamativamente, muy poco se ha escrito hasta el momento sobre la discusión de Hume en torno a los animales, a pesar del corte antirracionalista y naturalista de su proyecto filosófico (véase Millican 2002a: 441).¹ Esperamos que este trabajo sea un aporte a un área en creciente desarrollo, pero que aún está pendiente de estudio exhaustivo dentro de la historia de la filosofía en general y del pensamiento de Hume en particular.

2. Los usos de una comparación

En dos de sus obras más importantes, el *Tratado de la naturaleza humana* (1739-40) y la *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748), Hume se ocupa de analizar la naturaleza animal como corolario de sus desarrollos acerca del entendimiento y de las pasiones. Generalmente, en pocos párrafos, suele concluir que los mismos principios que actúan en el hombre, lo hacen también en los animales.

Podemos interpretar la atribución de características comunes a todos los seres sensibles como un rasgo de su pensamiento escéptico. Esta postura encuentra antecedentes ya en Rorarius, Pierre Bayle y Michel de Montaigne.² En consonancia con estos pensadores, Hume busca acentuar las continuidades fundamentales entre hombres y animales. De esta manera, implícitamente está señalando que el hombre, antes que ser una criatura hecha a imagen y semejanza de Dios, ubicada por encima de los animales en la jerarquía natural, está sujeto a las mismas leyes que el resto de los seres que habitan la Tierra. Por otro lado, al situarnos claramente dentro del reino animal, pone en evidencia las limitaciones de la razón humana para alcanzar la verdad, ya que no la considera como una suerte de luz natural que recibimos por medio de un don divino sino como una facultad que opera en consonancia con las leyes causales del mundo natural (véase Millican 2002b: 30-31). Eso implica que todo conocimiento que podamos alcanzar es limitado, fálible y provisorio (véase Hume, *EHU* 1.12-13).

También podemos asociar la actitud de Hume con su naturalismo (véase Smith 1941). En primer lugar, al ofrecer una explicación determinista del comportamiento humano sin apelar a Dios o a entidades sobrenaturales, Hume considera que el hombre está atado, como acabamos de señalar, a las leyes que rigen el mundo al igual que el resto de los seres que lo habitan. En segundo lugar, en tanto el hombre es animal, está sujeto a las mismas creencias naturales que ellos. Estas creencias son universales, inevitables e irresistibles y son solo dos: que los objetos

¹La situación no ha cambiado demasiado en estos últimos trece años.

²Véanse Driver 2011 y Pitson 2002: 101-122.

tienen una existencia continua e independiente y que en el mundo así constituido, los cuerpos actúan causalmente unos sobre otros. Por ser creencias últimas, operan a la manera de pasiones instintivas que preceden a todo conocimiento.

Finalmente, podemos agregar que obedece a un propósito metodológico: conferirle mayor sustento empírico a su teoría general sobre la naturaleza humana. El filósofo sostiene que cualquier teoría que busque explicar las operaciones del entendimiento o el origen y conexión de las pasiones en el hombre adquiere una fuerza adicional si se constata que dicha teoría es necesaria para explicar el mismo fenómeno en los animales (véase Hume, *EHU* 9.1).

Como el conocimiento de la naturaleza humana y de la animal es de tipo observacional, busca establecer por medio de la analogía que los principios que producen las pasiones, la asociación de percepciones y la simpatía³ son los mismos en ambos; que sus causas son las mismas y, como corolario, que el modo en que operan esas causas es también el mismo (véase Hume, *T* 2.1.12, SB 325). Hume recurre a este conocimiento analógico para argumentar acerca de las más variadas cuestiones: tanto para probar el origen de la idea de conexión necesaria⁴ como el origen de la benevolencia (véase Hume, *EPM* App. 2.8), para determinar el alcance de las leyes naturales sobre nuestro potencial y conducta (véase Hume, *ESY* “Of Suicide”, 582) e incluso, para demostrar el carácter mortal del alma (véase Hume, *ESY* “Of The Immortality of the Soul”, 597).

128 |

En líneas generales, el método analógico reviste dos modalidades. La primera consiste en proponer que si encontramos que una operación tiene lugar de determinada manera en las especies inferiores, o que es lícito conferirles cierto atributo, no podemos negar que ocurre lo mismo en las superiores.⁵ La segunda plantea que, dadas las semejanzas observadas entre ambas especies en los órdenes anatómico y fisiológico, es posible transpolar este método de investigación, que es usado para los razonamientos acerca del cuerpo, a la anatomía de la mente.⁶

Cuantas más similitudes podamos establecer, mayor fuerza tendrán las conclusiones que hayamos extraído para explicar los principios y operaciones de la

³ Respetamos aquí la traducción del término inglés *sympathy* por “simpatía”, porque es la que suele usarse en las traducciones de Hume al castellano, pero es necesario aclarar que se refiere a la capacidad de compartir los sentimientos de los demás y no a la cualidad de resultar agradable ante los otros.

⁴ Véanse *EHU* 9. 5 y *T* 1.3.16, SB 178. Analizaremos estos pasajes en el siguiente apartado.

⁵ Ejemplos de este tipo de argumento por analogía pueden verse en *EPM*, App. 2. 8 y en *ESY* “Of Suicide”, 582.

⁶ Véanse *T* 2.1.12, SB 325 y *T* 2.2.6, SB 368.

mente humana.⁷ Es claro, entonces, que el interés de Hume por estudiar a los animales no constituye un fin en sí mismo sino que está en función de conferirle mayor legitimidad a la ciencia del hombre, cuya refundación constituye el objetivo principal de su reflexión filosófica, al menos en el *Tratado* (véase Hume, *T* Intro, SB xix).

3. El animal humano

Veamos ahora con cierto detenimiento cuáles son los atributos que Hume considera compartidos por hombres y animales, tanto en el ámbito epistemológico como en el de las pasiones. En primer lugar, señala en el *Tratado* que en los animales operan los principios de asociación (causalidad, semejanza y contigüidad):

...existe evidentemente la misma *relación* de ideas en las mentes animales y en las humanas, y (...) está derivada de las mismas causas (...). Los efectos de la semejanza no son tan notables, pero como esa relación es un elemento importante de la causalidad, de la que todos los animales muestran tan evidente juicio, podemos sacar en conclusión que las tres relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad actúan de igual modo sobre animales que sobre seres humanos. (Hume, *T* 2.1.12, SB 327 [508])⁸

I 129

La atribución de los tres principios de asociación a los animales resulta un tanto desconcertante si tenemos en cuenta que unas secciones antes (véase Hume, *T* 1.4.4, SB 225) Hume afirma que, sin esos principios, la naturaleza humana se destruiría por completo, lo que indica que es condición de posibilidad para que ella exista. En el siguiente apartado veremos con más profundidad que hay ciertos usos de estos principios que son privativos de los seres humanos.

En segundo lugar, Hume atribuye a los animales pasiones tanto directas como indirectas. Respecto de las pasiones indirectas, Hume sostiene que en casi todas las especies animales hay marcas evidentes de orgullo y humildad. Cada animal que tiene un trato familiar con el hombre muestra orgullo al obtener su

⁷ El uso de la analogía para el conocimiento de la naturaleza animal no está exento de dificultades y objeciones. El meollo del problema consiste en justificar por qué algunos rasgos y no otros resultan fundamento legítimo a los ojos de Hume para establecer el paralelismo. Sin embargo, por razones de espacio, no desarrollaremos este problema aquí.

⁸ Para el pasaje citado seguimos la traducción de F. Duque. La cursiva es del autor. De ahora en más, mencionaremos la paginación de la traducción entre corchetes.

aprobación, más aún si esta proviene de las personas que conoce y ama (véase Hume, *T* 2.1.12, SB 326). El amor y el odio son comunes a toda la creación sensible, ya que sus causas son tan simples que es plausible suponer que operan de la misma manera en los animales. Sin embargo, el amor no es causado en ellos a partir de relaciones como en el caso de los hombres, porque su pensamiento no es tan activo como para rastrear relaciones. Por ese motivo, las causas de las pasiones en los animales residen solo en el cuerpo y no en la mente o en los objetos externos, aunque eso les permite juzgar acerca de los objetos en función del bien o del mal de índole sensible. Las mismas cualidades físicas que causan orgullo en el hombre lo hacen en los animales: la belleza, la fuerza, la rapidez o algún otro atributo útil o agradable (véase Hume, *T* 2.1.12, SB 326). En cuanto a las pasiones directas, brevemente señala que nada es más evidente que el hecho de que son de la misma naturaleza y suscitadas por las mismas causas que en el hombre (véase Hume, *T* 2.3.9, SB 448).

Los principios de las pasiones les permiten a los animales vincular motivos y acciones, medios y fines. Tanto en los hombres como en los animales, el saber orientarnos adecuadamente en las circunstancias particulares en las que estamos inmersos es una cuestión vital, que hace a nuestra supervivencia; por ende, el peso de lo práctico es determinante tanto para la naturaleza humana como para la animal.

130 | Por último, Hume atribuye a los animales la simpatía, considerando que produce las mismas consecuencias y suscita las mismas emociones que en nuestra especie. Define este principio operatorio como la propensión a comunicarnos recíprocamente nuestros estados de ánimo y sentimientos, por más que difieran entre sí o sean opuestos.⁹ Esto implica que los animales tienen percepción del placer y el dolor en otros animales.

Además de contar con estos atributos y como consecuencia de ellos, Hume considera que los animales son capaces de realizar inferencias causales, debido a que este tipo de inferencias no es de carácter deductivo, sino que se extrae por medio de la experiencia reiterada de casos semejantes de conjunciones entre objetos. Por medio del principio de la experiencia, tanto hombres como animales se familiarizan con las propiedades más comunes de los objetos externos, lo que gradualmente produce la acumulación de un conocimiento sobre ellos y sobre los efectos que resultan de su interacción. Por ejemplo, que el fuego quema, que el agua sacia la sed, etc. La observación prolongada de estos fenómenos nos lleva a evitar lo que nos lastima y a buscar lo que nos da placer.

A partir de la experiencia, el animal, al igual que el hombre, puede inferir que un hecho sucederá más allá de lo que percibe inmediatamente con sus

⁹ Sobre la simpatía, véanse *T* 2.1.9, 2.2.5; 2.2.9 y 3.3.2. Sobre la simpatía en los animales, véase *T* 2.2.12.

sentidos, esperando del objeto presente las mismas consecuencias que siempre ha encontrado en la observación de objetos similares. Esta expectativa se origina en la costumbre o el hábito que la experiencia acumulada genera. El hábito es uno de los principios de la naturaleza y deriva toda su fuerza de ese origen, es decir que no es privativo del hombre. No es un principio de la naturaleza humana, sino de la naturaleza en general (véase Hume, *T* 1.3.16, SB 179).

A su vez, ante la aparición de un objeto, la costumbre lleva a la imaginación a concebir que su acompañante habitual se presentará, es decir que genera una creencia.¹⁰ Por ese motivo, Hume sostiene que la experiencia es un principio que orienta las inferencias y el comportamiento de los animales, por medio del cual pueden generar hábitos y formar a partir de ellos creencias. No encuentra otra explicación más plausible que permita dar cuenta de las inferencias causales:

Por lo tanto, los animales no se guían en estas inferencias por el razonamiento; tampoco los niños, como tampoco la mayor parte de la humanidad en sus acciones y conclusiones normales (...). Por otra parte, no puede confiarse una operación de tan enorme trascendencia en la vida, al procedimiento incierto del razonamiento y de la argumentación. Si esto resultara dudoso en el caso de los hombres, no parece admitir ninguna duda en el de las bestias y habiéndose en un caso establecido esta conclusión firmemente, tenemos una fuerte presunción, a partir de las leyes de la analogía, que ha de admitirse universalmente sin excepción ni reserva. (Hume, *EHU* 9.5 [130])¹¹

I 131

La capacidad de hacer inferencias causales tiene una enorme trascendencia porque de ella depende nada menos que nuestra supervivencia. Por lo tanto, no podemos confiar en nuestras endebles facultades racionales para manejarnos adecuadamente en el entorno. En esta explicación encontramos dos de los elementos que hemos señalado al comienzo de este trabajo: por un lado, rasgos de escepticismo, en tanto Hume está relativizando la capacidad de la razón para resolver cuestiones de vital importancia, y por otra parte, rasgos de naturalismo, ya que la alternativa propuesta es de esta índole: la creencia en la conexión causal es de tipo natural y actúa a la manera de un instinto.¹² Más aún, considera que la capacidad misma de aprender de la experiencia y de formar hábitos es en sí un instinto, tanto en los animales como en el hombre:

—

¹⁰ Véanse *EHU* 9 y *T* 1.3.16. Recordamos que para Hume la creencia es una idea que sentimos con una intensidad particular (véase *T* 1.3.5, SB 86).

¹¹ Para el pasaje citado seguimos, con algunas enmiendas de nuestra parte, la traducción J. Salas Ortueta. De ahora en más, mencionaremos la paginación de la traducción entre corchetes.

¹² Una vinculación semejante entre escepticismo y naturalismo se encuentra en *T* 1.4.1, SB 183-184.

...el mismo razonamiento experimental, que poseemos en común con las bestias y del cual depende toda la conducción de nuestra vida, no es sino una especie de instinto o fuerza mecánica que actúa en nosotros sin que la conozcamos, y que en sus operaciones principales no es dirigido por ninguna relación o comparación de ideas, como lo son los objetos propios de nuestras facultades intelectuales. Aunque se trate de un instinto diferente, de todas formas, es un instinto lo que enseña al hombre a evitar el fuego, tanto como lo es el que enseña a un pájaro con tanta precisión el arte de incubar y toda la estructura y orden de su nido. (Hume, *EHU* 9.6 [132])

Esta apuesta fuerte al acercamiento entre hombres y animales tiene que ver con la convicción de que el instinto natural es el que nos lleva a creer y actuar a pesar de que no podamos alcanzar un conocimiento cierto e indudable sobre el mundo en el que nos movemos.

4. Continuidades y rupturas

132 | **A** la hora de plantear cuáles son las diferencias entre el hombre y el resto de los animales, toda vez que Hume aborda el asunto, señala que son de grado y no cualitativas. Además, esas diferencias no se plantean de forma unívoca: en algunos casos pueden implicar que los animales sean superiores a los seres humanos en algunos aspectos, o que existan diferencias entre un hombre y otro. Como hemos visto, su interés está en mostrar que no hay una escisión entre la naturaleza humana y la animal, sino que la primera es un caso especial de la segunda.¹³ Sin embargo, a la hora de revisar puntualmente esas diferencias, la mayoría de los especialistas coinciden en señalar que no en todos los casos resultan de grado, sino que hay ciertas cualidades presentes en los hombres que no tienen correlato alguno en los animales.¹⁴

En primer lugar, podemos notar diferencias de grado cuando Hume menciona que los animales tienen imaginación, aunque pequeña y casi inactiva, lo que la hace poco susceptible de percibir dolores y placeres (véase Hume, *T* 2.2.12, SB 397). Como hemos visto, sostiene que su pensamiento no es tan activo como para rastrear relaciones, aunque eso es suficiente para que puedan construir relaciones afectivas a partir de la semejanza o la familiaridad, y desarrollar la simpatía (véase Hume, *T* 2.2.12, SB 398). Ahora bien, naturalmente la simpatía es parcial o li-

¹³ Véanse Baier 1985: 147 y Driver 2011: 149.

¹⁴ La única excepción notable a esta opinión generalizada es la de Baier 1985: 148, quien sostiene que todas las diferencias entre animales y humanos son únicamente de grado.

mitada, es decir que alcanza a quienes tienen lazos de sangre o cercanía afectiva entre sí en el momento presente, ya que se basa en los principios de semejanza y contigüidad. Sin embargo el hombre es capaz de ampliarla, lo que le permite tener una sensación vivaz de todas las circunstancias de la otra persona, tanto pasadas como presentes y futuras, posibles, probables o ciertas. Esto se debe a que la vivacidad de la impresión de sensación que nos genera la pasión que siente el otro no queda circunscripta al objeto actual, sino que difunde su influencia a todas las ideas relacionadas (véase Hume, *T* 2.2.9, SB 385–389).

Hume también atribuye a los animales entendimiento, aunque lo califica de imperfecto en relación con el humano.¹⁵ La perfección de nuestro intelecto respecto del animal reside en varios aspectos. En primer lugar, en que podemos rastrear causas y efectos en un rango considerable de tiempo y complejidad. La mente humana no está confinada dentro de límites espaciales ni temporales, mientras que los animales no pueden ir más allá de su entorno espacio temporal inmediato. El hombre puede

llevar su investigación a las regiones más distantes del globo y más allá, hacia los planetas y los cuerpos celestes; mirar hacia atrás para considerar los orígenes, al menos de la historia de la raza humana; echar un vistazo hacia adelante para ver la influencia de sus acciones sobre la posteridad y los juicios que se formarán sobre su carácter dentro de mil años... (Hume, *ESY*, “Of the Dignity or Meanness of Human Nature”, 82.)¹⁶

I 133

En segundo lugar, la superioridad respecto de los animales en el ámbito racional se manifiesta en nuestra capacidad para realizar razonamientos demostrativos o abstractos, que consisten fundamentalmente en la relación o comparación de ideas. En este sentido, la capacidad de hacer razonamientos demostrativos se vincula con el primer rasgo que acabamos de mencionar, ya que surge de la posibilidad de desligarnos del contexto inmediato en el que estamos situados. La mayoría de los autores considera que la diferencia cualitativa entre hombres y animales en el ámbito epistemológico reside en el razonamiento demostrativo, sin embargo, coincidimos con Beauchamp (véase 1999a: 327) en señalar que no solo esta capacidad, sino también la de proyectar el pensamiento más allá de nuestras circunstancias particulares, son privativas de los seres humanos, ya que están estrechamente relacionadas y Hume, consecuentemente, no le atribuye ninguna de ellas a los animales.

Como hemos mencionado anteriormente, el tipo de razonamiento que es compartido por hombres y animales es el causal. En este ámbito, Hume marca una diferencia de grado entre ambos. Si bien los animales pueden tener creencias

¹⁵ Véanse *T* 2.1.12, SB 326; 3.1.1, SB 468, *EHU* 9.5 y *ESY*, “Of the Immortality of the Soul”, 592.

¹⁶ La traducción es nuestra.

acerca de hechos generales, como que el fuego quema o que el agua sacia la sed, y desarrollar expectativas al respecto —tal como hemos señalado en el apartado anterior— no les es posible usar ese conocimiento general de carácter empírico independientemente del contexto en el que están ubicados,¹⁷ mientras que el hombre puede extraer principios generales a partir de una serie de casos particulares semejantes de los que haya tenido experiencia (véase Hume, *ESY*, “Of the Dignity or Meanness of Human Nature”, 82).

Ahora bien, el mismo Hume se pregunta por qué el hombre es superior en el razonamiento causal, cuando en ambos la experiencia es un criterio que guía el pensamiento y la acción, los animales pueden realizar inferencias causales a partir de ella, y la costumbre los induce a formar creencias del mismo modo (véase Hume, *EHU* 9.5, n. 20). Esta disparidad puede explicarse desde un punto de vista naturalista, si consideramos que la capacidad racional del hombre está en relación directa con las necesidades que debe satisfacer para sobrevivir, que son variadas e numerosas. En ese sentido, es proporcional a la del resto de los animales (véase Hume, *ESY* “Of the Immortality of the Soul”, 593).

134 | Por otra parte, debemos recordar también que para Hume el entendimiento humano es limitado e imperfecto, dado que es susceptible de error incluso en aquello en lo que es “superior” al de los animales, tanto en los razonamientos deductivos,¹⁸ como en la posibilidad de rastrear relaciones causales o en la formulación de generalizaciones.¹⁹ Sin embargo, reconoce que los hombres tenemos la capacidad de corregir nuestros errores y sacar provecho de ellos (véase Hume, *ESY*, “Of the Dignity or Meanness of Human Nature”, 82).

Como hemos señalado al comienzo de este apartado, el filósofo establece una diferencia no solo entre la capacidad racional en hombres y animales, sino entre un hombre y otro. Esto se debe a que existen otros factores que influyen en la superioridad del razonamiento, además de la experiencia y el hábito, como la capacidad de observación, la memoria, la atención y el contacto con el testimonio de otros, que pueden estar más desarrollados en una persona que en otra. Hume sostiene:

Después de que hubiéramos adquirido confianza en el testimonio humano, los libros y la conversación aumentan mucho más la esfera de la experiencia y del pensamiento de un hombre que las del otro. (Hume, *EHU* 9.5, n. 20 [132]).²⁰

¹⁷ En palabras de Ise 2008, los animales poseen una razón “situada”, mientras que los hombres, además, pueden desarrollar un conocimiento general independiente de sus necesidades inmediatas. Véase Ranki 2011.

¹⁸ Véanse *T* 1.4.1 y 1.4.7; *EHU* 12.18-20.

¹⁹ Véanse *EHU* 9.5 n. 20 y *T* 1.3.13, SB 144.

²⁰ Véase *ESY* “Of the Study of History”, 566-567.

Ahora bien, esta posibilidad de ampliar la experiencia y el pensamiento mediante fuentes tales como la lectura y la comunicación, no solo plantea una diferencia entre distintas personas, sino también abre una brecha en relación con los animales, los que no pueden acceder al mundo del lenguaje. Aunque la capacidad lingüística no es una línea de demarcación entre la naturaleza humana y la animal en la que Hume haya puesto su atención (véase Beauchamp 1999b: 33), considera la conversación como un tipo de convención social y claramente establece que los animales no tienen la capacidad para establecer vínculos de esta clase —como veremos más adelante— lo que indirectamente indica por qué no pueden acceder al mundo lingüístico (véase Hume, *T* 3.2.2, SB 490).

Esta observación nos pone sobre aviso de otro rasgo que nos diferencia de los animales. El hecho de que la experiencia y el pensamiento humanos puedan incorporar elementos intersubjetivos a partir de la interacción social es lo que explica que los hombres puedan tener creencias de origen no estrictamente empírico, que se conforman a partir de la aceptación del testimonio directo o indirecto de los demás, de la educación o la elocuencia, por mencionar algunas de las fuentes a las que alude el propio Hume.²¹ Este es un rasgo distintivo del ser humano que no ha sido suficientemente enfatizado hasta el momento en la literatura secundaria. Más aún, generalmente tiende a ser pasado por alto en pos de destacar que Hume se interesa por situar a la naturaleza humana en un continuo dentro del reino animal. En ese sentido, Millican (2002b: 31) sostiene que “prácticamente todas nuestras creencias se basan en última instancia en el irresistible instinto animal”, que no opera a partir de conceptos intelectuales sino de impresiones e ideas que provienen de nuestros órganos físicos.²² Sin embargo, Hume enumera múltiples causas para las creencias humanas y considera que la mayoría tiene un origen no empírico, a pesar de que considere que las más adecuadas sean las provenientes de la razón y de la experiencia (véase Hume, *T* 1.3.9, SB 117). Por otra parte, no sólo las creencias humanas tienen diversos orígenes, sino también, como Boyle señala (2003:17), pueden perfeccionarse a través de la ampliación de la experiencia por medio de fuentes de índole social. Es decir que el razonamiento experimental, en el caso del hombre, puede ser mejorado indefinidamente, mientras que el de los animales no puede avanzar más allá de ciertos límites.

En el apartado anterior hemos hecho notar que hay una suerte de instinto o poder mecánico vinculado al razonamiento causal, que opera tanto en los animales como en los hombres, aunque el mismo Hume aclara que es diferente en cada caso (véase Hume, *T* 1.3.16, SB 179). El instinto animal está más atado al entorno y su alcance se limita al conocimiento de varias cuestiones de hecho

²¹ Véase *T* 1.3.9, SB 117 y Hume *LDH* 349.

²² La traducción es nuestra.

particulares necesarias para la supervivencia y la reproducción. En este sentido, podemos caracterizarlo como “específico”, mientras que el del hombre es un instinto cognitivo general, que consiste en la habilidad de relacionar percepciones de varias maneras (véase Boyle 2003). La diferencia puede notarse no solo en el modo en que ese instinto opera —invariablemente situado en el caso de los animales y potencialmente desligado del tiempo y espacio en el caso de los seres humanos, como hemos visto— sino también desde el punto de vista de los efectos: el instinto humano puede producir una diversidad de frutos, mientras que el animal produce siempre y exactamente los mismos:

En toda época y en todo país, todas las aves de una misma especie construyen sus nidos de la misma manera. En esto vemos la fuerza del instinto. Los hombres, en tiempos y lugares diferentes, construyen sus casas de modo diferente. En esto percibimos la influencia de la razón y la costumbre. (Hume, *EPM* 3.44 [82]).²³

Evidentemente, aquí “razón” y “costumbre” significan algo específico del ser humano, ya que a pesar de que Hume le atribuye tanto razón —experimental— como la posibilidad de formar hábitos a los animales, ambas operan de manera diferente y producen efectos distintos en cada caso. Como acabamos de observar, Hume da cuenta de esta diferencia señalando que las aptitudes naturales de cada especie están en función de las necesidades que deben afrontar. En las restantes criaturas existe una relación ajustada entre necesidades y recursos, pero en caso del hombre, la naturaleza lo ha provisto de una capacidad general que debe desarrollar por medio de la práctica. En comparación con los demás seres vivos, que cuentan con elementos específicos para hacer frente a sus necesidades, tales como un pelaje adecuado al clima o características físicas que les permiten obtener su alimento, el hombre debe poner en juego su arte e inteligencia para lograr sobrevivir.²⁴

136 |

Hume define esta capacidad general como “artificio” o “invención”:

La humanidad es una especie inventiva; y cuando una invención es obvia y absolutamente necesaria puede decirse con propiedad que es natural, igual que lo es cualquier cosa procedente directamente de principios originarios, sin intervención de pensamiento o reflexión. (Hume, *T* 3.2.1, SB 484 [708]).

Podemos entender el artificio como la capacidad para crear sustitutos que satisfagan necesidades naturales. Es posible pensar el artificio como “natural”

—

²³ Para el pasaje citado seguimos la traducción de C. Mellizo. De ahora en más, mencionaremos la paginación de la traducción entre corchetes.

²⁴ Véanse *T* 3.2.2, SB 484-485 y *ESY*, “The Stoic”, 146-147.

porque Hume entiende a lo natural no solo como lo que procede inmediatamente de principios originarios, sino como aquello que es propio o inseparable de una especie.²⁵ Lo artificial es aquello en lo que media la reflexión, el diseño y la intención, que en el caso de los seres humanos parte de principios tan necesarios como el calor y el frío, o lo seco y lo húmedo. En este sentido, dado que los hombres son naturalmente inventivos, incluso el artificio puede considerarse como un producto natural.

Esta capacidad general lleva a los hombres a suplir sus falencias de adaptación al medio a través de la sociabilidad (véase Hume *T* 2.2.5, SB 363–365). Si bien es cierto que muchos animales son gregarios, el principio que los congrega es puramente instintivo, lo que los hace incapaces de desarrollar algún tipo de organización social, mientras que las sociedades humanas tienen características distintivas porque se basan en instituciones e implican el establecimiento de convenciones (véase Pitson 2002: 120). Una convención supone un interés común, es aquello que resulta provechoso para dos o más personas si todos hacen su parte, pero que resulta infructuoso cuando es llevado a cabo por una sola (véase Hume, *EPM* App. 3.8). De ahí las peculiares características que reviste una sociedad humana, que la diferencia de cualquier tipo de congregación que pueda existir en el reino animal.

Hume sostiene que nos es prácticamente imposible sobrevivir por un período considerable de tiempo aislados, en un estado presocial, y por eso concluye que la sociedad es nuestro estado y situación originarios.²⁶

I 137

5. En pos del bien común

Al destacar la importancia de la vida en sociedad, Hume pone de manifiesto que los atributos propios de la naturaleza humana no son suficientes por sí solos para asegurarnos la supervivencia, sino que además es fundamental crear las condiciones en las que esos atributos puedan desarrollarse plenamente. En ese sentido, la sociedad les permite a los seres humanos aumentar su poder por la concentración de sus fuerzas; incrementar su habilidad al dividir el trabajo, y resguardarse de los accidentes y el azar por medio de la ayuda mutua. Sin embargo, existen factores propios de su temperamento natural y circunstancias externas que atentan contra el orden social. En cuanto a los primeros, el egoísmo y la parcialidad de la simpatía pueden llevarlos a encerrarse en sí mismos y en su entorno cercano, recelando de otros grupos. En cuanto a las segundas, los bienes

²⁵ Véanse *T* 3.2.1, SB 473–475 y *EPM* App. 3. 9 n. 64. Hume distingue tres sentidos posibles de “natural”: como opuesto a lo milagroso, a lo raro o inusual, y a lo artificial.

²⁶ Véanse *T* 3.2.2, SB 493 y *EPM* 4.18.

externos que se logra adquirir por medio del trabajo son escasos y su posesión es inestable.

Para remediar estas contrariedades, es necesario establecer una convención que garantice la estabilidad de la posesión de los bienes de forma tal que cada uno pueda tener seguridad de lo que ha adquirido, restringiendo su avidez natural (véase Hume, *T* 3.2.2, SB 490). Para que una sociedad pueda perdurar debemos estar dispuestos a limitar nuestro interés propio y a reconocer el interés de los demás (véase Hume, *EPM* 3.38). Esto nos permite establecer leyes y ser capaces de respetarlas (véase Hume, *T* 3.2.6, SB 533).

El desarrollo de este sentido de interés común es lo que explica el origen de la justicia, aunque esta no es una condición necesaria de toda sociedad, sino que surge cuando se dan ciertas condiciones y circunstancias particulares que requieren de su presencia para la subsistencia del orden social. Esas condiciones son las que acabamos de mencionar: por un lado, la existencia del conflicto debido a la escasez natural de bienes, la generosidad limitada de las personas, y la vulnerabilidad de las posesiones frente al robo. Por el otro, la capacidad de cooperar para remediar esos conflictos.

Podemos ver entonces que la justicia tiene un sentido muy acotado para Hume. Se refiere a aquellas reglas que establecen los términos de la apropiación y conservación de bienes, regulan su transferencia y fijan el derecho a establecer contratos. El establecimiento y la aceptación generalizada de esos acuerdos es lo que favorece el interés público (véase Kuflik 1998: 59). En pos de preservar ese interés público, las leyes de la justicia buscan eliminar toda parcialidad o arbitrariedad, aunque ello implique en algunos casos daños o perjuicios particulares (véase Hume, *EPM* App. 3.6). Este carácter general e inflexible es una de las razones por las cuales Hume las considera fruto de un artificio, ya que la conducta habitual de los seres humanos se rige por motivos e inclinaciones particulares, y está en función de las circunstancias, es decir que en gran medida es opuesta a la operación invariable de la justicia. Generalmente tendemos a ser parciales hacia nosotros mismos y hacia nuestras relaciones cercanas, pero somos capaces de aprender las ventajas que pueden extraerse de una conducta más equitativa (véase Hume, *EPM* 3.13).

Por otra parte, Hume considera que un contexto social regulado por leyes permite el desarrollo de las ciencias y las artes. Es decir que este tipo de actividades no solo surge a partir de características intrínsecas a la naturaleza humana, sino de condiciones sociales favorables. Una sociedad ordenada a partir de convenciones, en la que está garantizada la seguridad de las posesiones a través del respeto por las leyes y donde sus miembros son libres de elegir a sus representantes, impulsa el refinamiento y el mejoramiento de la razón humana (véase Hume, *ESY* “Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences”, 117-118).

En este contexto y teniendo en cuenta las características particulares que Hume le confiere a la sociedad y a la justicia, no es posible que los animales se

integren a la sociedad ni estén comprendidos bajo las reglas de la justicia, porque ello requiere de una situación de equidad (véase Hume, *EPM* 3.18). Para que la justicia tenga plena vigencia debe haber igualdad de condiciones, lo que implica tener la capacidad para comprender y respetar las reglas que fijan la propiedad de los bienes y el establecimiento de los contratos. Al tener un entendimiento y simpatía limitados, los animales no son capaces de actuar dentro de un marco de términos de asociación establecidos y reconocidos conjuntamente (véase Kuflik 1998: 61) y carecen del sentido de la propiedad y del derecho, ya que ambos son fruto del artificio.²⁷ Esta disparidad de condiciones es la que impide que describamos nuestra relación con ellos como una “sociedad”, aunque Hume considera que merecen nuestra compasión y benevolencia (véase Hume, *EPM* 3.18).

6. Distinguiendo vicios y virtudes

Hasta el momento hemos establecido cuáles son las semejanzas y diferencias entre hombres y animales respecto de la capacidad racional y las pasiones. Pudimos rastrear esas características a partir de secciones del *Tratado* y la primera *Investigación* en las que Hume puntualmente se ocupa del tema. Sin embargo, a la hora de pensar cuáles son los rasgos que compartimos con los animales y cuáles nos alejan de ellos en el ámbito moral, no encontramos que el filósofo haya dedicado alguna sección específica a la cuestión ni en el *Tratado*, ni en la *Investigación sobre los principios de la moral*, sino que es necesario reconstruirlos a partir de ciertas observaciones que desliza en sus distintas obras. Esta tarea no es sencilla y ha dado lugar a cierta polémica en los especialistas, la que se ha reflejado en una heterogeneidad de opiniones que no tiene lugar cuando se aborda la cuestión en el ámbito epistemológico. La dificultad de llegar a alguna respuesta enteramente satisfactoria está sujeta a ciertos problemas interpretativos que plantea la misma teoría moral de Hume.

Es necesario que presentemos, entonces, algunos señalamientos respecto de la moral humeana para comprender hasta qué punto los animales podrían participar de ella. En primer lugar, es necesario tener en cuenta que Hume se opone a lo que Darwall (2013: 108, 117) denomina una teoría “jurídica”, es decir, ligada a la conducta voluntaria, que asimila la moral con las leyes civiles orientándola a partir de castigos y recompensas (véase Hume, *EPMA* 4.21). Para Hume, la conducta moralmente virtuosa no se origina en el temor a la sanción sino en cualidades intrínsecamente estimables, sean voluntarias o no. En segundo lugar, y vinculada

I 139

27 Véanse *T* 2.1.12, SB 326 y Baier 1985: 147, 150.

con la primera característica, la ética de Hume se centra en el carácter o mérito personal, antes que en la acción o las reglas que se supone que deben regirla (véase Davie 1998: 276). Le interesa determinar por qué admiramos cierto tipo de cualidades mentales y condenamos otras. En tercer lugar, propone una moral basada en el punto de vista de un tercero (véase Darwall 2013: 114), en el sentido de que la virtud de una acción reside en su aprobación por parte de un observador, a partir de cierto tipo de placer que esa acción le genera. Es decir que el vicio y la virtud no son propiedades de los objetos o las acciones, sino percepciones mentales. Las acciones solo son señales de ciertas cualidades mentales que las motivan y reflejan el carácter de una persona. La percepción de esos motivos es lo que genera el placer o displacer que nos hace aprobar o desaprobar esa cualidad mental (véase Hume, *T* 3.3.1, SB 469).

¿Qué es lo que consideramos virtuoso o vicioso? Hume señala que son ciertas características personales que alabamos o condenamos porque resultan útiles para los demás o para quienes las poseen; o porque son inmediatamente agradables tanto para los otros como para su portador. Para Hume, es evidente que la utilidad es un valor que todos los seres humanos apreciamos (véase Hume, *EPM* 9.1), por lo tanto, toda cualidad que tienda a promover el interés por nuestra especie y a reportar felicidad a la sociedad será estimada como virtuosa (véase Hume, *EPM* 2.22). Por ese motivo, considera a la justicia como una virtud. También es virtuosa una cualidad que resulta útil para quien la posee porque genera aprobación a partir de la simpatía, que despierta el interés en la felicidad de la persona a quien contemplamos (véase Hume, *EPM* 6.3).

140 |

La capacidad de juzgar moralmente depende de un sentido moral interno universal. Es decir que la aprobación o el rechazo no se derivan de la razón o la comparación de ideas, sino de los sentimientos de placer o displacer que surgen al observar caracteres y cualidades particulares.²⁸ La última palabra la tiene el sentido moral y no la razón, que juega en este ámbito un papel subsidiario. Ese rol auxiliar consiste en ayudarnos a discernir el objeto del sentimiento moral por medio de una serie de razonamientos que nos permiten examinar relaciones, establecer comparaciones y fijar hechos, de manera de contar con los elementos necesarios para juzgarlo adecuadamente desde una perspectiva moral. Es decir que la razón nos ayuda a reconstruir las circunstancias de una acción que facilitan el esclarecimiento de sus motivos y las consecuencias que podría tener, pero la aprobamos o desaprobamos en función del placer o displacer que nos genera.²⁹

El sentido moral interno tiene como correlato en sus decisiones un sen-

—

²⁸ Véanse *T* 3.3.1, SB 581 y *EPM* 1.9.

²⁹ Véanse *EPM* App. 1.11, y *T* 3.1.1, SB 458 y 468.

timiento común a toda la humanidad,³⁰ “el cual recomienda el mismo objeto a la aprobación general, y hace que cada hombre, o que la mayoría de los hombres, coincida en la misma opinión o decisión acerca de dicho objeto” (Hume, *EPM* 9.5 [175]). Hume lo define como una preferencia por lo que es útil para la humanidad por sobre lo que es perjudicial o peligroso.³¹ Este sentimiento garantiza la universalidad de la moral, no solo porque está presente en cada uno de nosotros y es el que nos mueve a realizar acciones virtuosas, sino también porque su influjo se ejerce sobre la evaluación de las acciones y conducta de todos los seres humanos, sean cercanas o remotas; pasadas, presentes o futuras, haciéndonos coincidir en lo que consideramos moralmente encomiable o reprochable.

Ahora bien, para que los juicios morales puedan alcanzar la universalidad que requiere el sentimiento de humanidad, es necesario que llevemos a cabo una “corrección” de nuestras emociones, ya que nuestra simpatía natural, como hemos visto, es limitada. Por ese motivo, es necesario adoptar un punto de vista imparcial y estable que nos permita juzgar moralmente más allá de nuestras circunstancias actuales. Podemos formular juicios morales generales si adoptamos un punto de vista común que nos permita evaluar de la misma manera una acción que ocurrió hace cientos de años en un país remoto y otra similar que tuvo lugar el día anterior en nuestra ciudad.³² Este mecanismo correctivo no solo opera en el ámbito de la moral, sino también en nuestros juicios de percepción, donde nos lleva a rectificar las variaciones de imágenes que nos presentan los sentidos y a considerar que residen en nuestra posición respecto de los objetos antes que en los objetos mismos (véase Hume, *T* 3.3.3, SB 603).

El punto de vista imparcial es lo que nos permite ponernos de acuerdo en nuestros juicios y sentimientos, porque al adoptar una perspectiva común sobre el objeto, este aparece como el mismo para todos. En el caso de la moral, este punto de vista se conforma a partir del intercambio social, que nos lleva a construir un parámetro general de vicio y virtud (véase Hume, *T* 3.3.3, SB 603). De esta manera, los caracteres y acciones que consideramos virtuosos llegan a serlo a partir de la aprobación general de la sociedad.³³

³⁰ Véanse *EPM* 5. 39 y 6.5.

³¹ Véanse *EPM* 5.39 y 9. 4.

³² Véanse *T* 3.3.1, SB 581 y *EPM* 5.42.

³³ Véanse *T* 3.2.8, SB 546-547 y Beauchamp 1998: 28.

7. *Jueces morales*

Una vez planteadas las líneas generales de la teoría moral humeana, pasemos a considerar qué indicaciones ha dejado el filósofo respecto de los animales en este ámbito. En primer lugar, Hume dice que toda cualidad que da placer, causa orgullo o amor en quien la percibe, y las que dan displacer, causan humildad. Calificamos de virtuosa a toda cualidad mental que causa amor u orgullo, y de viciosa, a aquella que causa odio o humildad (véase Hume, *T* 3.3.1, SB 574-575). Como hemos señalado al inicio de este trabajo, Hume le atribuye a casi todas las especies de animales la capacidad de sentir orgullo y humildad, amor y odio, aunque indica que las causas de estas pasiones residen en el cuerpo y no en la mente. Eso implicaría entonces atribuirles la capacidad de hacer algún tipo de distinción entre vicios y virtudes, si bien no respecto de cualidades mentales, sí de cualidades físicas (véase Hume, *T* 2.1.12, SB 326-327).³⁴

Esta capacidad de sentir orgullo y amor, sumada a la simpatía que Hume también les confiere, ha llevado a algunos especialistas como Baier (1985: 147) y Brown (1991) a sostener que los animales poseen los requisitos básicos para desarrollar el sentido moral. Otros autores se oponen tajantemente a la posibilidad de que los animales puedan desarrollarlo, aunque sea en germen.³⁵ Sin embargo, no en todos los casos el negarles sentido moral implica excluir a los animales de toda consideración ética.

142 |

Aquellos que niegan la posibilidad de que los animales puedan desarrollar un sentido moral se basan en afirmaciones del propio Hume, quien abiertamente dice que los animales no tienen sentido del vicio y la virtud, a pesar de que acabamos de mostrar que el orgullo y la humildad que los animales son capaces de sentir están estrechamente relacionados con la posibilidad de realizar distinciones morales:

Las causas de estas pasiones son también iguales en los animales y en nosotros, con la natural excepción de nuestro superior conocimiento y entendimiento. Así, los animales poseen escaso o nulo sentido de la virtud o el vicio; olvidan rápidamente las relaciones de sangre, y son incapaces de establecer vínculos de derecho y propiedad. (Hume, *T* 2.1.12, SB 326 [507])

Lo llamativo de este pasaje es que, al parecer, Hume está vinculando la imposibilidad de distinguir entre vicio y virtud con la inferior capacidad racional

—

³⁴ Remitimos también al apartado “El animal humano”.

³⁵ Véanse Pitson 2002: 116, Driver 2011: 152 y Beauchamp 1999a: 328.

de los animales, cuando hemos visto que se opone expresamente a considerar que las distinciones morales se basen en la razón o pueden ser reducidas a relaciones de ideas. Sin embargo, pasajes como este han habilitado a algunos autores como Pitson (2002: 116)³⁶ a otorgarle un papel decisivo a la razón en las decisiones morales, a partir de considerar que, para adoptar el punto de vista general que caracteriza a los juicios morales universales, se requiere de una razón imparcial y un sentido de interés común que no existe en los animales. Desde esta perspectiva, el criterio de demarcación moral entre hombres y animales pasa por la posibilidad de adoptar el punto de vista general, la que a su vez se reduce a una diferencia de tipo cognitivo.

No obstante, existen discusiones en torno a si el punto de vista general implica necesariamente el uso de la razón. Hay especialistas que sostienen plausiblemente que no supone un esfuerzo conciente y deliberado, sino que se trata más bien de un hábito que se adquiere y ejerce sin necesidad de poner en juego nuestra capacidad racional.³⁷ Si bien Hume sostiene que el punto de vista general es un mecanismo correctivo que se lleva a cabo “mediante una reflexión” (Hume, *T* 3.3.3, SB 603 [855]), el fundamento de esa reflexión es la experiencia (véase Hume, *T* 3.3.1, SB 582) y no la comparación de ideas, lo que hace que los juicios resultantes de la adopción de ese punto de vista se asemejen a las creencias, las que se adquieren involuntariamente por medio del hábito. Esto es más evidente en el ámbito de la percepción en general, donde asumimos irreflexivamente, por ejemplo, que los objetos que se ven pequeños a la distancia en realidad tienen un tamaño mayor al acercarnos a ellos. No obstante, esta interpretación del punto de vista imparcial no niega que hay ocasiones en las que lo adoptamos por medio de un esfuerzo deliberado y conciente, sobre todo en el ámbito de la justicia, donde se requiere que comprendamos y respetemos ciertas reglas en pos del bien común (véase Davie 1998: 289-290).

Ahora bien, sostener que el punto de vista general no es resultado de la razón deductiva sino de la experiencia, habilita a considerar que no es privativo de los seres humanos, como pretende Pitson.³⁸ Si resulta plausible que el mecanismo correctivo que nos permite alcanzarlo se lleva a cabo a partir de la experiencia y se concede que los juicios resultantes de este punto de vista general se asemejen a las creencias, no hay razones para no atribuírselo a los animales, dado que el mismo Hume les concede la posibilidad de aprender de la experiencia y

³⁶ Para un antecedente de esta postura, véase Tranöy 1959.

³⁷ Véanse Radcliffe 1994 y Wright 1995. Esta postura y su contraria son analizadas por Davie 1998.

³⁸ Davie 1998: 282 trae a colación un pasaje del *Tratado* (1.3.8, SB 105) donde Hume menciona la capacidad de un caballo de estimar la altura de las vallas que es capaz de saltar, lo que pone de manifiesto que ha aprendido a apreciar el tamaño correcto de las cosas para evitar tropezar con ellas.

de formar creencias. Aunque habría que establecer diferencias de grado respecto de su funcionamiento, como lo hicimos al momento de establecer semejanzas y diferencias en el uso del razonamiento empírico, cuando pusimos de relieve que la interacción social da lugar a que las creencias humanas puedan tener múltiples causas. En el caso de la moral, el punto de vista general nos permite corregir y ampliar la simpatía, mientras que hemos visto que la incapacidad de rastrear relaciones les impide a los animales extender su simpatía natural más allá de su entorno inmediato. Por otra parte, el mecanismo correctivo opera moralmente en el caso de los hombres a partir de la interacción social y con el fin de facilitar la convivencia y armonía de la comunidad, mientras que en el caso de los animales parece actuar en forma individual, a partir de la necesidad de adaptarse al entorno.

144 |

Habida cuenta de que el punto de vista general no parece ser privativo de los seres humanos, varios autores se han inclinado por considerar que la diferencia cualitativa entre hombres y animales reside en el sentimiento de humanidad que acompaña a los juicios morales. Quienes adhieren a esta idea buscan respetar el antirracionalismo moral de Hume, enfatizando que lo que distingue al sentimiento moral de otros no es la intervención necesaria de la razón. En este sentido, Arnold (1995: 307-308) destaca que en tanto la cualidad moral de una acción no depende de la capacidad racional de los hombres para descubrirla, la diferencia entre hombres y animales no reside en el hecho de que los animales no alcancen un grado suficiente de razón, ya que esta no interviene en las distinciones morales.³⁹ Lo privativo del hombre es, entonces, el sentimiento de humanidad, que nos inclina a preferir aquello que es beneficioso para el conjunto de los seres humanos y nos permite llegar a un acuerdo respecto de las acciones que aprobamos o rechazamos de los demás, en función de esa inclinación común. Hume no parece atribuirle algo semejante a los animales, como ha quedado claro cuando hemos visto por qué no pueden participar de la sociedad ni quedan comprendidos bajo las reglas de la justicia. Esto sigue siendo válido aunque admitamos que pueden alcanzar en cierta medida un punto de vista imparcial.

Por último, ya sea que les concedamos un mínimo de sentido moral o no, o cierta capacidad para adoptar un punto de vista imparcial, decididamente podemos afirmar que los animales no pueden formular juicios morales. Ambos atributos, en el grado en el que pueden llegar a darse en los animales, no son suficientes para alcanzar la universalidad que requiere la evaluación moral, la que está en estrecha relación con el sentimiento de humanidad, en tanto este constituye el piso común en función del cual distinguimos lo virtuoso de lo vicioso.

³⁹ Tanto Davie 1998: 290-291 como Beauchamp 1999a: 328 comparten en gran medida esta perspectiva.

Sin embargo, hemos mencionado antes que el negarles la capacidad de ser jueces morales no necesariamente excluye a los animales de consideraciones éticas. En ese sentido, Beauchamp sostiene que los animales tienen ciertas características cognitivas y emocionales que los hombres podemos juzgar moralmente (véase Beauchamp 1999a: 328-329). Como hemos visto, los animales pueden sentir amor y odio no solo hacia otros individuos de su misma especie, sino también hacia los seres humanos, dado que tienen el suficiente grado de razón y simpatía como para distinguir cualidades agradables y desagradables en quienes componen su entorno inmediato (véase Hume, *T* 2.2.12, SB 397). Esto indicaría que, aunque no tengan un carácter moral desarrollado, se rigen por motivos similares a los que guían la conducta humana cuando actuamos moralmente y pueden desarrollar cierta sensibilidad física hacia la conducta de los demás que se expresa en amor u odio, orgullo o humildad, aunque eso no llegue a constituir propiamente un juicio moral.

8. Conclusión

Haciendo un balance general de la cuestión, podemos señalar que más allá de que el propósito de Hume al introducir la comparación con los animales y al poner de relieve nuestras afinidades con ellos haya obedecido en gran medida al fin metodológico de brindarle mayor legitimidad a sus hipótesis sobre la naturaleza humana, por medio de lo que hoy llamaríamos la ampliación de la base empírica, es cierto también que sus observaciones en este sentido sirven para repensar nuestra vinculación con los restantes seres vivos y para plantearnos cuáles serían los rasgos en los que podríamos radicar nuestra especificidad como especie, en el marco de la filosofía humeana.

A lo largo de este recorrido, hemos constatado que hay ciertos aspectos en los que la diferencia entre animales y humanos puede considerarse de grado, como Hume sostiene. Es el caso de los principios de asociación, la razón causal, la imaginación, el origen y la acción de muchas pasiones y la simpatía: estos rasgos son compartidos, pero alcanzan un mayor refinamiento y sofisticación en el hombre. Sin embargo, a pesar de lo que Hume afirma, hemos visto también que hay características propias de los seres humanos que no pueden reducirse a las que compartimos con aquellos. En la esfera epistemológica, es evidente que una diferencia cualitativa pasa por el razonamiento abstracto o deductivo. Pero también hemos hecho notar que hay una capacidad más amplia, que es la condición de posibilidad del razonamiento abstracto y consiste en el pensamiento no situado, es decir, desligado del contexto inmediato, que nos permite rastrear relaciones distantes en el tiempo y el espacio, generando las condiciones para el desarrollo de disciplinas como la historia o la astronomía, por citar solo algunas de las que Hume menciona.

Por otro lado, la capacidad general definida como “artificio” o “invención”, que nos lleva a desarrollar una diversidad de respuestas a nuestras necesidades naturales, es la condición de posibilidad para la organización de la sociedad. La peculiaridad de las sociedades humanas, que las distingue de las congregaciones de animales, es justamente que se fundan en convenciones e instituciones como la justicia, que implican por un lado, poner en juego nuestra capacidad racional para establecer y respetar acuerdos en torno a la propiedad, pero también estar dotados de un sentimiento de humanidad que nos induce a hacer prevalecer el interés de la sociedad por encima del de los individuos. Otra consecuencia relevante de la sociabilidad, que también hemos destacado, es que nos permite diversificar las fuentes de nuestras creencias a partir de la interacción con los demás, como así también favorecer el desarrollo de las ciencias y las artes.

Ahora bien, aunque hayamos encontrado diferencias cualitativas que Hume no consideró como tales, esto no debe atentar contra las intenciones que lo guiaron a la hora de buscar acentuar las continuidades entre hombres y animales. Es decir que no debe llevarnos a la conclusión de que poseemos una superioridad que nos hace dignos del favor divino o que nos separa taxativamente de nuestra filiación animal, sino que se trata sencillamente de una cuestión de supervivencia. Todos estos matices pueden explicarse, en última instancia, a raíz de las circunstancias y necesidades particulares de la especie humana que la llevan a desarrollar habilidades diferentes a las de los restantes animales para poder subsistir, y que los otros animales no desarrollan porque, tal como el propio Hume observa, no lo necesitan.

146 |

BIBLIOGRAFÍA

- Arnold, D.** (1995), “Hume on the Moral Difference between Humans and other Animals”, *History of Philosophy Quarterly*, 12: 303-316.
- Baier, A.** (1985), *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Beauchamp, T.** (1998), “Editor’s Introduction” en Hume (*EPM*: 7-53).
- Beauchamp, T.** (1999a), “Hume on the Nonhuman Animal”, *Journal of Medicine and Philosophy*, 24: 322-335.
- Beauchamp, T.** (1999b), “Editor’s Introduction” en Hume (*EHU*: 7-61).
- Beauchamp, T.** (2011), “Introduction”, en Beauchamp y Frey (2011: 3-31).
- Beauchamp, T. y Frey, R.** (2011) (eds.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics* (Oxford: Oxford University Press).
- Boyle, D.** (2003), “Hume on Animal Reason”, *Hume Studies*, 29: 3-28.
- Brown, Ch.** (1991), “Humean Animals”; *18th International Hume Conference*, Eugene, University of Oregon.

- Darwall, S.** (2013), "David Hume: Modern Metaethicist, (mostly) Ancient Normative Ethicist", 40th *International Hume Conference Proceedings*, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, 108-124.
- Davie, W.** (1998), "Hume's General Point of View", *Hume Studies*, 24: 275-294.
- Driver, J.** (2011), "A Humean Account of the Status and Character of Animals", en Beauchamp y Frey (2011: 144-171)
- Hume, D. (T)** [1739-40], *A Treatise of Human Nature: Critical Edition*, eds. D. F. Norton y M. J. Norton (Oxford: Clarendon Press, 2000). Citado por *Tratado de la naturaleza humana*, traducción, introducción y notas de F. Duque (Madrid: Orbis, 1984).
- Hume, D. (ESY)** [1742-1752], *Essays, Moral, Political and Literary*, ed. E. Millar (Indianapolis: Liberty Fund, 1987).
- Hume, D. (EHU)** [1748], *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. T. Beauchamp (Oxford: Oxford University Press, 1999). Citado por *Investigación sobre el conocimiento humano*, traducción, prólogo y notas de J. Salas Ortueta (Madrid: Alianza, 1980).
- Hume, D. (EPM)** [1751], *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, ed. T. Beauchamp (Oxford: Oxford University Press, 1998). Citado por *Investigación sobre los principios de la moral*, prólogo, traducción y notas de C. Mellizo (Madrid: Alianza, 1993).
- Hume, D. (LDH)**, *The Letters of David Hume*, ed. J.Y.T. Grieg (Oxford: Clarendon Press, 1932).
- Ise, T.** (2008), "Hume's Animal and Situated Human Reason", *Proceedings of the XXII World Congress of Philosophy*, 16: 141-147.
- Kuflik, A.** (1998), "Hume on Justice to Animals, Indians and Women", *Hume Studies*, 24: 53-70.
- Millican, P.** (2002a) (ed.), *Reading Hume on Human Understanding* (Oxford: Oxford University Press).
- Millican, P.** (2002b), "The Context, Aims, and Structure of Hume's First Enquiry", en Millican (2002a: 27-65).
- Pitson, A.** (2002), *Hume's Philosophy of the Self* (Londres y Nueva York: Routledge).
- Radcliffe, E.** (1994), "Hume on Motivating Sentiments, the General Point of View and the Inculcation of 'Morality'", *Hume Studies*, 20: 37-58.
- Ranki, K.** (2011), "The Cognitive Difference between Humans and Animals in Hume and Kant", *Man and Nature Workshop*, Istanbul. URL = <https://www.academia.edu/714505/The_Cognitive_Difference_between_Humans_and_Animals_in_Hume_and_Kant>. Recuperado 16/09/2015.
- Smith, N. K.** (1941), *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of its Origins and Central Doctrines* (Londres: Macmillan).
- Stewart, M. A. y Wright, J. P.** (1995) (eds.), *Hume and Hume's Connexions* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press).
- Tranøy, K.** (1959), "Hume on Morals, Animals and Men", *The Journal of Philosophy*, 56: 94-103.
- Wright, J. P.** (1995), "Butler and Hume on Habit and Moral Character", en Stewart y Wright (1995: 105-118).

I 147

Recibido: 12-2013; aceptado: 08-2015