

Mente y materia. Matices en el experimentalismo escocés a través de los casos de Hume y Stewart

Sofía Calvente[†]

Resumen

Tanto David Hume como Dugald Stewart pertenecen a la denominada Ilustración escocesa y preconizan el uso del método experimental en lo que, por entonces, se denominaban ciencias “morales.” Si bien, a grandes rasgos, podemos considerar que tienen una concepción similar de la experiencia, de las características inherentes al método experimental, y de la pertinencia de su aplicación a fenómenos humanos, encontramos divergencias entre ambos al momento de fundamentar la posibilidad de emplear procedimientos propios del ámbito físico, en el ámbito moral. Hume funda esa posibilidad en una suerte de unidad ontológica entre ambos, en tanto pertenecen a las cuestiones de hecho, mientras que Stewart considera que los ámbitos son divergentes, pero aquello que los constituye debe abordarse de la misma manera, como fenómenos accesibles a la observación o a la reflexión.

Introducción

Tanto David Hume como Dugald Stewart pertenecen a la denominada Ilustración escocesa y preconizan el uso del método experimental en lo que, por entonces, se denominaban asuntos o ciencias “morales.” Si bien, a grandes rasgos, podemos considerar que tienen una concepción similar de las características y procedimientos inherentes al experimentalismo, y de la pertinencia de su aplicación a fenómenos mentales, humanos y sociales, encontramos que hay grandes divergencias entre ambos al momento de fundamentar la posibilidad de emplear procedimientos propios del ámbito físico, en el ámbito moral.

En lo que sigue, nos proponemos revisar esas divergencias, que se vinculan con el modo en que ambos conciben la relación entre los hechos físicos y morales: como un continuo en el que ambos se interconectan en ambos sentidos, o como dos ámbitos diferentes, con características antagónicas, entre los cuales sólo pueden establecerse paralelismos.

1. La transposición del método experimental a cuestiones morales

Una de las principales características que definen al conjunto de autores que forman parte de lo que se conoce como Ilustración escocesa, es que consideraban posible aplicar el método experimental, que usualmente se vincula con el ámbito natural, al estudio del hombre y la sociedad, forjando lo que denominaban “ciencia de la naturaleza humana” o “filosofía moral experimental.”

La posibilidad de aplicar la misma metodología tanto a los fenómenos naturales como a los humanos y sociales fue contemplada por el propio Francis Bacon, quien le otorgó un lugar relevante al estudio de la mente y la interacción humana, delimitando una rama del conocimiento que debía ocuparse de la clasificación y descripción de diferentes caracteres y disposiciones, proponiendo además el desarrollo de historias naturales de los sentidos, las pasiones y las

[†] CIeFi – IdIHCS, UNLP. Para contactar a la autora, por favor, escribir a: vicentesofia@yahoo.com.ar.

facultades mentales (Wood, 1989, pp. 90-91).¹ Por su parte, John Locke, a través de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, desempeñó un papel importante en este proceso, ya que fue uno de los primeros autores –si no el primero– en aplicar el nuevo método de la filosofía experimental al estudio de la mente, y en conferirle generalidad y legitimidad filosófica a la noción de hecho, que es central para el experimentalismo (Wood, 1989, p. 96; Shapiro, 2000, pp. 189-192; Gaukroger, 2014, p. 28; Anstey & Vanzo, 2016, p. 95). La propuesta baconiana y la influencia de Locke tuvieron gran repercusión en diversas figuras de la Ilustración escocesa tales como David Hume, Francis Hutcheson, George Turnbull, Adam Smith, Thomas Reid y Dugald Stewart entre otros, lo que impulsó a estos autores a desarrollar una filosofía moral experimental (Broadie, 2003, pp. 62-63).

Estas figuras consideraban, por un lado, que los fenómenos mentales, sociales e históricos eran tan particularizables y observables como los inherentes a la filosofía natural, y por otro, se interesaban en estudiar las motivaciones humanas por sus implicaciones sociales antes que por su repercusión en la felicidad o miseria individuales –como podría pensarse que hace la psicología hoy en día-. No obstante, más allá de este marco común, podemos encontrar diversos matices en sus posturas en lo referente a la justificación del empleo del método experimental para estudiar las cuestiones sociales y humanas.

2. Los avatares de la filosofía moral experimental

Dugald Stewart (1753-1828) es uno de los últimos representantes de la Ilustración escocesa. Su actividad estuvo marcada fuertemente por la educación superior, ya que fue profesor de matemáticas y luego de ética en la Universidad de Edimburgo. Fue el primero en construir un relato histórico acerca de los protagonistas de la Ilustración escocesa a principios del siglo XIX, que se publicó como parte de un apéndice a la *Enciclopedia Británica* (Stewart, 1835, p. 204). Stewart fue discípulo de Thomas Reid, uno de los “adversarios amistosos” de Hume e impulsor de la filosofía del sentido común. Generalmente, suele aparecer en las historias de la filosofía como un divulgador del pensamiento de su antecesor y como un transmisor de los principales lineamientos de los ilustrados escoceses al siglo XIX (Tannoch-Bland, 2000, p. 2). Sin embargo, su obra tiene peso propio y aspectos novedosos que van más allá de la divulgación del pensamiento de otros.

Si bien sus principales textos están separados por poco más de 50 años, Hume y Stewart escriben en momentos históricos diferentes, lo que hace interesante la comparación entre las posturas de ambos respecto la aplicación del método experimental a las cuestiones morales. Hume escribe en un momento de ascenso y auge de la filosofía moral experimental, que tuvo a Escocia como su principal centro de desarrollo y difusión, fundamentalmente a través de sus universidades, a pesar de que él mismo, como es de público conocimiento, nunca pudo acceder a una cátedra universitaria. Su apelación al experimentalismo como metodología para estudiar las cuestiones

¹ Wood alude puntualmente a lo que Bacon sugiere en *The Advancement of Learning* y *De augmentis scientiarum* respecto de la creación de una rama del conocimiento denominada “The culture of the mind,” y a las historias naturales que delinea en *Parasceve*.

morales no resultaba inusual, ni era blanco de cuestionamientos, sino que se ubicaba en una misma línea con el proyecto general baconiano de reforma de las ciencias y específicamente, con la propuesta de Locke de abordar de manera experimental el estudio de la mente, como indicamos más arriba y Hume mismo se ocupa de señalar en la Introducción al *Tratado de la Naturaleza Humana* (Hume, 2007a, pp. 4-5).

Cuando Stewart escribe, sobre finales del siglo XVIII y principios del XIX, la filosofía moral en tanto disciplina estaba siendo amenazada a raíz de que la filosofía natural experimental estaba pasando por un segundo apogeo con el surgimiento de la química y la biología como ámbitos del conocimiento autónomos. Este hecho llevó a que se cuestionara la centralidad que la filosofía moral tenía en el currículum de la universidad de Edimburgo. Los cuestionamientos se vieron plasmados en la polémica que Stewart entabló con Francis Jeffrey, primer editor del *Edinburgh Review*, a comienzos del siglo XIX. Jeffrey puso en duda el estatus experimental de la filosofía moral, su utilidad y posibilidades de progreso (Jeffrey, 1855, pp. 623-630, 646-655). Por este motivo, en gran parte de sus escritos Stewart se siente obligado a justificar la relevancia y el carácter experimental de su proyecto filosófico, que consistía en el desarrollo de una filosofía experimental de la mente (Tannoch-Bland, 2000, pp. 18-19, 25-26, 118-120). De alguna forma, la polémica con Jeffrey lo obligó a explicitar los supuestos metodológicos sobre los que buscaba erigir su propuesta. Nos serviremos de aquellos pasajes en los que Stewart formula explícitamente esos supuestos para conocer cuál es su concepción de una filosofía moral de carácter experimental² y confrontarla con aquellos que pueden encontrarse en la obra de Hume. Veremos que, a pesar de pertenecer a la misma tradición y abogar por un mismo objetivo, sus argumentos son, en muchos puntos divergentes. Por razones cronológicas, comenzaremos analizando la propuesta de Hume.

3. La unidad ontológica de los ámbitos natural y moral

Podemos reconstruir la argumentación que Hume ofrece para justificar la aplicación del método experimental a las cuestiones morales de la siguiente manera: Todos los objetos que pueden ser investigados por la mente humana son o bien relaciones de ideas, o bien cuestiones de hecho. Las relaciones de ideas comprenden entidades abstractas que son estudiadas por disciplinas como la geometría, el álgebra y la aritmética, y las cuestiones de hecho abarcan todos los eventos que suceden en la naturaleza y en la vida mental y social de los seres humanos, que son estudiados por la filosofía natural y moral respectivamente. Cada uno de estos objetos debe ser investigado mediante un método particular, ya que tienen características diferentes e incluso antagónicas: el ámbito de las relaciones de ideas se basa íntegramente en operaciones mentales, “independientemente de lo que pueda existir en cualquier parte del universo” y está regido por el principio de no contradicción (Hume, 1999, p. 108 [pp. 23-24]).³ El ámbito de las cuestiones de hecho está arraigado en la experiencia, y no está regido por el principio de no contradicción, porque

² Nos centraremos en lo que puede considerarse como los escritos de la primera mitad de su obra, antes de la publicación de *Elements of the Philosophy of the Human Mind* vol. 2, donde desarrolla lo que Tannoch-Bland denomina como el método “hipotético inductivo,” que, si bien está en consonancia con el experimentalismo, amerita un tratamiento exclusivo y en profundidad. Vd. Tannoch-Bland, 2000, cap. 7 y Madden, 1986, pp. 53-57.

³ El número de página que aparece entre corchetes es el de la traducción al español. De ahora en más, procederemos de igual manera con todas las citas textuales de las obras de Hume.

lo contrario a una cuestión de hecho siempre es posible (Hume, 1999, p. 108). Por lo tanto, no es correcto emplear el método que es adecuado para uno de los objetos de conocimiento, en el otro, porque las esferas a las que pertenecen tienen características diferentes e incluso antagónicas. El método que resulta adecuado para estudiar las relaciones de ideas consiste en la deducción a partir de axiomas y primeros principios, mientras que en el de las cuestiones de hecho, pasa por la inducción de máximas generales a partir de la comparación de casos particulares (Hume, 1998, p. 76).

A criterio de Hume, la filosofía moral estaba atravesando un momento similar al que había pasado la filosofía natural hasta hacía unos cien años atrás: el conocimiento producido hasta ese entonces era de carácter meramente conjetural y especulativo (Hume, 1932, p. 16). En el caso de la filosofía natural, el surgimiento del método experimental significó una verdadera revolución y avance en el conocimiento. Por lo tanto, dado que tanto los fenómenos naturales como los humanos y sociales están comprendidos dentro de las cuestiones de hecho, resulta viable aplicar el mismo método para ambos tipos de objetos y es dable esperar que dicho método genere resultados positivos en el ámbito moral, al igual que sucedió en el natural (Hume, 2007b, p. 407). Podríamos afirmar, por lo tanto, que aquello que habilita la unidad metodológica de lo natural y lo social es una suerte de unidad ontológica⁴ de los objetos de los que se ocupan estas disciplinas. Esta unidad ontológica permite esperar que el método que fue probado exitosamente en el ámbito natural, pueda funcionar también en el ámbito de las cuestiones humanas.

Sostener la unidad ontológica de las cuestiones de hecho implica una serie de consecuencias: en primer lugar, que el funcionamiento de los fenómenos morales puede ser conocido de manera análoga al de los naturales, ya que los dos funcionan a partir de una lógica causal. Podemos explicar tanto el funcionamiento de lo natural como el de lo moral empleando en ambos ámbitos el mismo principio de asociación causal (Hume 1999, p. 165). En segundo lugar, no solo es posible comprender mediante el mismo principio causal lo que sucede en el plano físico y el moral, sino que la causalidad atraviesa y vincula a ambos. Es decir que además de un paralelismo, hay una interconexión entre los fenómenos físicos y los morales, lo que puede ejemplificarse en el hecho de que, para Hume, tanto el cuerpo puede ser causa de estados mentales, como la mente originar movimientos corporales (Hume, 2007a, p. 162-163; Hume, 1999, p. 139). Hume sostiene que la evidencia natural y moral se “cementan” entre sí, y respecto de ellas “nos formamos una sola cadena de argumentos”, por lo que “no podemos sentir ya reparo alguno en admitir que ambas son de la misma naturaleza y se derivan de los mismos principios.” (Hume, 2007a, p. 261 [p. 605]). Es perfectamente posible construir cadenas causales compuestas por eventos naturales y acciones voluntarias, ya que la mente no siente diferencia al pasar de unos a otros (Hume, 2007a, pp. 261-262; Hume, 1999, p. 155), porque ambos pertenecen al espectro de las cuestiones de hecho.

⁴ Por supuesto que estamos empleando la noción de “ontología” en consonancia con el pensamiento humeano, sin tener la pretensión de referirnos a la “realidad sustancial” de los objetos que forman parte de las cuestiones de hecho, porque en el marco de la filosofía de Hume eso es imposible. Los entendemos como “objetos del pensamiento” (vd. Hume, 1999, p. 108). Con la expresión “unidad ontológica” buscamos indicar que hay algo que es común a los objetos morales y naturales previo a su abordaje epistémico, que es su calidad de ser cuestiones de hecho, y que los diferencia de aquellos que pensamos mediante las relaciones de ideas.

Es posible constatar que tanto los fenómenos naturales como los mentales y sociales están regidos por principios estables (Hume, 1999, p. 153), lo que produce en “las disquisiciones morales una convicción tan fuerte como en las naturales.” (Hume, 1998, p. 121 [p. 191]).⁵ La causalidad, tanto en el plano natural como en el moral, no está constituida más que por la observación de una conjunción constante entre tipos de objetos y una determinación mental a pasar de uno a otro. Por ende, no hay nada que indique que no deba entenderse en los mismos términos en ambos casos (Schliesser, 2009, pp. 193-195).⁶ No hay prioridad de las causas físicas por sobre las morales, ni a la inversa, porque “no hay sino un solo tipo de causa” y “la distinción corriente entre necesidad *moral* y *física* no tiene fundamento alguno en la naturaleza.” (Hume, 2007a, p. 115 [p. 299]).

En tercer y último lugar, esa unidad ontológica no implica una homogeneidad o monismo sustancial, sino que Hume se esfuerza por mantener las diferencias entre lo físico y lo mental, y entre lo extenso y lo inextenso, antes que por intentar reducir los fenómenos mentales a los corporales, o a la inversa, como podrían hacerlo quienes adoptan una postura materialista o una inmaterialista.⁷ En la ontología humeana no estamos en condiciones de asociar lo sensible a lo extenso y lo inteligible a lo inextenso, porque el ámbito de lo sensible está compuesto por elementos extensos –como las impresiones de color y solidez- e inextensos –como las impresiones olfativas y gustativas- (Hume, 2007a, pp. 154-155). Lo mismo puede decirse del plano inteligible: las ideas no son únicamente inextensas, sino que puede haber ideas extensas, por ejemplo, aquellas que representan objetos espaciales.⁸ Por lo tanto, para Hume no es posible caracterizar los cuerpos y las mentes en términos de sustancias materiales e inmateriales respectivamente, de manera exclusiva, sino que tanto en la mente como en el cuerpo existen elementos mixtos –extensos e inextensos- vinculados entre sí de diversas maneras.⁹

⁵ Esta postura puede identificarse con lo que algunos autores han denominado como el “principio de la homogeneidad,” porque supone que la noción de causa debe entenderse del mismo modo al aplicarse a los eventos físicos y a los mentales. Crane (1995, p. 219) sostiene que lo que pone de manifiesto el “principio de la homogeneidad” es que lo que es de índole “mental” o “física” son los términos relacionados, no la relación causal en sí. Vd. también Pitson, 2002, p. 58 y Robison, 1994.

⁶ Schliesser sostiene que esto prueba que Hume no es un reduccionista, es decir que no reduce la causalidad moral a la causalidad física entendida en términos mecanicistas.

⁷ Por otra parte, el hecho de que conserve la distinción mental/corporal no lo conduce a adherir a lo que Cummins (1995, p. 48) ha denominado como la “tesis de las propiedades incompatibles,” que sostiene que las propiedades mentales son incompatibles con las físicas y, por lo tanto, no es posible que un mismo sujeto individual pueda contener ambas. Cummins señala que esta tesis aparece en la Sexta meditación de Descartes.

⁸ Esto se debe a que la representación supone semejanza, y en tanto toda idea simple es copia de una impresión simple, se asemeja a ella. Así, Hume (2007a, p. 157 [p. 383]) afirma que “la idea misma de extensión no está copiada sino de una impresión y en consecuencia tiene que corresponder perfectamente a ésta. Decir que la idea de extensión corresponde a algo es decir que es extensa” (vd. Hume, 2007a, pp. 27-28; 152-153). Norton y Norton (2007, p. 483) hacen notar que Hume sostiene este “inusual punto de vista” respecto de que algunas de nuestras percepciones son extensas (la traducción es nuestra).

⁹ Como sostiene Guerrero del Amo (2001, p. 60), esto no sólo se debe a que esa caracterización apela al “concepto de sustancia que carece de una base empírica y, por tanto, es ininteligible,” sino a que se vale también de “la extensión y el pensamiento como el criterio para diferenciar unas de otras.”

4. El método experimental desde una perspectiva dualista

En su proyecto de construcción de una filosofía experimental de la mente humana, Stewart también toma como punto de partida una división binaria, pero a diferencia de Hume, esa división no separa los objetos de conocimiento abstractos de los concretos y particulares, sino que consiste en una distinción tajante e irreductible entre los fenómenos físicos y los mentales, ya que considera que tienen atributos disímiles e incluso opuestos. Ahora bien, a pesar de afirmar la heterogeneidad entre mente y materia como objetos de conocimiento, no se sigue de ello, como en el caso de Hume, que a cada uno le corresponda un método de investigación específico, sino que, por el contrario, Stewart preconiza el uso del método experimental, que tan buenos resultados ha dado en el estudio de lo material, para el estudio de la mente, mientras que para Hume, el empleo de un método u otro se fundamenta en la naturaleza del objeto a ser estudiado: a objetos distintos corresponden diferentes abordajes.

La postura de Stewart es cercana al dualismo de Descartes (Stewart, 1821, p. 10; Stewart, 1835, pp. 9-10), con la salvedad de que considera que la filosofía no debe especular acerca de esencias últimas porque éstas resultan inaccesibles a la limitada capacidad del entendimiento humano (Stewart, 1821, pp. 15-16; Stewart, 1855, p. 10). Stewart plantea que sólo podemos conocer las cualidades y atributos tanto de lo mental como de lo material, y éstos nos muestran que se trata de fenómenos completamente diferentes.

El dualismo que adopta como punto de partida invalida la posibilidad de apelar a analogías con el mundo material para explicar los fenómenos intelectuales y morales, recurso que Hume considera válido porque, como vimos, sostiene que ambos están regidos por la misma lógica causal. También impide el recurso a las explicaciones de corte fisiologista, que buscan reducir los fenómenos mentales a los materiales, comprendiéndolos en términos de vibraciones y cambios en el *sensorium*, o de movimientos de espíritus animales (Stewart, 1821, p. 15; Stewart, 1855, pp. 5-6).¹⁰ Este último tipo de explicaciones es condenable no sólo por considerar a los fenómenos mentales como consecuencia de los físicos, negándoles especificidad, sino además porque son de carácter completamente hipotético o quimérico.

Stewart considera que el empleo de hipótesis o teorías que son incontrastables experimentalmente para comprender los fenómenos mentales ha desacreditado y retrasado mucho el avance de la Filosofía de la mente, diagnóstico que nos recuerda a los problemas que observaba Hume respecto del desarrollo de la filosofía moral en general. Pero si bien vimos que en el caso de Hume la solución pasaba por aplicar el método experimental a las cuestiones morales a partir de su unidad ontológica con los fenómenos naturales, en el caso de Stewart, por el contrario, lo que se busca es enfatizar la irreductibilidad de lo mental frente a lo físico, defendiendo su especificidad.

La necesidad de reafirmar la singularidad de la Filosofía experimental de la mente lleva a Stewart a proponer a Descartes como su “padre” fundador, ya que fue el primero en deslindar claramente ambos planos. Descartes abogó por la especificidad del estudio de lo mental, afirmando

¹⁰ Esta crítica expresa su rechazo al sensualismo de origen epicureísta. Entre quienes abogan por esta interpretación, Stewart menciona a Gassendi, Hobbes y Condillac.

que sólo puede llevarse a cabo mediante la reflexión y sin referencia a otros hechos más allá de los que se apoyan en la evidencia de nuestra conciencia (Stewart, 1835, pp. 56-57, 60, 67). Stewart ubica a Locke como seguidor de Descartes, en tanto propone que existen dos fuentes de conocimiento, la sensación y la reflexión. Esta última, tal como Locke la entiende, es el único medio adecuado para obtener conocimiento sobre las operaciones y facultades mentales, de ahí su vinculación con Descartes (Stewart, 1835, p. 114n). Stewart considera que Locke plantea que las ideas de reflexión representan una fuente originaria de conocimiento que no puede reducirse a las ideas de sensación (Stewart, 1835, pp. 109-113). Finalmente, ubica a filósofos tales como Hume, Berkeley y Reid como los principales sucesores de Locke, por considerar que adhieren al principio de separación de lo mental y lo material como objetos de estudio (Stewart, 1835, p. 226).¹¹

Sin embargo, lejos de proponer un nuevo método que estuviera en consonancia con la singularidad de lo mental, Stewart se empeña en defender el carácter experimental de la filosofía de la mente. Tal vez, porque a la luz de los ataques que había recibido por parte de Jeffrey, era el único modo que encontraba de legitimar su estatus científico y justificar su presencia en los *curricula* universitarios.

La Filosofía de la mente humana tiene por objetivo la formulación de las leyes que rigen el mundo intelectual, a través del análisis de las facultades y operaciones de la mente (Stewart, 1821, p. 18; Stewart, 1835, pp. 227, 230). Para eso, Stewart considera, al igual que Hume, que el camino más indicado es el inductivo: examinar pormenorizadamente los fenómenos particulares para elevarse lentamente, a partir de ellos, a la construcción de leyes generales (Stewart, 1855, pp. 19, 22). Esto se debe a que “el orden establecido en el mundo intelectual parece estar regulado por leyes perfectamente análogas a aquellas que rastreamos entre los fenómenos del sistema material.” (Stewart, 1855, p. 13).¹² Es decir que los fenómenos mentales revisten una estructura legaliforme al igual que los naturales, lo cual parece bastar para que ameriten el empleo del mismo método. Por ese motivo, los filósofos de la mente deben seguir los pasos de los intérpretes de la naturaleza, eludiendo las conjeturas y apoyándose en los hechos.

Ahora bien, ¿cómo es posible establecer hechos mentales? Stewart plantea que la reflexión es al estudio de la mente lo que la observación es al estudio de lo físico.¹³ La reflexión implica volcar

¹¹ Esto no entra en contradicción con lo que señalamos antes respecto de la unidad ontológica de las cuestiones de hecho, ya que lo que Stewart (1835, pp. 207-208) rescata puntualmente de Hume es que no pretende reducir las explicaciones de fenómenos mentales a causas físicas, como harían los sensualistas.

¹² La traducción es nuestra.

¹³ La postura de Stewart no resulta consistente respecto de las herramientas para la recolección de datos en la Filosofía experimental de la mente. Mientras que en *Philosophical Essays* plantea que esta disciplina emplea tanto la observación (de la propia mente y de los fenómenos de la vida humana) como una suerte de experimentación introspectiva (Stewart, 1855, pp. 32-35), en las *Dissertations* distingue enfáticamente la observación -que reserva sólo para fenómenos externos y, por ende, materiales- de la reflexión -que abstrae al pensamiento de todo objeto e imagen sensible-, a la que considera el instrumento por antonomasia de la filosofía de la mente (Stewart, 1835, pp. 9-10). En los *Philosophical Essays* sostiene, además, que en el ámbito de la Filosofía de la mente, la diferencia entre observación y experimentación es sólo nominal. Mediante la observación se presenta espontáneamente aquello que se busca alcanzar mediante un experimento, que no es más que un procedimiento cuyo fin pasa por simplificar y acelerar el curso natural de los hechos, pero los resultados son los mismos en ambos casos (Stewart, 1855, pp. 34-35).

la atención, que suele estar orientada desde nuestra primera infancia hacia el mundo exterior, hacia las operaciones de nuestra propia mente, lo cual requiere un trabajo arduo y perseverante (Stewart, 1855, p. 56). De esta manera podemos acceder a los fenómenos de la conciencia y establecer hechos a partir de la evidencia de nuestra propia mente, para luego, a partir de su generalización, formular inductivamente las leyes que rigen las distintas operaciones de las facultades mentales. Según Stewart, los hechos mentales son contrastables de manera pública, al igual que los naturales, porque “cada individuo que elija ejercitar el poder de su entendimiento tiene la posibilidad de examinarlos por sí mismo.” (Stewart, 1855, p. 10)¹⁴ Es decir que el modo de validar el conocimiento obtenido se funda en la universalidad de la naturaleza humana, dado que lo que el filósofo puede observar en sí mismo es representativo de aquello que es accesible a toda la humanidad. Esta máxima se cumple siempre y cuando nos restrinjamos a aquellos hechos de los cuales es posible encontrar evidencia en nuestra conciencia y no los mezclamos con conjeturas (Stewart, 1855, p. 10).

Al parecer, lo que legitima el estatus experimental de la Filosofía de la mente que Stewart busca construir es la posibilidad de encontrar un correlato mental para cada elemento de la filosofía experimental natural. Lo que propone es un paralelismo, no una imbricación o interacción, como en el caso de Hume, porque cada ámbito –el material y el mental-, tiene sus propias características y herramientas específicas de investigación, que son correlativas pero no idénticas. Así, Stewart señala que la reflexión tiene la misma relación con la conciencia que la observación con la percepción: “la primera nos provee de los hechos que forman la única base sólida para la Ciencia de la mente, mientras que estamos en deuda con la segunda por intervenir en el trabajo previo para erigir la estructura completa de la Filosofía natural” (Stewart, 1855, p. 56).¹⁵

5. Conclusión

La comparación entre ambos autores permite entrever que la noción de “experimentalismo” abarca diferentes perspectivas, incluso en el caso de quienes pertenecían a una misma corriente de pensamiento. En el caso de Hume se plantea una extensión de aquello que se venía haciendo en el ámbito natural hasta abarcar lo moral, dada su continuidad o unidad ontológica, mientras que en Stewart la construcción de una filosofía moral experimental no es simplemente una extensión de la filosofía natural experimental, sino que se caracteriza por la reafirmación de la especificidad de los fenómenos mentales. En su caso, podría pensarse que lo que habilita la aplicación del método experimental es, antes que una unidad otológica, una unidad epistémica, dado que, a pesar de las divergencias ontológicas entre los fenómenos mentales y materiales, pueden conocerse por medio del mismo método.

¹⁴ La traducción es nuestra.

¹⁵ La traducción es nuestra.

Bibliografía

- Anstey, P. & Vanzo, A. Early Modern Experimental Philosophy. En: Sytsma, J. y Buckwalter, W. (eds.). *A Companion to Experimental Philosophy*. Malden: Wiley-Blackwell, 2016. Pp. 87-102.
- Broadie, A. The Human Mind and its Powers. En: Broadie A. (ed.). *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. Pp. 60-78.
- Crane, T. Mental Causation. *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volumes* **69**: 211-253, 1995.
- Cummins, P. Hume as a Dualist and Anti-Dualist. *Hume Studies* **21** (1): 47-55, 1995.
- Gaukroger, S. Empiricism as a Development of Experimental Natural Philosophy. En: Biener, Z. y Schliesser, E. (eds.). *Newton and Empiricism*. Nueva York: Oxford University Press, 2014. Pp. 15-38.
- Guerrero del Amo, J. El problema mente-cuerpo en Hume. *Thémata. Revista de filosofía* **26**: 55-65, 2001.
- Hume, D. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* [1751]. Ed. T. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1998. Versión castellana de M. Mendoza Hurtado, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, 2015.
- Hume, D. *A Treatise of Human Nature* [1739-40]. Eds. D. Fate Norton y M. J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2007a. Versión castellana de Duque, F. Buenos Aires: Orbis, 1984.
- Hume, D. 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 [1740]. En: Hume, D. *A Treatise of Human Nature*. Eds. D. Fate Norton y M.J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2007b. Pp. 403-420.
- Hume, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding* [1748]. Ed. T. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1999. Versión castellana de J. S. Ortueta, Madrid: Alianza, 1980.
- Hume, D. *The Letters of David Hume*. Ed. J. Y. T. Greig. Oxford: Clarendon Press, 1932.
- Jeffrey, T. *Contributions to the Edinburgh Review*. Londres: Longman, Brown, Green and Longmans, 1855.
- Madden, E. Stewart's Enrichment of the Commonsense Tradition. *History of Philosophy Quarterly* **3** (1): 45-63, 1986.
- Norton, D. F. & Norton, M. J. Annotations to the *Treatise*. En: Hume, D. *A Treatise of Human Nature*. Eds. D. Fate Norton y M. J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2007. Pp. 423-565.
- Pitson, A. *Hume's Philosophy of the Self*. Londres y Nueva York: Routledge, 2002.
- Robison, W. Hume and the Experimental Method of Reasoning. *Southwest Philosophy Review* **10** (1): 29-37, 1994.
- Schliesser, E. Hume's Attack on Newton's Philosophy. *Enlightenment and Dissent* **25**: 167-203, 2009.
- Shapiro, B. *A Culture of Fact: England, 1550-1720*. Ithaca: Cornell University Press, 2000.
- Stewart, D. *Dissertations on the History of Metaphysical and Ethical, and of Mathematical and Physical Science*. Edimburgo: Adam and Charles Black, 1835.
- Stewart, D. *Elements of the Philosophy of the Human Mind*, vol. I. Boston: Wells and Lilly, 1821.
- Stewart, D. Philosophical Essays. En: Hamilton, W. (ed.) *The Collected Works of Dugald Stewart*, vol. V. Edimburgo: Thomas Constable and co., 1855.
- Tannoch-Bland, J. The Primacy of Moral Philosophy: Dugald Stewart and the Scottish Enlightenment. Tesis doctoral. Universidad de Griffith, Brisbane, Australia, 2000.
- Wood, P. B. The Natural History of Man in the Scottish Enlightenment. *History of Science* **28**: 89-123, 1989.