

¿ERA LA «NAVAJA DE HUME» PROPIA O PRESTADA?
LOS HECHOS Y LA ÉTICA (UNA ARGUMENTACIÓN
HUMEANA SOBRE LA POSIBILIDAD Y CONVENIEN-
CIA DE PASAR DEL ES AL DEBES PARA UNA FUNDA-
MENTACIÓN TELEOLÓGICA DE LA MORAL)

JOSÉ L. TASSET

Universidade da Coruña

ABSTRACT

Morals must lie on facts. It is usual to consider Hume as the major critic of this way of thinking in ethics. He, presumably, proposed his famous law, i.e.: «no ought from an is». In this paper we try to demonstrated two main items: 1) Hume did not defend this law; and 2) this law is not a law, as Hume himself argued in all his moral and political philosophy. Hume's way is, so to say, the best way to forget Hume's Law.

EXPLICACIONES:

En un trabajo mío publicado en la revista *Télos*¹ defendía entre otras ideas –no demasiadas– la tesis según la cual una fundamentación como la kantiana, que reniega convencida de cualquier elemento material de hecho en la fundamentación de la Moral, no sólo es imposible, inviable, sino que oscurece nuestra comprensión de dicho fenómeno. Ante esta tesitura defendía también la idea de que era, pues, necesario abordar una comprensión de la Moral

¹ «Sobre la Simpatía en sentido moral (Elementos para una ética de la razón pasional).» *Τέλος, Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, IV/2 (Diciembre 1995).

atenta a los hechos, esto es, que explícitamente conectara el ámbito del deber ser con el ámbito del ser.

El autor que a mi modo de ver ha argumentado mejor no sólo la conveniencia de este tránsito, sino que además ha intentado realizarlo, creo que es David Hume. Pero, ocurre que tradicionalmente se ha pensado, aún reconociendo que Hume sería partidario de ese enfoque de la Ética, que también Hume habría denunciado la irremediable ilegitimidad lógica de esta forma de trabajar en el ámbito de la Ética. La paradoja de Hume vendría a resumirse así: las éticas materiales, teleológicas, son las únicas posibles, pero su método, la idea esencial que las define –unir el deseo y la realidad–, es por contra imposible dentro de las coordenadas lógico-deductivas, por cuanto se trata de realidades de órdenes aparentemente diferentes.

Mi convencimiento de que en este planteamiento supuestamente humeano se encerraban elementos que no casaban bien con lo que conocía de la Ética de Hume me hizo profundizar más en el problema del tránsito del es al debes y en la llamada “Hume’s Law”. Lo que encontré, como menciona un especialista en Hume, es que la Hume’s Law (“no ought from an is”, diría la supuesta ley) lo que en realidad encerraba era lo que llama “The Hume’s Way”. Ese camino de Hume al que aquí me voy a referir de modo necesariamente muy breve creo que puede resultar esencial para solucionar el problema del fundamento de las éticas teleológicas, así como para enfocar de modo correcto el trabajo de las propuestas morales concretas de signo utilitarista.

Quizás fuera bueno explicar aquí por qué creo que la ley de Hume no era ley ni de Hume, o tanto da, que Hume nunca usó navaja, ni propia ni prestada.

En todo caso, y como parece claro que en toda esta discusión, gran parte del problema posee una base lingüística y definicional, no sería mala idea comenzar definiendo, como gustaba de hacer Hume, algunos términos importantes e incluso haciendo algo que no suele hacerse, citar completo el fragmento del *Treatise of Human Nature* que se supone contiene la formulación de la ley.

«No puedo dejar de añadir a estos razonamientos una observación que puede resultar de alguna importancia. En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las có-

pulas habituales de las proposiciones: es y no es, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un debe o un no debe. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este debe o no debe expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común de esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón.» (THN, SB 469-470/FD 689-690)

En relación con este fragmento y la cuestión en él planteada hay dos problemas básicos que hay que aclarar: (1) qué cuestión se plantea exactamente Hume y (2) en qué términos estrictos se la plantea.

Habitualmente se ha considerado que Hume era el primero y principal formulador de lo que en la ética contemporánea se ha denominado «Falacia Naturalista», y que esto lo hacía en el conocidísimo fragmento sobre el *Es* y el *Debe*.

De aquí, además, se extraía la idea de que Hume estaría —o hubiese estado— de acuerdo con todo lo extraído por la llamada «ética neopositivista» (si es que ésta existe o ha existido alguna vez) del hecho *crucial* de la determinación de esa falacia.

En nuestra opinión, éste no es un buen comienzo en lo que se refiere a la interpretación del pensamiento de Hume porque éste no es un autor contemporáneo (esto puede tener ventajas e inconvenientes) y porque, en un cierto sentido preciso que ya explicaremos, puede ser considerado un «naturalista» en el ámbito ético.

Hume, al no estar dentro del paradigma lingüístico-filosófico de la ética contemporánea, contempla la cuestión del *Es* y el *Debe* en términos más amplios (lo que puede ser una interesante sugerencia para los un poco obcecados éticos contemporáneos), esto es, no se trata de discutir sólo sobre el carácter falaz o no del naturalismo ni sobre la naturaleza de los enunciados prescriptivos o descriptivos. Se trata de algo más.

Todo esto es importante, en opinión de Hume, en la medida en que afecta al problema crucial de la fundamentación de la Moral

y de la Política, al problema de si la prescripción moral o política, no siendo deducible lógicamente de nuestro conocimiento del comportamiento humano, al que añadimos nuestro conocimiento de la realidad que rodea a ese comportamiento humano, pueden seguir siendo racionales, racionalmente fundadas.

Así pues, Hume no está abordando en este fragmento un simple problema lógico de modo ocasional. Cuando insiste en la importancia de reflexionar sobre el paso del *Es* al *Debe* es porque en dicha cuestión se vuelven a poner en cuestión todas las cuestiones que le interesan: ámbitos de conocimiento, crítica del modelo racionalista y deductivista de conocimiento, reivindicación del conocimiento probable, papel de la razón en la Ética, etc, etc, pero sobre todo la cuestión esencial de cómo, abandonando el modelo de la ética religiosa, podemos fundamentar los enunciados morales en una naturaleza humana, sin caer por ello en las evidentes falacias en que caía el naturalismo clásico.

En resumen, ¿ha de ser toda fundamentación empírica de la Moral falaz precisamente por ser empírica?

Como es evidente, estamos dando por supuesto en esta presentación del problema, que el significado de algunos términos usados es preciso y unívoco. Hume no era tan ingenuo y se dio cuenta, en contra de la Ilustración y al final de ésta, de que cuando el concepto de «Naturaleza» anda por medio, uno comienza a no saber de qué está hablando ni qué está diciendo. Siguiendo el modelo de Hume —que luego él mismo incumplía en la práctica— intentemos ser precisos.

DEFINICIONES

Como es evidente, nos va a interesar no el sentido global de tales términos sino el que tienen en conexión con el pensamiento de Hume; aún restringiéndonos así, lo cierto es que podemos hablar de «naturalismo» en Hume cuatro sentidos generales, aunque alguno de ellos admite, a su vez, subespecificaciones:

1. En primer lugar, si nos referimos al método propuesto por Hume para la reforma de la filosofía y la organización de lo que llama «Ciencia del Hombre», no queda más remedio que calificarlo de naturalista. Es, decir, «si el naturalismo se piensa que es la idea de “que el conjunto del universo o la experiencia puede ser ex-

plicado mediante un método como el de las ciencias físicas”,² entonces es evidente que Hume es naturalista, porque pretendía entender el llamado «método experimental de razonar» a los asuntos morales.

2. En segundo lugar, si lo que pretendemos describir con naturalista o no-naturalista es la actitud de una determinada filosofía frente a las explicaciones metafísico-teológicas de la realidad, también podremos decir que Hume —en este sentido estricto y sin que esto implique nada con respecto a otros sentidos de la palabra— es NATURALISTA, puesto que se llama naturalista en esta acepción a toda filosofía que busca explicaciones filosóficas coherentes sin acudir para nada a entidades sobre-naturales o trascendentes.

3. En tercer lugar, naturalismo y no-naturalismo pueden servir para caracterizar a una filosofía en general, sobre todo en lo referente a su solución al problema de los límites y capacidades de la razón. Si una filosofía limita mucho el poder de la razón, pero luego hace que la Naturaleza Humana o la Naturaleza a secas supla esas deficiencias proporcionando al hombre otros recursos de carácter no-racional, será sin duda incluida entre las filosofías naturalistas. Este sentido de naturalismo es especialmente interesante respecto a Hume, porque está muy difundida una interpretación «escéptico-naturalista» de su filosofía, que la hace coincidir casi totalmente con la descripción que hemos dado.

No obstante, creemos que se puede negar de modo tajante que la filosofía de Hume mantenga una visión escéptico-naturalista de la razón humana. La interpretación escéptico-naturalista de Hume (muy difundida a raíz de la publicación de la obra de Terence Penelhum)³ es una mezcla de los errores de la llamada interpretación Reid-Beattie-T. H. Green) o escéptica con los de la naturalista de Norman Kemp Smith.⁴

Según la versión escéptica, Hume habría llevado a su extremo la línea iniciada por Locke y Berkeley, habría llegado a un callejón sin salida y sin interés, lo cual no habría hecho sino preparar el campo de batalla para la tarea gigantesca de Kant.

² John DEWEY: «Nature.» en J.H. BALDWIN: *Dictionary of Philosophy and Psychology*, Gloucester (Mass.), Peter Smith, 1960; vol. 2, pp. 137-138; cit. por DAVID FATE NORTON: *David Hume: Common-Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1982, p. 15.

³ PENELHUM, Terence: *Hume*, London, Macmillan, 1975.

⁴ SMITH, Norman Kemp: *The Philosophy of David Hume. A Study of its Origins and Central Doctrines*, New York, Garland Publishers, 1983.

Por su parte, la versión naturalista habría introducido un cierto color en la historia, señalando que Hume sostiene que la Naturaleza nos proporciona recursos primariamente no-intelectuales que explican nuestra experiencia mejor que cualquier argumento racionalista.

Sobre esto basta señalar:

a. El escepticismo total no concuerda con las «Hume's Intentions» y está en contra de multitud de afirmaciones del propio autor, entre ellas la referida al absurdo que encierra dentro de sí el escepticismo.

b. El recurso a un supuesto fundamento natural para explicar el origen, posibilidad y estructura del conocimiento y de la moral humanos es un recurso que Hume nunca hubiese aceptado y que va en contra de la mayoría de sus supuestos fundamentales.

En conclusión, en este tercer ámbito de utilización de los términos naturalismo y no-naturalismo, es evidente que Hume no puede ser calificado de NATURALISTA, sino de convencidamente anti-naturalista o no-naturalista, lo que muestra la incorrección de las caracterizaciones globales de la filosofía de Hume como naturalista o no-naturalista, ya que, repetimos una vez más, tales términos sólo tienen un sentido definido en contextos específicos.

4. En cuarto y último lugar, creemos que hay una utilización específica de los términos naturalismo y no-naturalismo en el ámbito de la filosofía moral. Este sentido es el que más nos interesa a nosotros, porque puede servir para comprender qué es lo que están queriendo decir los muchos autores que han calificado la ética de Hume de naturalista o no-naturalista.

El problema está en que incluso dentro del sentido ético de tales términos hay que introducir matices:

4.1. Pueden usarse tales términos para caracterizar a dos posturas, ampliamente difundidas contemporáneamente, sobre el problema del lenguaje moral. En este contexto, el naturalismo sostiene que los enunciados éticos son similares a los fácticos y que, por tanto, las cuestiones éticas pueden resolverse por verificación. El no-naturalismo, sin embargo, aunque acepta el carácter fáctico de los enunciados éticos, no admite el recurso a la observación, sino que recurre a una supuesta intuición o captación racional de tales asertos.

4.2. Por otro lado, puede usárselos para caracterizar a dos posturas, también muy corrientes hoy día, sobre el problema del fundamento de la moral o de los valores morales, sobre si estos des-

cansan en los hechos, y de qué modo lo hacen, si lo hacen; también suelen ocuparse tales posiciones del papel de la razón en la fundamentación.

Dentro del ámbito específicamente ético se puede ser naturalista con respecto a 4.1. y no serlo con respecto a 4.2., y viceversa. Lo mismo puede decirse de ser no-naturalista.

Ahora bien, teniendo en cuenta que Hume no se ocupa de modo explícito del lenguaje moral y de sus funciones, parece evidente que Hume sólo podrá ser calificado de naturalista o no-naturalista en el sentido de 4.2., o sea, en lo referente al problema de si ésta se puede basar, y en qué modo, en realidades empíricas. En la ética actual este problema se considera equivalente al de la vinculación entre proposiciones normativas y proposiciones fácticas, o en términos más generales aún, como el de la vinculación entre el Es y el Debe.

Lo peor de todo es que, como veremos, Hume en este último sentido es tanto naturalista como no-naturalista, o lo que es lo mismo, no es ni una cosa ni otra, fundamentalmente porque supera la idea de que sólo hay dos opciones para resolver el problema de la fundamentación e inaugura una nueva, la que podemos llamar «naturalista empírica» o «neo-naturalista». Veamos cómo surge esta nueva posición a partir de las más habituales.

INTERPRETACIONES

El naturalismo ético –sobre todo el de la época de Hume, que podríamos llamar «naturalismo teológico»– afirma «que es posible inferir, sin un fracaso lógico, una conclusión evaluativa, especialmente una que establezca una obligación, a partir de premisas no-evaluativas.»⁵ O sea, se está afirmando la legitimidad de fundamentar lo específicamente moral a partir de instancias no morales.

Por su parte, el no-naturalismo niega la posibilidad de la deducción que persigue el naturalismo, o al menos niega que tal inferencia pueda realizarse de modo legítimo lógicamente.

La opinión de Hume es que el naturalismo, planteado así, es evidentemente falaz, pero que el no-naturalismo, en su ansia de huir de esas falacias, escinde el mundo de los hechos y de los va-

⁵ Penelhum: ob. cit., p. 160.

lores y renuncia, así, a toda posible fundamentación empírica y racional de los enunciados morales. Una vez más, Hume denuncia la confusión de la racionalidad a la deducción. Después de Hume se pensó que sólo cabía ser no-naturalista, pero el no-naturalismo no era el único camino abierto por el abandono y crisis del naturalismo teológico criticado por Hume.

Es posible, por tanto, un naturalismo que podríamos denominar empírico, modificado o neonaturalismo y que sigue las siguientes líneas generales de desarrollo:

El supuesto más relevante de tal posición parte de la ya conocida distinción humeana entre proposiciones sobre relaciones de ideas y proposiciones sobre cuestiones de hecho.

Trasladada al campo de la filosofía moral, implicará entre otras cosas que las únicas verdades necesarias serán las referentes a relaciones de ideas (éticas, en este caso), o en términos más simples, las deducciones formales. Por tanto, el naturalismo empírico comenzará denunciando la falacia básica existente en aquellas éticas que consideran que hay verdades necesarias respecto a la conducta, la cual es evidentemente una cuestión de hecho.

Como consecuencia de la insistencia en el punto de partida empírico de las «verdades éticas», el naturalismo del que estamos hablando intentará basarse en algo que considera evidente desde el punto de vista de la experiencia: los juicios morales, la moral en general, influyen en la conducta, y esto es posible porque poseen una referencia implícita a las pasiones, intereses, necesidades y deseos humanos. Estos constituyen el referente empírico de la moral.

Por tanto, la intención original del «naturalismo empírico», iniciado a partir de Hobbes y Hume, es repudiar los intentos de fundamentación religiosa o abstracta de la moralidad y sustituirlos por una fundamentación basada en las necesidades y deseos de los hombres. Se trata de sustituir un paradigma trascendente de pensamiento ético por uno inmanente a la experiencia humana.

El naturalismo empírico tiene la ventaja frente al naturalismo clásico de que no cae, en primer lugar, en su ingenuidad, puesto que no intenta derivar la moral de una supuesta naturaleza originaria y casi «en bruto»: la moral es humana y social, pero curiosamente esto la hace natural, pues «que la moral sea humana y social implica también que no existe ninguna ley “a priori”, ningún principio no enraizado en nuestra naturaleza humana.»⁶

⁶ E. GUISÁN: *Cómo ser un buen empirista en ética*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1985; p. 11.

En realidad, lo que el naturalismo empírico introduce de nuevo en el planteamiento de la cuestión de la fundamentación es la idea de que, el problema primario no es tanto si las necesidades y deseos humanos son naturales o artificiales, cuanto si la moral ha de tener o no una base empírica entroncada con tales deseos. Evidentemente, el naturalismo empírico o modificado de Hume o de los posibles seguidores de su idea básica plantea innumerables problemas —como se puede observar en la filosofía política, que es su campo principal de desarrollo—, pero esto no es obstáculo para que constituya un enfoque de la fundamentación moral que, aparentemente, se aleja tanto de las falacias lógicas como de la vaciedad formal.

PROPUESTAS

Como es evidente, no todo el mundo estaría de acuerdo con la visión que hemos ofrecido de la posición sostenida por Hume en el conocido fragmento sobre el *Es* y el *Debe*.

Cuando Moore formuló su conocido análisis de la llamada «Falacia Naturalista» se buscó, como era de esperar, un precursor y ese dudoso honor recayó en Hume. Así pues, se consideró el «Is-Ought Passage» como una preformulación de la crítica de Moore a dicha Falacia, con lo que Hume sería el primer filósofo moral positivista ortodoxo, y en tal fragmento estaría llevando a cabo una profesión de fe anti-naturalista y no-cognoscitivista (PRIOR, HARE, NOWELL-SMITH, FLEW y en España, y en un tono menor, DEL BARCO)⁷. El «Is-Ought Passage» constituiría el punto crucial del moderno catecismo positivista, al menos en sus aspectos éticos. A esta interpretación normalmente se la denomina «no-naturalista» o con términos del propio Flew —que él mismo utiliza para aplicárselo insultantemente a otros— B.G.I., o «visión de bolsillo».

⁷ Con las lógicas diferencias de detalle esta posición puede atribuirse a A.N. PRIOR (*Logic and the Basis of Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1949, p. X y 32-33.), R.M. HARE (Cfr. *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 108.), P.H. NOWELL-SMITH (Cfr. *Ethics*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1964, pp. 37 y ss.) y, por último, Anthony FLEW (Cfr. «On the Interpretation of Hume», en V.C. CHAPPELL (ed.): *Hume*, London, MacMillan, 1968, pp. 278-286.). En España es un claro defensor de esta visión del «Is-Ought Passage» J.L. DEL BARCO: «El «Is-Ought Passage» y su evolución en el seno del neopositivismo.» *Thémata*, 1 (1984), 15-31.

Como no disponemos de mucho tiempo, dejaremos a un lado la letra pequeña de la B.G.I. y nos concentraremos en lo que parece ser su error principal: sus supuestos historiográficos.

Ya el hecho de que se hable de «Pasaje del *Es* y el *Debe*» es significativo: se interpreta que se trata de un fragmento y que, por tanto, puede ser leído e interpretado al margen del resto del pensamiento de Hume. Incluso es habitual que su cita textual se reduzca a las líneas en las que se denuncia el paso fraudulento realizado por el naturalismo teológico, con lo que se elimina el final del texto, en el que Hume conecta su observación con el problema de los juicios morales y los ámbitos de razón.

Junto a esto, y en apoyo de nuestra visión, hay que citar un argumento importante elaborado por MacIntyre que muy pocas veces ha sido tenido en cuenta: en el inglés del siglo XVIII se distingue entre «*deduction*» (deducción formal) e «*inference*» (inferencia), por lo que, es coherente que por un lado Hume denuncie la deducción ilegítima que pretende realizar el Naturalismo Teológico, mientras que por otro pretende que la Moral y la Política tengan su base en una *inference*, más exactamente en un argumento empírico.

Han sido muchos los filósofos morales contemporáneos que se han pronunciado sobre el problema del paso del *Es* al *Debe* y el tema de la fundamentación moral. Prácticamente todos los filósofos morales de una relativa talla han escrito algo sobre el tema.

Aquéllos que han señalado que el tránsito entre el *Es* y el *Debe*, cualquiera que sea el modo en que se produzca, no es posible, nada tienen que ver con Hume. Es más, si la ética de Hume y su teoría de la fundamentación moral son aceptadas —o al menos consideradas como una propuesta plausible—, ello significaría la pérdida de legitimidad de todos estos planteamientos.

En el fondo, entre Hume y estos planteamientos hay una diferencia irreductible en lo que respecta a sus concepciones de la Ética. Hume es un pensador preocupado por dotar a la Ética de un estatuto riguroso pero en absoluto pretendía convertirla en una disciplina puramente descriptiva; de ahí que la consecuencia de su investigación sobre las falacias cometidas por la ética racionalista, no sea una afirmación incondicional del *es*, de lo descriptivo, a expensas de lo normativo, sino una defensa de la necesaria vinculación que debe existir entre lo normativo y lo prescriptivo, aunque reconozca que esta relación no puede ser deductiva. Por el contrario, la mayor parte de los planteamientos contemporáneos han preferido solucionar el problema del estatuto de la Ética o bien di-

ciendo que ésta debe ser puramente descriptiva, o bien que debe permanecer en el plano de una normatividad carente de una auténtica base racional.

Sin embargo, no todas las éticas contemporáneas han estado de acuerdo con este dictamen, sino que ha habido muchas que han propuesto que, teniendo en cuenta las preocupaciones lógicas señaladas por Hume y Moore, se intente profundizar la conexión entre el *Es* y el *Debe* humanos (lo que fue propugnado a mi entender por Hume y no por Moore),⁸ a fin de evitar cualquier caída en una normatividad vacía o en un descriptivismo que haría de la Ética cualquier cosa menos Ética.

Esta línea ha sido minoritaria debido al dominio que hasta hace poco tuvo el no-naturalismo derivado de Moore. La situación ha cambiado, y lo que Esperanza GUIÁN llama «neo-naturalismo», goza de excelente salud y aceptación.

El argumento base de esta posición, que tan mala prensa parece tener es el siguiente: desde un punto de vista moral un juicio de deber expresa un imperativo categórico o hipotético. En el caso de la fundamentación moral se tratará, evidentemente, de imperativos categóricos.

Si, por otro lado, tenemos un conjunto de premisas que constituyen o bien verdades matemáticas o lógicas, o bien juicios empíricos ordinarios, entonces resultará que de este conjunto de premisas no podremos *deducir* por los procedimientos de la lógica ordinaria ningún juicio de deber de naturaleza categórica.⁹

Desde un punto de vista lógico esta ley no admite excepciones. En esto creemos que estaría de acuerdo Hume.

Otra cuestión distinta se plantea si lo que tratamos no es de *deducir* los juicios morales básicos sino simplemente de *conectarlos* con las premisas. Aquí ya no estamos en el plano de la mera aplicación de las leyes de la lógica ordinaria y, por tanto, Hume

⁸ Javier MUGUERZA llegó a considerar que la discusión entre partidarios y enemigos de conectar el *Es* y el *Debe* es una «perogrullada». Es algo lógicamente evidente para cualquiera sensato y con conocimientos de lógica -viene a decir Muguerza- que no puede deducirse un *debe* de un *es*. Pero para eso no hacía falta escribir tanto. Precisamente una vez aceptado esto de lo que se trata es de hacer lo que Hume y sus seguidores más o menos explícitos hacen: mostrar el modo en el que los hechos podrían ser relevantes para nuestras normas. (Cfr. MUGUERZA, J.: «Es» y «Debe». En torno a la lógica de la falacia naturalista», *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1997, pp. 65-95.

⁹ Cfr. MACKIE, J.L.: *Hume's Moral Theory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1980, p. 62.

daría una respuesta afirmativa a la cuestión de la posibilidad de ese tránsito. La explicación de que este tipo de tránsito sea posible consiste en que la derivación se produce dentro de un conjunto de reglas lingüísticas que en sí mismas incorporan imperativos categóricos.

Esto significa en términos más simples que, cuando hablamos de moral, la escisión entre *es* y *debe* no es radical, puesto que los hechos que afectan a la Moral no se dan en bruto, ni los deberes aparecen desgajados de aspectos fácticos. La *derivación moral* es, por tanto, posible porque *es* y *debe* forman parte de un conjunto global dentro del cual no existen escisiones radicales: este conjunto está formado por la acción humana y el lenguaje que a ella se refiere.

Hume acepta sin más el hecho de que los argumentos morales no son deductivos, sin considerarlos por ello inválidos o ilegítimos. Hume acepta sin más el hecho de que la conexión entre *es* y *debe* no es deductiva, sin que por ello tenga que ser irracional.

Como decía José Ferrater Mora en *De la materia a la razón*, el abismo lógico entre *es* y *debe* sigue en pie, pero que esto no tiene por qué detener ahí la cuestión.

«No se trata, sin embargo, de deshacer un nudo lógico, o de romper una dicotomía lógica, sino de plantear otra cuestión: la de si, al tratar ciertos temas, pueden usarse tanto descripciones como prescripciones,(...) No derivamos unas de otras. Consideramos solamente que unas y otras son pertinentes para los temas tratados.»¹⁰

«no podemos obrar sin conocer –si se quiere no podemos obrar racionalmente (aunque podamos hablar a tontas y a locas) sin conocer–. (...) la titulada «racionalidad teórica» es condición para la «racionalidad práctica». No quiere esto decir que los patrones prácticos se deriven inmediatamente de los teóricos, o que en virtud de como son, o como juzgamos que son las cosas, establezcamos que deben ser de tal o cual modo. Quiere decir que los patrones prácticos consisten en el establecimiento de fines, y de los medios utilizables para conseguirlos, para los cuales tenemos en cuenta nuestro mejor conocimiento. Dado que este último puede cambiar, y de hecho cambia, el primero puede asimismo cambiar.»¹¹

¹⁰ José FERRATER: *De la materia a la razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, p. 135.

¹¹ *Ibidem*, p. 137.

Así pues, quizás lo que simplemente necesitamos es reconocer que no es la deducción el modo adecuado de vincular el *es* y el *debe*. En segundo lugar, dentro de este paradigma de investigación deberíamos partir de la idea de que el conocimiento fáctico, referido a lo que *es*, es relevante, aunque no deductivamente relevante, para la constitución del ámbito de la moralidad. En tercer lugar, y como ya Hume señaló en el *Treatise* y en la *Disertación sobre las pasiones*, la razón, el conocimiento, lo fáctico, pueden influir indirectamente sobre el ámbito del *debe* a través del conocimiento referido a los medios para el logro de los fines morales.

Quizás para aquellos que anhelan una *Ética* deductiva, geométrica, demostrable, exacta, esto sea poco. Mi opinión es que puede constituir un punto de partida fructífero y con eso me basta.