



Revista de Humanidades

ISSN: 0717-0491

revistahumanidades@unab.cl

Universidad Nacional Andrés Bello

Chile

Espinosa, Ruth Marcela

FALACIA NATURALISTA Y RAZÓN TEORÉTICA. UNA APROXIMACIÓN SISTEMÁTICA
AL PROBLEMA DEL "DEBER SER" EN DAVID HUME

Revista de Humanidades, núm. 33, enero-junio, 2016, pp. 181-212

Universidad Nacional Andrés Bello

Santiago de Chile, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=321246548008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

FALACIA NATURALISTA Y RAZÓN TEORÉTICA. UNA APROXIMACIÓN SISTEMÁTICA AL PROBLEMA DEL “DEBER SER” EN DAVID HUME

NATURALISTIC FALLACY AND THEORETICAL REASON.
A SYSTEMATIC APPROACH TO THE PROBLEM
OF NORMATIVITY IN HUME’S THOUGHT

RUTH MARCELA ESPINOSA

Universidad Andrés Bello
Departamento de Humanidades
Sazié 2325
Santiago de Chile
Chile
ruth.espinosa@unab.cl

RESUMEN

En este artículo se explora una interpretación renovada del famoso pasaje de la así llamada “falacia naturalista” que Hume formula en el tercer libro de su *Tratado*. Dicha interpretación se sustenta ampliamente en la explicitación de las consecuencias que dicho argumento tendría también en la epistemología humeana. En efecto, la manera en que tradicionalmente ha sido interpretado el pasaje genera inconsistencias importantes tanto en la filosofía teórica como en la filosofía práctica

de Hume, pues en ambos niveles es necesario dar cuenta de ciertas afirmaciones de carácter normativo que juegan un importante rol en la filosofía de Hume. En este escrito se plantea, entonces, que lejos de negar la posibilidad de derivar el “deber” del “ser” Hume dispone constreñimientos en torno a la forma de dicha derivación.

Palabras claves: Falacia naturalista, ser-deber, Hume, reglas generales, epistemología.

ABSTRACT

This article explores a refreshing interpretation of the “is-ought-passage” in Hume’s third book of the Treatise. Such interpretation heavily relies on pondering the consequences that the argument would imply for Hume’s epistemology. Indeed, the traditional interpretation of the passage involves relevant inconsistencies both in Hume’s practical and theoretical philosophy, since at both stages it becomes necessary to account for Hume’s normative claims and their importance. The interpretation advanced in this writing supports the idea that the “is-ought passage” is far from denying the possibility of deriving normative claims from facts, but rather that it sets constraints on the way in which such derivation is conceivable.

Key words: Naturalistic Fallacy, Is-ought, Hume, General Rules, Epistemology.

Recibido: 10/10/2015

Aceptado: 15/03/2016

“ . . . The invoking of a moral “ought” on the parts of Hume’s opponents reflects difficulties in their understanding of both moral insight and its connection with moral motivation. Hume faced no such difficulties” (N. Capaldi, 1989).

I. CARÁCTER SISTEMÁTICO DEL ASUNTO

En su *Tratado de la Naturaleza Humana*, David Hume esboza una teoría del conocimiento probable, fuertemente anclada en la noción de creencia. En efecto, el filósofo escocés dedica parte importante del primer libro (de tres) de su primera obra a reflexionar en torno a los mecanismos cognitivos que son responsable de la formación de nuestras creencias acerca de cuestiones de hecho y existencia, para las cuales no contamos con un fundamento o una justificación de naturaleza deductiva. Hume hace notar que una particularidad de algunas de dichas creencias acerca de “la realidad fáctica” consiste en que son ellas mismas asidero de otras múltiples inferencias factuales. Ese es el caso de la creencia en la regularidad de la naturaleza, la que a su vez, se funda en la creencia de que ciertos eventos se haya vinculados causalmente entre sí, de modo que tal vínculo resultaría necesario. Además, en tanto que dicha creencia funciona como dispositivo inferencial, —i.e., el supuesto de la regularidad causal de la naturaleza nos dispone a realizar inferencias acerca de aquello que no nos es inmediatamente presente a los sentidos— resulta imperativo para Hume establecer criterios mínimos de corrección de dicha disposición a inferir, dado que, como él mismo enseña, la creencia en la necesidad del vínculo causal es un remanente del instinto animal en nuestra naturaleza y no tiene su asidero en la razón.

Es así como en la tercera parte del mencionado primer libro del *Tratado* Hume propone un conjunto de 8 reglas “por las cuales hacer juicios sobre causas y efectos” (T 1. 3. 15; SBN 173).¹ Estas reglas, en su conjunto, deben proporcionar un criterio seguro para distinguir relaciones de causa y efecto verdaderas de aparentes. Este tipo de reglas han sido llamadas, en la literatura, reglas “correctivas”, ya que permiten por medio

¹ La forma de citado del Tratado de Hume es la siguiente: *T* seguido de número de *Libro, parte, sección*, párrafo seguido de la numeración de la edición del Selby-Bigge-Nidditch (SBN). Ej. T 3.1.1.27; SBN 469.

de la reflexión, corregir las tendencias de la imaginación que llevan a error en el juicio (cfr. T 1.3.13.11; SBN 149). Esta corrección que se logra en las inferencias causales mediadas por las 8 reglas posibilita un tipo de conocimiento fundado en la experiencia que Hume llama probabilidad filosófica. Las reglas para el razonamiento causal, al que Hume se refiere en su obra como “una especie verdadera del razonamiento y la más fuerte” (T 1.3.7 n20), permiten así “rectificar probabilidades no filosóficas en probabilidades causales”. Dicho proceso es descrito como sigue:

En todos los razonamientos que formamos sobre probabilidades (*probability*), de la misma manera que en los concernientes al saber (*knowledge*), debemos corregir siempre el primer juicio, derivado de la naturaleza del objeto, por otro, derivado de la naturaleza del entendimiento (*understanding*) . . . de aquí surge una nueva especie de probabilidad para corregir y regular la primera y fijar su correcto estándar y proporción . . . De este modo la probabilidad es responsable de una nueva corrección por un acto reflejo de la mente, donde la naturaleza de nuestro entendimiento, y nuestro razonamiento acerca de la primera probabilidad deviene nuestro objeto. (T 1.4.1.5; SBN 181-182, cfr. T 1.3.11.2; SBN 124)

Según ha señalado Hearn, quien tempranamente vio la importancia de las reglas generales en el *Tratado*, “. . . la función de las reglas causales es corregir y estabilizar el sentimiento de la creencia, que es generado por ciertos factores causales naturales” (*General rules and the moral sentiment in Hume's Treatise*, 65) y, en esta medida, les atribuye carácter normativo cuando afirma que: “estas reglas son de carácter directivo (*directive*); ‘debemos’ seguirlas y errar en ello es una fuente potencial de error” (410). De esta manera, al proporcionar estándares de corrección de nuestros razonamientos empíricos, su contenido parece versar acerca de “qué debemos creer”. Esto es, sin embargo, todavía insuficiente para probar que dichas reglas tienen fuerza normativa, es decir, para establecer en qué fundamento radica el “deber” que ellas prescribirían, a saber, el carácter que las diferenciaría de meras “causas naturales” de la creencia.

La pregunta que deseo plantear en estas páginas es si tienen o no genuino carácter normativo las reglas generales de la inferencia causal propuestas por Hume en el *Tratado* desde una perspectiva sistemática, pues, una afirmación tal, resultaría contradictoria con las propias declaraciones del autor. En efecto, Hume señala que parece ser inconcebible que de proposiciones acerca del “ser” se deduzca el “deber ser” (T 3.1.1.27; SBN 469). Si esto es así, no habría razón para sostener que el conjunto de proposiciones factuales que describen ciertos mecanismos causales de formación de creencia que derivan en creencias correctas acerca de conexiones causales, (como es el caso de las reglas generales en el *Tratado*) puedan involucrar conclusiones normativas acerca de las condiciones o criterios de justificación o racionalidad de las creencias, que valgan a su vez como estándares o principios normativos acerca de cómo debemos administrar nuestros estados doxásticos, es decir, nuestra *praxis* en tanto sujetos epistémicos.

Ahora bien, se podría objetar que Hume enuncia su tesis acerca de la derivación del “debe” a partir del “es” de cara a la moral, sin embargo, no hay razón para suponer que lo que está en juego son exclusivamente juicios morales y no proposiciones normativas (acerca del deber) en general, ya que el problema del fundamento del deber de las proposiciones morales se enmarca, en rigor, en un programa mucho más amplio, a saber, el concerniente a la fuente y fundamento de la esfera de lo normativo² en

² Dar cuenta de dicha esfera normativa implicaría, sin embargo, hacerse cargo de varios aspectos que no podemos abordar en este trabajo, como lo son (a) el aspecto semántico (qué significan las proposiciones normativas), (b) el ontológico o metafísico (hay algo así como una realidad normativa, y si es el caso, qué estados de cosas/mentales la configuran y cuál es su estatus ontológico) y (c) el epistémico (cómo conocemos, si del todo, la realidad normativa). Hay que mencionar, que los tres aspectos mencionados se relacionan entre sí estrechamente (así por ejemplo, el problema del valor de verdad de los enunciados normativos aún de una vez las tres cuestiones). A ello se suma el problema de la fuerza normativa o el problema motivacional de los enunciados normativos, es decir, concedido que una proposición tiene estatus normativo, qué significa ello exactamente para los agentes, morales o epistémicos, es decir, qué tipo de constricción expresan los juicios sobre el deber ser, si es que alguno.

general. Es por esto que, de ser correcta la tesis atribuida a Hume sobre la imposibilidad de la derivación del deber, ella acarrearía consecuencias para la posibilidad de fundamentar una epistemología prescriptiva, es decir, asentada en las nociones de deberes y responsabilidad epistémica que, no obstante, se enmarque en la concepción naturalista de la creencia y su justificación a la Hume, teniéndonos que conformar con un programa meramente descriptivo, ya que, según una opinión ampliamente compartida por los intérpretes, la esfera de la normatividad se halla intrínsecamente asociada con aquellas de las razones, lo que en último término significa que la normatividad de las proposiciones debe estar asentada en la esfera de la razón y no en la mera descripción de hechos.³

Por esta última razón, si Hume hubiese en efecto rechazado la posibilidad de derivar el deber del ser, quedaría en evidencia una importante tensión en su pensamiento, ya que el filósofo escocés señala en el marco de su discusión de la causalidad que hay ciertas “reglas generales por las que “debemos” regular nuestros juicios concernientes a causas y efectos” (T 1.3.13.11).⁴ A ello, se le sumaría una inconsistencia interna a la esfera de la moral si se consideran afirmaciones de carácter similar a la anterior, proferidas por Hume pero referidas al plano práctico, como ocurre con

³ Reglas, estándares y normas expresan “normatividad”, i.e. son normativas, sólo en la medida en que ellas se diferencian de las “leyes de la naturaleza”, en cuanto que no describen algo que de hecho “es” sino algo que “debe ser” aunque de facto ello muchas veces no ocurra así. Nuestro uso de la palabra “deber” en el lenguaje cotidiano y científico nos lleva a confundir la esfera de lo “normativo” con aquella de lo “necesario”. Peter Stemmer ha propuesto recientemente evitar este error al que nos conduce el lenguaje, por medio de la distinción entre los conceptos de “deber normativo” y “deber de la condición necesaria”. Donde el segundo expresa conexiones necesarias en el sentido de leyes o conexiones causales gnomológicas, y el primero (deber normativo) aquel tipo de fenómeno en el que el “debe” expresa un fenómeno propio de la esfera de la *praxis* humana, a saber un tipo de constricción a la acción, y que por lo mismo, no cae ya bajo la esfera de la necesidad natural o causal. Ver Stemmer 2008.

⁴ Todas las traducciones al español de citas, tanto de Hume como de otros autores, son de mi responsabilidad.

sus reglas de justicia —por mencionar un ejemplo— inmediatamente a continuación del pasaje de la así llamada “ley de Hume”.⁵ Todo lo anterior justifica un interés no sólo histórico sino también sistemático por re-visitarse una vez más este tópico en el pensamiento del filósofo escocés. Sobre todo si, como se ha visto, hay alcances poco estudiados en dicha tesis para la teoría de la justificación de la creencia en Hume, lo que abre todo un nuevo panorama para el estudio de su epistemología en conexión con el problema de la normatividad, y su interconexión con la moral.⁶

Uno de los aportes significativos en los estudios humeanos con alcances sistemáticos acerca de este mismo asunto es el trabajo acerca del rol de las reglas correctivas en la epistemología de Hume de J.M. Guerrero. El mencionado autor ha sugerido que se puede dar cuenta de la

⁵ El nombre de “ley de Hume” se ha impuesto en la literatura y es debido a R.M. Hare (1952).

⁶ Dentro de la *scholarship* humeana hay una creciente tendencia a estudiar las doctrinas del autor del Tratado desde una perspectiva integral de su obra filosófica, ensayística (política, económica, estética) e histórica. Algunas de las obras publicadas en dicha clave hermenéutica han rendido interesantes frutos (eminentes ejemplo constituyen las obras de A. Baier (1991), C. Schmidt (2003), R. Lütke (1991).

Sobre todo desde la perspectiva de la epistemología hay señas claras que indican que una lectura individual del libro primero del Tratado y de la primera Investigación son insuficientes para dar cuenta de la profundidad de sus ideas acerca de la cognición humana. Merrill ha señalado acertadamente que dicha tendencia de los autores a considerar su epistemología como residiendo exclusivamente en los lugares señalados, ensombrece la importante dimensión social que el conocimiento tiene para Hume, dimensión que va ganando cada vez más terreno en la actualidad como se puede ver en el recientemente publicado volumen *Collective Epistemology* (Schmid, 2011). Ver también Merrill (2008, 276), Wilson (2008, 416ss), Root (2001), entre otros.

Además de ello, si en efecto, hay buenas razones para sostener que tanto en la moral como en la epistemología de Hume existen los elementos basales que permitiría reconstruir una teoría de la normatividad de los juicios que emergen de una y otra esfera, el análisis de Hume tanto de los juicios morales como de la creencia y sus respectivas dimensiones normativas podría significar un importante punto de partida para una teoría de la normatividad en clave naturalista. En esta dirección ha trabajado autores como Stemmer (2008) y Copp (2004). Una visión parcialmente compatible se encuentra también en la idea de una “*primitive normativity*” (normatividad primitiva) de Ginsborg (2006, 361-4).

normatividad de las reglas generales si se asume: 1) que el argumento de Hume en T 3.1.1.27 (me refiero también a él en adelante como el pasaje del “Is-Ought”), en torno a la derivación del “debe” a partir de “es”, no está orientado a negar sin más la posibilidad de dicha derivación, sino que a mostrar cómo ella es posible y 2) que ese argumento puede también ser aplicado de manera equivalente al plano de la razón teórica, mostrando así cómo pueden las reglas generales asumir un estatus “normativo”. Específicamente el planteamiento de Guerrero es el siguiente:

Creo que la interpretación correcta de este pasaje es la que propone MacIntyre, que consiste en señalar que Hume no está negando la posibilidad de derivar el “debe” del “es” sino solo exponiendo la dificultad de dicha derivación y afirmando que ésta se llevaría a cabo a través de una serie de nociones puentes como querer, necesitar, desear, placer, felicidad, salud, etcétera . . . Por otra parte, aunque MacIntyre hace su propuesta de cara a la ética, yo pienso que ésta se puede trasladar a la epistemología . . . Hume, por tanto, a mi juicio, podría justificar el carácter normativo de las reglas generales. (58)

En este artículo, asumo la tarea de explorar en profundidad esta línea interpretativa apenas esbozada por Guerrero, pero sin embargo, a mi juicio, correctamente vislumbrada. Considero que una lectura apropiada del argumento de Hume de T 3.1.1.27, es decir, una que pondere su relevancia sistemática, es la clave para resolver el problema de la fuerza normativa de las reglas generales en su epistemología. Para ello, analizaré, en primer lugar, el pasaje en que Hume esboza el argumento de la llamada falacia naturalista en el libro tres del *Tratado*, para luego, analizar la reconstrucción y consiguiente interpretación del mismo que realiza MacIntyre. En segundo lugar, abordaré la “nociones puentes” que menciona MacIntyre y la sugerencia de Guerrero en cuanto a la posibilidad de hacer extensivo este argumento al plano epistemológico. En este punto será de gran interés el análisis de la reciente propuesta de Peter Stemmer (2008), quien plantea una ontología de la normatividad de carácter abiertamente naturalista, sobre la base de la idea de que la normatividad

se obtiene, de hecho, a partir de elementos no normativos. Esto último arroja nueva luz a los viejos textos de Hume, otorgándole a la discusión acerca de la normatividad en la filosofía del escocés,⁷ un interés ya no meramente histórico. Por último, me concentraré en la interpretación misma del pasaje en cuestión, a fin de determinar si hay o no una conexión con el problema de la comprensión de las normas epistémicas. Es de esperar que si se interpreta correctamente el argumento de Hume, en una dirección similar a la que proponen Guerrero, MacIntyre y Stemmer no solo se puede dar cuenta del carácter normativo de las reglas generales en el *Tratado*, si no que se abre un panorama prometedor para la re-elaboración de los presupuestos centrales del pensamiento de Hume —como lo es su naturalismo— en una clave completamente actual.

2. LA “LEY DE HUME”: NOCIONES PUENTE Y REALIDAD NORMATIVA

Hume señala textualmente lo siguiente:

En cada sistema moral con el que hasta ahora me he topado, he notado siempre, que el autor procede por algún tiempo según la manera común de razonar, estableciendo la existencia de un Dios, o realiza observaciones concernientes a los asuntos humanos, cuando de pronto me encuentro sorprendido de encontrar que, en lugar de la cópula usual entre las proposiciones, es y no es, no hayo proposición alguna que no esté conectada por medio de debe o un no debe. Este cambio, aunque imperceptible, es de gran importancia, pues dado que este debe o no debe expresa una nueva relación o afirmación, es necesario que ella sea examinada y explicada, y al mismo tiempo debe darse una razón para aquello que parece ser inconcebible: cómo

⁷ Para esta discusión ver: Hearn (1970-1976), Martin (1993), Falkenstein (1997), Lyons (2001), Searjeantson (2005), Morris (2006) y Schliesser (2007).

esta nueva relación puede ser una deducción de otras, que son enteramente diferentes de ella. (T 3.1.1.27; SBN 469)

Diversas teorías éticas han visto, en estos dichos del filósofo escocés, asidero para sus puntos de vista. Así, por ejemplo, los emotivistas (Vgr. Ayer, 1946) fundaron en esta imposibilidad de derivar el “debe” del “es”, esto es, en la brecha entre la esfera de los hechos y la del valor, su concepción de la moral como un sistema de proposiciones que expresan sentimientos o recomendaciones, que no son, por tanto, susceptibles de ser verdaderas o falsas. Según MacIntyre, por otra parte, esta misma forma de comprender el pasaje, habría llevado a algunos pensadores a situar a Hume incluso en una posición cercana a la de Kant, puesto que, al afirmar la imposibilidad de derivar la moral a partir de una fuente no moral, habría dado con ello respaldo a la idea de la autonomía de la esfera moral.⁸ En términos concretos, MacIntyre afirma que, según Hume, esta interpretación estándar del pasaje, consideraría que “ningún conjunto de premisas no morales puede implicar (*entail*) una conclusión moral” (452). Dado que lo que nos convoca en este caso particular son los enunciados sobre el “deber ser”, en general, y no los enunciados morales en particular —lo que por lo demás es coherente con las observaciones de Hume—, conviene reformular preliminarmente la así llamada “ley de Hume” (LH) de

⁸ MacIntyre considera aquí más bien la recepción de esta idea por parte de Hare (vd. 1952) que la de los emotivistas. Si bien ambas interpretaciones ponen énfasis en la existencia de una brecha (al parecer insalvable) entre ambas esferas, ella puede ser interpretada de diversas maneras. En la literatura es posible encontrar innumerables interpretaciones del pasaje arriba citado. Para un listado de tesis interpretativas sobre el pasaje ver Capaldi (80-1). Más allá de la discusión acerca de lo que Hume habría querido señalar en el pasaje ya indicado, el tópico filosófico conocido como el problema ser/deber ha sido objeto de una inacabable discusión sobre la cual abunda la literatura al punto de hacerse prácticamente inabarcable. Sobre esto N. Capaldi ha señalado acertadamente que entre los filósofos no hay consenso ni respecto de en qué consiste verdaderamente el problema del debe-es, y que las diferencias entre las interpretaciones disponibles “reflejan desacuerdos más profundos acerca de la filosofía moral y la filosofía en general” (Capaldi 55).

la siguiente manera: “Un conjunto de premisas no normativas no puede implicar una conclusión normativa”.⁹

MacIntyre rechaza LH aduciendo básicamente dos razones. La primera es filológica y la segunda de carácter estructural o de contenido. Resumo ambos argumentos a continuación:

MacIntyre ataca, en primer término, aquella interpretación que a primera vista parece la más plausible, a saber, que Hume estaría afirmando que es “lógicamente” imposible deducir una conclusión normativa (o evaluativa) a partir de premisas factuales.¹⁰ Ella parece ser obvia dado que, en el texto mismo, se señala que lo que parece inconcebible es “cómo esta nueva relación puede ser una deducción de otras”, donde deducción traduce el término inglés ‘*deduction*’. Esta interpretación “logicista” se encuentra aun habitualmente en manuales y textos sobre ética filosófica, aunque aparentemente, argumenta MacIntyre, el punto de Hume no estaría relacionado con la implicación lógica. A favor de esta tesis habla el hecho de que el término con el que Hume usualmente refiere a argumentos lógicamente válidos o implicaciones formales es el de ‘*demonstration*’ (demostración),¹¹ mientras que el término “deducción”, propiamente tal, es usado en escasas ocasiones en el *Tratado* y en casi todas ellas en el sentido general de “inferir”. MacIntyre (vd. 460-1) señala que de hecho

⁹ Streminger ha ido más aún lejos, señalando que en lenguaje actual “en la ‘ley de Hume’ se afirma que el fundamento de una lógica deóntica sería solo posible a partir de axiomas que ya contienen en sí operadores deónticos” (Streminger 190). Personalmente, me parece que si bien este planteamiento puede ser desde cierta perspectiva interesante, considero a la vez implausible que las aseveraciones de Hume puedan tener alcance alguno para el fundamento de una lógica deóntica. Más bien, me parece que el rendimiento mayor de la discusión en torno al a *Ley de Hume* se hallan en el plano metaético.

¹⁰ Algo similarha sostenido J. Harrison (71-2). J. Searle (1964), por su parte ha intentado mostrar que sí es posible derivar una conclusión evaluativa a partir de premisas factuales.

¹¹ Para un interesante análisis de los conceptos de demostración o deducción y el uso y alcance de ellos en diversos autores en la época moderna temprana ver el trabajo de Owen (Ch. 2-4).

en el siglo XVIII, '*deduction*', era un término comúnmente usado como sinónimo de '*inference*' (inferencia) e '*infer*' (inferir). Este uso queda además corroborado en varios lugares de la obra de Hume.¹² De manera que en el pasaje citado, lo que estaría en cuestión, es la posibilidad de derivar, i.e., de inferir, el "debe" del "es" en un sentido que no ha de identificarse necesariamente con el de una deducción lógica.

El segundo punto central del argumento de MacIntyre, contra la interpretación tradicional de LH —el que he llamado "estructural"— tiene que ver con el hecho de que precisamente, lo que hace Hume en las secciones inmediatamente posteriores al pasaje que nos convoca, es derivar reglas morales —es decir, enunciados normativos— a partir de enunciados factuales, para lo que MacIntyre toma como ejemplo el tratamiento de Hume de la justicia. De tal manera que, nos dice, si Hume está afirmando la imposibilidad de esa derivación "entonces él es el primero en llevar a cabo tal imposibilidad" (455). Lo que finalmente se dejaría ver, según MacIntyre es que

Hume está señalando que la pregunta de cómo la base factual de la moralidad se relaciona con la moralidad es un asunto lógico crucial, y reflexionar sobre él hará posible comprender cómo es que hay formas en que esta transición puede ser realizada y formas en las que no. Hay que ir más allá del pasaje mismo para ver cuáles son esas formas. Si uno lo hace, es claro que podemos conectar los hechos de la situación con lo que debemos hacer solo por medio de uno de esos conceptos que Hume trata bajo el título de pasiones y que he señalado por medio de ejemplos tales como "querer", "necesitar" y similares. Hume no está . . . intentando decir que la moralidad carece de base; él está tratando de indicar la naturaleza de esa base. (465-6)

¹² Ver T SBN 156, 457; Green&Grose III, 99. Este último pasaje es citado por el propio MacIntyre corresponde a un texto de los ensayos de Hume, posteriores al Tratado, donde el término "deducir" refiere incluso a un argumento inductivo. La referencia corresponde la edición de 1889 de los Ensayos de Hume en las obras completas del escocés editadas por de T.H. Green y T.H. Grose, ya en desuso.

Esto finalmente, pondría en evidencia que Hume no estaría señalando que la noción de deber asociada al discurso moral (digamos para estos efectos, un discurso normativo) carece de fundamento o justificación, sino cuál es ese fundamento y dónde hay que buscar su validez. La inferencia del “ser” al “debe”, sostiene MacIntyre, es hecha por medio de nociones puente, que provienen del ámbito de lo que Hume designa como pasiones, que son lo que en último término nos mueve a la acción. La búsqueda del placer y la evitación el dolor, es lo que, desde la perspectiva de Hume, nos lleva al desarrollo de conductas cooperativas que desembocan en el surgimiento de reglas morales y del así llamado, sentimiento moral. De este modo podemos señalar que desde esta perspectiva “tenemos reglas morales, porque tenemos intereses comunes” (MacIntyre 458).¹³

Si bien MacIntyre no saca conclusiones de carácter sistemáticas, su lectura parece estar en sintonía con otro intérprete del pensamiento de nuestro filósofo cuya posición conviene traer a colación aquí. Fred Wilson ha sostenido que existe una analogía de fondo entre las inferencias causales y las inferencias del “es” al “debe”, analogía que consiste básicamente en el hecho de que ellas son posibles por el surgimiento de estándares de racionalidad a partir de hábitos. Así, señala Wilson, de la misma manera que hay inferencias causales más racionales o mejor justificadas que otras, hay inferencias de “hechos” a “deberes” más razonables que otras (ver 412-413). Pero antes de abordar este asunto volveré sobre el concepto de las nociones puentes.

Ahora debemos intentar comprender de la manera más precisa posible qué significa que estás “nociones puentes” o pasiones, según la interpretación de MacIntyre, permiten derivar (y no solo derivar sino también justificar¹⁴) el deber moral. Parto con un ejemplo, nuestro deber de respetar las reglas de la justicia. MacIntyre escribe:

¹³ Para un interesante análisis de la progresión del argumento humeano, que va de la constatación de ciertos hechos de la psicología humana, al surgimiento de reglas morales, y los puntos de conexión con la epistemología de Hume, ver Wilson (408-416).

¹⁴ Ver MacIntyre (447).

Hume claramente afirma que la justificación de las reglas de la justicia yace en el hecho de que su observancia está en el interés de todos en el largo plazo. Tenemos que obedecer las reglas porque no hay nadie que no gane más de lo que pierde con dicha obediencia. (447)

Decir que debemos hacer algo es afirmar que hay una regla comúnmente aceptada; y que la existencia de esa regla presupone un consenso de opinión respecto de donde reside nuestro interés común. Una obligación se constituye en parte por dicho consenso y el concepto de “deber” es lógicamente dependiente del concepto de un interés común y solo puede ser explicado en términos del mismo. (458)

Esto es perfectamente coherente con las aseveraciones de Hume de que las distinciones morales no se derivan de la razón. En efecto, el fundamento de la moral no puede radicar en la sola razón siempre que la moral concierne fundamentalmente a la acción y su rol principal es guiar la conducta. De esta manera, sin un motor capaz de motivar la acción, la moral es una empresa vana. El único motor capaz de motivar la acción, piensa Hume es la pasión, y por consiguiente, de ella emanan en último término nuestras “razones” para actuar. Esas razones para actuar, solo tienen y solo pueden tener fuerza normativa, en la medida en que se hallan ancladas a una pasión. Hasta aquí MacIntyre.

Muchos ven en este anclaje del deber en aspectos volitivos un motivo de suspicacia, y con razón, pues si el deber depende en última instancia de lo que cada cual desea o de las pasiones que cada cual experimenta, habría tantos deberes como agentes morales, lo que no implicaría otra cosa que la aniquilación de la noción de deber, o lo que es lo mismo, un relativismo moral. Para hacer frente a esta objeción es necesario profundizar un poco más en algunos aspectos de este planteamiento. Para ello, voy a llamar la atención sobre algunas ideas propuestas por Peter Stemmer, en las que veo cierta continuidad con lo propuesto hasta aquí.

La mediación que las “nociones puentes” juegan en la configuración de un deber normativo se pueden ver en el siguiente esquema propuesto por Stemmer (99):

(1) *a* debe hacer *x* para que ocurra *y*.

(2) que *y* ocurra, es algo que *a* desea.

(3) Luego, *a* debe (n) hacer *x*, para que ocurra lo que *a* desea.

Donde (n) representa el carácter de normativo de la acción en cuestión.

Lo anterior se podría reformular de la siguiente manera equivalente:

(1) *a* debe hacer *x* para que ocurra *y*.

(2) que *y* ocurra, es algo que *a* desea.

(3a) Luego *a* tiene una *razón o fundamento* para hacer *x*.

Dicho brevemente, el deber normativo surge de dos elementos no normativos: Un “deber de la condición necesaria” y un “querer”. Estos dos aspectos, si están presentes, configuran una “situación normativa”, la que, en su existencia, es independiente de que el agente la reconozca o le pase inadvertida; pero en el reconocimiento de su existencia por parte del agente, radica, entre otras cosas, su capacidad de motivar a la acción. La fuerza normativa de ese deber consiste en el hecho de que el antecedente es condición necesaria y suficiente para el consecuente, lo que significa que no realizar la acción debida implica la no satisfacción del deseo. Todo ello explica por qué al deber normativo va aparejada una constricción de la voluntad, una presión para actuar de cierta forma, que está determinada por una parte por la realidad misma, es decir, está en cierta forma naturalmente impuesta, pero que no se configura como normativa, sino en la medida que el querer de un sujeto la logra vincular a su vida práctica, ya sea que el sujeto sea cognitivamente consciente o no del deber que recae sobre su acción (Stemmer §3-4).

Ahora, volviendo al problema del relativismo, la ontología de la normatividad de Stemmer recién descrita, acoge en efecto de buena gana la idea de que al menos ciertas manifestaciones de la realidad normativas son, en efecto, relativas exclusivamente al sujeto volente. Es el caso del “deber normativo” que se expresa en las estructuras de medios a fines. Así

por ejemplo: Deseo asistir este año a la “43rd International Hume Society Conference”. Es una condición necesaria para ese, mi fin, comprar un boleto de avión destino Sydney. Ese panorama configura, para mí, el deber (no moral pero sí normativo) de comprar ese boleto: “yo debo/tengo que comprar un boleto de avión destino Sydney”. Muchas cosas, sin embargo, pueden desviarme de ese interés. Puedo, por ejemplo, sucumbir ante el deseo de utilizar ese dinero para irme de vacaciones a Palma de Mallorca. La racionalidad de mi decisión en ese caso, puede ser evaluada (por mi o por otros) tanto en vistas de ese deseo particular, pero también en vistas de la consistencia de esa decisión en relación con un proyecto de vida, o de otros deseos de mayor jerarquía. Esto nos lleva a un segundo aspecto de la tesis de Stemmer, bajo la cual ya no ocurre que el anclaje del deber al querer de un sujeto particular nos arrastre necesariamente al relativismo moral, a saber, en la medida en que resulta central a la teoría la existencia de ciertas pasiones, deseos, intereses de los que son objetos todos los seres humanos en general, de modo que a partir de ellos se configuran deberes transversales. Y son aquellos, precisamente, los que ponen, por así decir, el piso al deber moral. Los seres humanos, citamos más arriba, “Tenemos reglas morales porque tenemos intereses comunes” (MacIntyre, 458). Son esos intereses comunes los que, explica Hume, “induce[n] a los hombres a regular su conducta según ciertas reglas” (T 3.1.2.10 SBN 490). Es la necesidad de esos “fines compartidos” de donde surgen las convenciones sociales, por medio de un proceso de aprendizaje a partir de la experiencia, que nos enseña cuales son los medio más eficientes para lograr la satisfacción de dichos fines. Las conductas cooperativas, convenciones sociales como la propiedad y la justicia, las reglas a que se auto-someten los integrantes de una comunidad (incluidas en ella los sistemas de sanciones), así como los estándares de racionalidad práctica surgen por razón de esos deseos que afectan a todos los seres humanos en general (ver. T 3.1.2.9 SBN 489).¹⁵

¹⁵ Hay que señalar que la moralización de dichas convenciones es secundaria y se debe primordialmente a la influencia del sentimiento de la “simpatía”. No puedo, sin embargo, profundizar aquí en este último aspecto.

. . . la regla concerniente a la estabilidad de la propiedad . . . que se deriva de las convenciones humanas . . . surge gradualmente y adquiere fuerza por medio de una lenta progresión, y por nuestra experiencia repetitiva de la inconveniencia de transgredirla . . . Luego que esta convención, concerniente a la abstinencia de las posesiones de los demás, se ha instaurado, y cada cual ha adquirido estabilidad en sus posesiones, surge inmediatamente la idea de justicia e injusticia, como aquella de propiedad, derecho y obligación. Aunque las últimas son ininteligibles sin la previa comprensión de la primera. (T 3.1.2.10-1 SBN 490-1)

Las reglas de la justicia (una de las cuales es la de la estabilidad de la propiedad recién mentada), MacIntire tenía razón, expresan un deber solo por causa de la mediación de aspectos “no racionales” o “volitivos”. En efecto es “por nuestra experiencia repetitiva de la inconveniencia de transgredirla” que surge el sentido de obligatoriedad de la regla.

Si aceptamos esta aproximación naturalista a la normatividad, nos queda aún en el tintero la necesidad de aunar las posturas de Hume en torno a la epistemología y la moral como señalamos al comienzo de este escrito. Al intentar hacer extensiva este modelo ontológico de la normatividad a las reglas epistémicas nos resta aún detallar cómo es que dichas “nociones puente” pueden generar deberes epistémicos.

Dos particularidades saltan a la vista de cara a la espera epistemológica: (1) El término “pasión” o “deseo” ha de entenderse en el sentido más amplio posible, si ha de jugar un rol también en el plano de la cognición. Y (2) si la única noción que permite la generación de “deber” en la moral tiene que ver con su capacidad de “motivar la acción”,¹⁶ quedamos ante

¹⁶ Si bien este argumento puede parecer insuficiente para una concepción de la ética o moral de corte kantiano (por poner un ejemplo) es decir, una moral que apele a normas incondicionadas, es sin embargo más o menos intuitivo que ella sí da cuenta al menos del problema de la motivación para actuar en general, es decir, del carácter “constrictivo” o “fuerza normativa” que se supone imprimen los principios morales sobre los sujetos de acción.

el siguiente problema: si todo enunciado normativo concierne a la esfera práctica, es decir, al reino de la voluntad, resultaría al menos problemática la satisfacción de esta condición para un tratamiento paralelo del supuesto carácter normativo de reglas que, en último término, gobernaría la “creencia”. La dificultad estriba en que, según la interpretación más aceptada, para Hume la creencia es un asentimiento mecánico y no racionalmente mediado (determinismo doxástico). De esta suerte, resulta imperativo dedicar algunos párrafos al concepto de “creencia” (*belief*), para poder continuar con esta discusión. Al centro de la escena se haya la cuestión de si ella debe ser comprendida como un asentimiento automático o si hay un lugar para la “libertad” en su reino.¹⁷ Ninguna de estas problemáticas fue consideradas por MacIntyre, sin embargo, si como Guerrero supone, hay aquí una clave para la normatividad de las reglas generales epistémicas, es preciso considerarlas seriamente.

3. REGLAS GENERALES Y LA DIMENSIÓN NORMATIVA DE LA CREENCIA

¿Podemos decidir qué creer? Bernard Williams ha propuesto en su clásico artículo “Deciding to believe” que una de las características constitutivas de la creencia es que ella apunta a la verdad (*aim at truth*). En la discusión acerca de la llamada dimensión normativa de la creencia, su relación con la verdad juega un rol protagónico. Dicha relación puede ser descrita como sigue: “creer que p, es creer que es verdad que p”, en otras palabras, en la creencia hay una “pretensión” (*purporting*) de representar la realidad” (Williams 148). Ahora bien, si esto es así, ello mismo implica que la creencia no puede responder a la voluntad, de ser así, alguien podría decidir creer algo que sabe que es falso, lo que parece ser un sinsentido. Lo que sí tiene sentido es el requisito de que uno debería creer p, solo en

¹⁷ Para esta discusión en la actualidad ver especialmente Owens (introd.).

el caso de que *p* sea verdadero (o haya buenas razones para suponerlo).¹⁸ Ahora bien usualmente se considera que la perspectiva de Hume es que la creencia es un sentimiento que nos afecta o que surge espontáneamente sin control —de hecho, el mismo Williams subraya el carácter pasivo de la creencia en Hume— es decir, sería correcto identificar su posición con la idea de que “ni creemos con un ojo puesto en el horizonte de un ideal de verdad, ni obedecemos prescripción alguna de creer la verdad” (Engel 179).¹⁹ Es decir, que la relación que nuestras creencias guardan con la verdad es un mero hecho, que como tal, no podría fundar una prescripción constrictiva acerca de qué debemos creer.

Ciertamente “creer” no es un fenómeno de las mismas características que exhibe la auto determinación a obrar de un cierto modo, pero, tal como John McDowell’s (434ss) y O’Hagan (45ss) entre otros, han sostenido, aunque la creencia o creer no sean por regla general el resultado de una “decisión”, la posibilidad de que ella tenga lugar está estrechamente vinculada e incluso es constitutiva del ejercicio del juicio, y por lo tanto en términos sellarsianos, la creencia como tal no puede tener lugar fuera del espacio de las razones. Así, Williams (137ss), por su parte, afirma que el hecho de que no podamos adscribir en sentido propio estados de creencia a animales no humanos, se debe claramente a la conexión estrecha, pero indirecta, de la creencia con la esfera de la voluntad o la capacidad de tomar decisiones.²⁰ Las creencias, señala, se comunican por medio de

¹⁸ Para tratamientos más detallados sobre este tópico ver Engel (2007), Owens (2003) y especialmente Stemmer (77-79, 99).

¹⁹ Un opinión contraria se encuentra en O’Hagan (44), Stemmer (60) entre otros. Estos autores básicamente se apoyan en el llamado argumento constitutivo, es decir, la idea de que la verdad es, por decir así, el *télos* de la creencia.

²⁰ Si bien ordinariamente atribuimos creencias a ciertos animales a fin de explicar sus movimientos, aquí asumo la tesis de que al menos en algún grado la variedad de estados doxásticos que agrupo bajo el término general de creencia (pues Hume no hace distinciones ulteriores) no corresponde en sentido propio a dichas disposiciones animales. No es solo la vinculación directa con la acción lo que determina los estados doxásticos humanos, sino, como se sostiene más adelante, su vínculo con estándares propiamente epistémicos como la verdad, la justificación o la racionalidad.

aserciones, las que sin embargo pueden ser insinceras; mentir es algo de lo que solo los animales humanos son capaces.

Por otra parte, sería un error asumir que la relación que vincula normativamente a la verdad con la creencia es tal que, de existir, debe emular necesariamente la relación entre acciones y normas que las prescriben externamente, es decir, normas que ejercen una presión sobre la voluntad. Sin entrar en detalles, ocurre que más bien hay buenas razones para pensar que hay cierta libertad intelectual implicada en el modo en que estructuramos nuestros estados doxásticos porque aunque no se pueda creer a voluntad, sí se puede ejercer cierto control voluntario, aunque indirecto, sobre las creencias, pues, las normas que operan a la base de dicho control doxástico son constitutivas de la praxis cognitiva. Adoptemos, en consideración de lo anterior, la hipótesis de que hay al menos *prima facie* una dimensión normativa de la creencia.

Hume penetra en esta dimensión, precisamente, al pasar de una aproximación meramente causal de la creencia a la formulación de las reglas generales que son mecanismo de la reflexión para corregir las tendencias de la imaginación que derivan en creencias falsas. Esto revela que la formación de creencias no es necesariamente un proceso meramente mecánico, puesto que las reglas generales se aplican al juicio y son estándares de racionalidad.

Lo anterior, empero, no resuelve aún dos asuntos: 1) el problema qué nociones puentes pueden generar estructuras normativas en el plano de la creencia y 2) el problema de la fuerza normativa que dichas reglas puedan tener de facto, es decir, el factor motivacional: ¿Por qué debemos, después de todo, conformar nuestros juicios y testear nuestras creencias según ellas? En lo que sigue quiero mostrar que tanto este problema como el de la normatividad de las reglas de la justicia encuentran solución unitariamente, lo que muestra la continuidad de la epistemología y la filosofía moral del autor del Tratado.

4. NORMATIVIDAD DE LAS REGLAS EPISTÉMICAS

Recordemos que las reglas generales correctivas del razonamiento causal, son estándar del conocimiento cierto de causas. Ellas operan sobre una tendencia natural de la imaginación, y de esta manera su origen debe ser situado en la reflexión sobre las operaciones cognitivas de la mente, según explica Hume. El conocimiento de conexiones causales es parte fundamental de nuestra *praxis* cognitiva, y uno de los mecanismos de formación de creencias más relevantes. O'Hagan ha señalado que “la autoridad de las razones se halla dentro de la praxis del razonamiento mismo. Nosotros, los que razonamos, estamos obligados por estándares racionales, porque razonar es ser responsable (be accountable of) de estándares racionales” (43). Dicho en otros términos, tanto nuestras creencias, como nuestros razonamiento, son fenómenos que constituyen “situaciones normativas” (Stemmer §4) es decir, situaciones donde hay una conexión necesaria entre los medios y el fin de una voluntad porque nadie, al razonar, concluir, inferir, conjeturar, etc., lo hace para equivocarse, de la misma manera que nadie espera que las creencias que asume sean falsas.

El hecho de que las creencias se orienten o apunten a la verdad, no solo da cuenta de lo que hemos llamado con Stemmer una situación normativa, es decir, el hecho de que por ese motivo nuestra praxis cognitiva—digamos, la manera en que estructuramos nuestras vidas doxásticas, los mecanismo de formación de creencia que asumimos y la reflexión crítica o puesta en cuestión de las mismas— dé lugar a reglas o normas epistémicas, sino que también da cuenta del surgimiento de estándares de racionalidad, que en el caso de Hume, son esas reglas mismas. Desde mi perspectiva, lo que es correctivo en las reglas generales, es decir, la propiedad de ser correctivas, no es sino su carácter normativo. Ellas solo pueden tener ese estatus porque son reglas normativas, no por ser reglas procedimentales, sino por el hecho de ser estándares. Ese rol correctivo deviene presente a condición de que el agente adquiera consciencia de su propio interés, es decir, del sentido de su praxis como sujeto racional.

Es por esto que la apelación de Hume al contraste entre la figura del sujeto ignorante o vulgar y la del filósofo es central para su epistemología, pues la perspectiva filosófica implica la mediación reflexiva sobre esos fines y los medios necesarios para su realización. Este modelo es cercano al presentado por Stemmer, para quien el deber normativo es, en su existencia, independiente de su presencia epistémica en la conciencia el sujeto. Es decir, la *praxis* humana (*praxis* que hasta cierto punto al menos, involucra la vida intelectual) está imbuida en una realidad que es normativa, realidad que el sujeto debe ser, sin embargo, capaz de captar para conformar su acción a los estándares normativos, ya sea de la acción o de la creencia o juicio.

Ahora bien, en lo concerniente al problema de la motivación, para que esas reglas correctivas tengan fuerza normativa —es decir, que sean experimentadas por el sujeto como motivadoras— es una condición que el sujeto experimente el deseo consciente de tener creencias verdaderas (que no es lo mismo que el rasgo constitutivo de la creencia de apuntar a la verdad), de manera que dichas reglas tengan autoridad. Para ello hay que dar respuesta a la pregunta de por qué, después de todo, tendríamos de desear que nuestras creencias (que ya asumimos como verdaderas) sean, en realidad, verdaderas.

Creo que la respuesta de Hume para esta pregunta se encuentra profundamente conectada con su concepción naturalista de la razón Humana: necesitamos razonar correctamente, ya que en tanto agentes, nuestra *praxis* está gobernada por deseos, para cuya satisfacción requerimos identificar eficientemente, lo que realmente constituye el objeto de nuestros deseos, y cuáles son los medios más eficientes para su consecución. De tal forma, razonar de acuerdo con reglas generales es algo que debemos hacer a fin de alcanzar nuestros fines y principalmente aquellos que perseguimos como comunidad. Esta es, de acuerdo con Hume, la razón primaria por la que hacemos inferencias. La razón es primariamente instrumental.

La ciencia y la verdad son solo fines secundarios de la *praxis* cognitiva, esto, porque ella solo puede surgir bajo ciertas condiciones que la propician. En su pensamiento político, Hume explica que es necesario

alcanzar “un gobierno libre para asegurar la vida y la propiedad de los ciudadanos, para librar al hombre del dominio de otros . . . En una situación tal pueden emerger las ciencias y florecer . . . De la ley surge la seguridad, de la seguridad la curiosidad y de la curiosidad el conocimiento” (Essays I, 1, §13-14) Eso no significa que ellas sean menos importante, muy por el contrario, el desarrollo de las ciencias es fundamental, pero no en vistas de sí mismas, sino en vistas del “mayor refinamiento y mejoramiento de la razón humana” (§14). Por ello, Hume, al señalar que las “ramas de la ciencia” que son “metafísica, moral, matemática y filosofía natural”, agrega que las dos últimas “no tiene la mitad del valor” que las dos primeras (§29).

Las últimas consideraciones muestran, en mi opinión, cuán profundamente orientada está la epistemología de nuestro autor a su filosofía moral, y cuán lejos de un cientificismo, atomismo o proyecto de naturalización de la razón. Si bien la creencia por sí misma no es “voluntaria”, lo decisivo respecto de su pertenencia al “reino de las razones” tiene que ver con cómo ella se relaciona con la esfera de la acción y de la justificación. Ella puede bien ser descrita como un estado psicológico involuntario, pero no es menos cierto que por medio de mecanismos reflexivos, los agentes —al menos los que se sitúan en la perspectiva filosófica— pueden coordinar sus creencias con la razón y con la acción.

El punto de fondo es que hay, para Hume, un cruce insoluble entre la epistemología y la moral. Tanto la creencia como el sentimiento moral pertenecen a la parte “sensitiva más que a la parte cogitativa de la nuestra naturaleza” porque ambas determinan la *praxis*. La creencia mantiene sin embargo una relación estrecha con la verdad, es decir, al acuerdo del juicio con “relaciones reales de ideas o existencias y cuestiones de hecho reales” y en esa misma medida es fundamental para la acción, toda vez que “la razón, en sentido estricto, solo puede influir en la conducta de dos maneras: o bien cuando excita una pasión al informarnos de la existencia de algo que es el objeto propio de ella (la pasión), o cuando descubre la conexión de causas y efectos, de manera que nos facilita medios para ejercer una pasión”. No obstante, recalca Hume, “debe ser reconocido que esos juicios pueden ser a menudo falsos y erróneos” (T 3.1.1.12).

5. MORAL Y RAZÓN TEORÉTICA: HACIA UNA RE-LECTURA DE LA LEY DE HUME

Debemos volver ahora al problema que nos convoca: ¿Puede el pasaje del “is-ought” entregar una clave para la correcta interpretación de la aseveración de Hume de que “Hay ciertas reglas generales por las que “debemos” guiar nuestros juicios sobre causas y efecto”? Y, atendiendo a la sugerencia de Guerrero, ¿es la interpretación de MacIntyre la clave para comprensión de ese “deber” que concitan las reglas generales epistémicas?

La estrategia de MacIntyre fue señalar que para Hume el deber se deriva de nociones puentes, que son, ya lo sabemos, las pasiones. Vimos también cómo es que dichas nociones puentes se pueden relacionar con la normatividad de las reglas epistémicas. El modelo de Stemmer muestra de hecho, cómo es que lógicamente, se puede derivar una proposición normativa de una conexión factual, i .e., de hechos en el mundo, cuando media un deseo o una voluntad,²¹ con ello, nos entrega una teoría conciliadora que sustenta una aproximación naturalista al problema de la realidad normativa. Esta idea, empero, ya estaba en cierta medida previamente asumida en la filosofía de Hume, de manera que resulta poco probable que fuese aquello lo que Hume descubre en el pasaje del “is-ought”. La interpretación de MacIntyre captura en efecto un punto que subyace a toda la filosofía de Hume, y en tanto tal, es que no se deriva del pasaje citado, sino que permite más bien interpretarlo. Así se comprende también el segundo problema de la interpretación tradicional que MacIntyre hace notar: que si Hume estaba negando la posibilidad de derivar el “debe” del “es”, él mismo sería el primero en transgredir dicho principio. Ciertamente, la derivación de ciertos deberes a continuación el famoso pasaje se explica porque Hume ni estaba discutiendo la relación lógica entre es ser y el deber, ni estaba negando la existencia de la obligación moral o deber normativo.

²¹ En lo que sigue, me guío de cerca la lúcida lectura de N. Capaldi (Ver Ch. 2,3 y 4).

En el famoso pasaje Hume está rechazando una cierta concepción del “deber moral” siguiendo de cerca el pensamiento de Francis Hutcheson, quien argumenta en contra de una “idea del bien moral, antecedente a cualquier sentido o afectos”, es decir, que “nos determine con independencia de los sentidos o afectos a la elección o aprobación (de una acción)” (IL I, 193-4). La razón, señala el mismo autor, presupone ese instinto “fijado por la naturaleza” (197) que son los deseos y las pasiones, de manera que ningún sentido de la obligación moral puede surgir de la sola razón, de la misma manera que ningún conocimiento puede surgir sin un consiguiente acto de la voluntad.²²

Hume comparte en gran medida esta teoría de la obligación, que rechaza la existencia de un deber incondicionado, derivado de la pura razón, pero aún más firmemente, rechaza la imagen que separa la vida emotiva de la vida cognitiva de los sujetos de manera tajante. En un sentido estrictamente filosófico, asegura nuestro autor, la razón consiste en el descubrimiento de la verdad y la falsedad, es decir, en el acuerdo o desacuerdo del juicio o bien con las relaciones de ideas o las cuestiones de hecho. Y por ende, lo que es incapaz de ser verdadero o falso, no puede ser objeto de la razón (Cfr. T 3.1.1.9ss). Dado lo anterior, sabemos que Hume está señalando que el deber (en las distinciones morales) consiste en un tipo de percepción “original” que no se deriva de otras, de manera que el problema de la pretendida brecha entre ser y deber ser no se presentaría del todo.²³

Hay por consiguiente dos razones por las que la moral no puede ser objeto de la razón (1) las distinciones morales no se derivan/infieren de ella, pues no consiste ni en la comparación de ideas, ni es cuestiones de hecho, sino en sentimientos. Y (2) sus objetos no pueden ser juzgadas

²² “Nay without some motion of the will no man would voluntarily persevere in contemplation. There must be a desire of knowledge, and of the pleasure which attends it: this too is an act of willing” (II. I, 196).

²³ En esta dirección han argumentado Klemme (127 ss), Kulenkampf (103 ss), Capaldi (55ss) y Mercado (41-2) aunque con diferentes matices.

por ella. Es decir una acción no es meritoria o culposa por conformarse a la razón o contrariarla, sino por ser o no adecuada a los fines de la vida humana (T 3.1.1.10; SBN 458 y T 3.1.1.1; SBN). El concepto de deber u obligación, luego, solo tiene sentido o significado allí donde es capaz de conectar con la voluntad y esa conexión, piensa Hume, está fijada a la naturaleza humana. Para probar su carácter constrictivo no es suficiente apelar a su conformidad con la razón o con la ley eterna:

Una cosa es conocer la virtud, y otra conformar la voluntad a ella. Por consiguiendo, para probar que la medida del bien y el mal son leyes eternas, obligatorias en toda mente racional, no es suficiente mostrar las relaciones en las que ellas se fundan, sino que también debemos indicar la conexión entre la relación y la voluntad, y se debe probar que esa conexión es tan necesaria, que debe tener lugar y ejercer sus influencias en toda mente bien dispuesta. (T 3.1.1.20; SBN 465)

Ahora, es claro que este pasaje está conectado estrechamente con el de la ley de Hume donde refiriéndose a la necesidad de prestar atención a la aparente imposibilidad de derivar esta nueva relación de otras señales que “esta pequeña atención podría subvertir todos los sistemas vulgares de moralidad, y permitirnos ver que la distinción entre vicio y virtud no se encuentra meramente en las relaciones que guardan los objetos entre sí, ni es percibida por la razón” (T 3.1.1.27 SBN 470). Esta apreciación es la que guía, me parece, la interpretación del pasaje de N. Capaldi, quién, resumidamente, afirma que:

No se trata de afirmar que Hume consideró que todos los usos de la palabra ‘deber’ (*ought*) son carentes de significado. Es el pretendido “deber” moral el que él rechazó . . . Hume no sólo está dispuesto a usar la palabra ‘deber’, sino que es posible que en algunos contextos de la palabra ‘deber’ como sinónimo de ‘obligación moral’ . . . La idea fundamental de la filosofía moral de Hume no es desbaratar la filosofía moral, sino mostrar en qué medida ella es parte de la experiencia humana ordinaria . . . Otros filósofos habían conceptualizado

nuestra experiencia moral y nuestras praxis por medio del mentado “deber” moral. Lo que Hume rechazó fue esa conceptualización, porque consideró que erraba en capturar nuestra experiencia y praxis. (Capaldi 57)²⁴

Si lo que Capaldi señala es correcto, como sugiero que es, en el famoso pasaje del “is-ought” Hume está rechazando una concepción del deber moral que se desprende de su idea de que las distinciones morales no se derivan de la razón. Los sistemas de moral a los que Hume se refiere, son sistemas que asumen que la noción de deber, o de obligatoriedad es fruto de la razón como opuesta a los afectos (fundamentalmente Clarke y Locke). Por lo tanto, desde una concepción estricta de razón y no en un sentido derivado, las distinciones morales no provienen de ella, pues no son relaciones, sino hechos “dependiente de la mente. . . un tipo especial de hecho (*fact*), no una realidad a inferir” (Capaldi, 74). Así, recordamos pues lo que Hume había señalado también con anterioridad, a saber, que para dar cuenta de la obligación moral es preciso tener en cuenta que no hay oposición entre la razón y las pasiones, sino que ambas se precisan para dar cuenta de la naturaleza humana, porque ellas son la naturaleza humana.²⁵

²⁴ Capaldi distingue entre ‘deber’, entre comillas simples, y “deber”, con comillas dobles. Con el segundo Capaldi se refiere a la idea del deber (que él identifica como exclusivamente moral) tal y como lo entendieron los adversarios de Hume, es decir, como un mandato proveniente de la razón (o Dios, o la ley eterna) por oposición a la inclinación.

²⁵ Esta forma de considerar el motivo del deber o de la obligación (moral o no) es admitida en forma minoritaria en la investigación filosófica actual. Me atrevo a sugerir que las perspectivas que gozan de mayor reconocimiento son aquellas cercanas al kantismo. En esta dirección, la perspectiva humeana ha sido considerada en ocasiones incluso alejada de nuestra comprensión habitual del fenómeno del deber, así por ejemplo se encuentra habitualmente en la literatura especializada opiniones respecto de Hume como la que sigue: “esta explicación sentimentalista del origen de la obligación moral, sin embargo, se aleja de manera importante de cómo entendemos tradicionalmente el sentido de la obligación. Decir que alguien actúa por obligación es sostener que se constriñe a sí mismo a hacer aquello que considera correcto cuando no se siente naturalmente inclinado a ello” (Rivero 89).

6. CONSIDERACIONES FINALES

Dos cosas quiero agregar en esta última sección. Primero, es preciso hacer la distinción entre el deber moral, y el deber normativo en general. Si bien el deber moral es también un fenómeno normativo, la diferencia se sostiene precisamente en el fundamento de la constricción. Según el modelo presentado anteriormente, cualquier fenómeno normativo requiere necesariamente de la mediación de un componente volitivo para fundar la constricción a actuar. De no mediar volición,²⁶ podría arbitrariamente llamarse “debido” u “obligatorio” a casi cualquier fenómeno en un sentido derivado del término, sin que haya allí fundamento alguno para la construcción de la voluntad. En el plano moral en cambio, me parece patente que el fundamento de la obligación no ha de hallarse en el sujeto en tanto individuo. Tal como Hume mismo entiende el concepto de moral, su objeto más alto es la sociedad, es decir el ser humano en tanto miembro de una comunidad. A ese fin se ordenan también las ciencias, lo que deja a la vista dos caras de la normatividad de las reglas del razonamiento causal.

En primer lugar, para Hume el “perfeccionamiento del entendimiento” es un paso necesario para el progreso de la sociedad y en la medida en que el bienestar de la sociedad es condición para que sus miembros vivan una vida buena es ineludiblemente un interés de todo hombre. Sin embargo, de pasar desapercibido este hecho, se puede generar la ilusión de un obrar por deber i.e., contra la propia inclinación. El mismo principio práctico puede influir en la motivación tanto en el plano moral como epistémico. Pero no solo las “razones prácticas” están detrás de la *praxis*

²⁶ En la primera sección hice notar la necesidad de entender de manera amplia lo que MacIntyre había referido como “nociones puentes”. En el transcurso de este escrito he hablado de pasiones, afectos, deseos, voliciones e inclinaciones. Es de hecho un materia relevante para el problema de la normatividad poder distinguir con claridad cada uno de estos acápites, esa tarea sin embargo no puedo realizarla en este lugar. Advierto sin embargo la relevancia del tema y dejo para otra ocasión su desarrollo.

epistémica, también el amor a la verdad o curiosidad es un motor que justifica el carácter normativo de las reglas del juicio, pues develan la normatividad constitutiva que emana de la praxis epistémica misma.²⁷ Por otra parte, tener creencias verdaderas es también necesario desde la perspectiva del individuo inmerso en la esfera de lo cotidiano. Recordemos que la razón, en sentido estricto, es decir, el razonamiento probable y el razonamiento demostrativo, tienen la labor de “informándonos de la existencia de algo que sea un objeto adecuado para ella (la pasión); o cuando descubre la conexión de causas y efectos, de manera que nos proporciona medios de ejercer la pasión” (T 3.1.1.12; SBN 459), de suerte que la imperfección del juicio puede tener como consecuencia que “una persona pueda tomar medidas inadecuadas para obtener su fin, y retarde con su torpe conducta la ejecución de un proyecto en lugar de apresurarla”.

Si bien es cierto, Hume no formuló explícitamente una teoría de la normatividad, ni se apresuró a explicar el fundamento de la fuerza normativa de sus “reglas”, creo que, como he intentado mostrar, hay suficientes elementos en los textos que muestran que el alcance de dicho sistema de reglas va más allá de una mera generalización empírica, sino que son concebidas por Hume con genuino carácter normativo, es decir, ellas expresan un deber, una obligación o una constricción, no obstante es preciso, para hacer sentido del texto, considerar el fundamento de dicha normatividad desde un prisma no convencional, que además de ser el humeano, ha demostrado tener interesantes rendimientos en una ontología naturalista de la normatividad.

Para finalizar, quiero hacer énfasis en la continuidad de la epistemología y la filosofía moral de Hume, ya que en ambos sistemas el establecimiento de reglas generales o principios normativos se alcanzan de la misma manera, esto es, por medio de la experiencia y de la reflexión. Tal

²⁷ De aquí que muchos autores acentúen el hecho de que la racionalidad bien puede ser entendida en Hume como una virtud artificial, motivo sobre el cual no puedo explayarme aquí (ver Owen 223; Wilson 416; Root 2001).

y como lo ha expresado con gran claridad Fred Wilson en su lectura del pensamiento humeano:

La mente alcanza estándares de racionalidad a través de un proceso de reflexión sobre el mundo e, igualmente importante, sobre sí misma tal como es experimentada. Establecemos metas cognitivas y adoptamos medios para alcanzar esas metas. Por experiencia descubrimos nuestras capacidades para lograr esas metas y la eficiencia de los métodos que usamos. Reflexionando sobre esa experiencia, adoptamos metas que sean alcanzables y medios que sean eficientes. La auto-reflexión conduce a estándares de praxis (*standards of practice*) que definen la virtud (cognitiva) de la racionalidad; eso lleva a estándares que sean alcanzables y eficientes. En otras palabras, la auto-reflexión lleva a estándares razonables de racionalidad. O al menos lo hace si uno es sabio. (416)

El problema de la normatividad de las reglas epistémicas no es, en suma, meramente un problema de la epistemología como tal, sino de la ciencia de la naturaleza humana como un todo. De ella tienen que dar cuenta nuestras disposiciones naturales, los mecanismos psicológicos de la mente, la razón abstracta, pero también las construcciones sociales y culturales. Porque quizás sea el legado filosófico más importante de Hume, la idea de que no nos es posible entender la estructura profunda de nuestros procesos cognitivos, incluso de los más abstractos, sin referencia al fondo afectivo de la naturaleza humana. En otros términos, no podemos obviar el intercambio activo entre parte “sensitiva” y la “cognitiva” del hombre.

Si esta forma de abordar la naturaleza de la realidad normativa y de la praxis humana es la correcta, es un tema ampliamente debatido en la actualidad y debatible, pero si con esta interpretación de la relevancia sistemática del pasaje del “is-ought” para Hume se ha logrado al menos poner de relieve la sola posibilidad del debate en torno a los fundamentos que ciertas expresiones normativas en el *Tratado* de Hume pueden encontrar desde el propio aparato conceptual del filósofo, ello basta para desestimar la interpretación tradicional.

BIBLIOGRAFÍA

- Ayer, Alfred. *Language, truth and logic*. USA: Dover books reprinted 2nd edition, 1946.
- Beebe, Helen. *Hume on causation*. London-New York: Routledge, 2006.
- Baier, Annette. *A progress of sentiments: reflections on Hume's Treatise*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1991.
- Capaldi, Nicholas. *Hume's place in moral philosophy*. New York: Studies in moral philosophy. N P. Lang, 1992.
- Copp, David. "Moral naturalism and three grades of normativity". *Normativity and Naturalism*. P. Schaber. Ed. Frankfurt-Lancaster: Ontos Verlag, 2004. 7-45.
- Dancy, Jonathan, ed. *Normativity*. USA: Blackwell, 2000.
- Engel, Pascal. "Belief and normativity". *Disputatio* 23 (2007): 179-203.
- Ginsborg, Hannah. "Empirical concepts and the content of experience". *European Journal of Philosophy* 14 (2006): 349-372.
- Guerrero del Amo, Juan A. "La razón correctora: el papel de las reglas generales en la inferencia causal". *David Hume Nuevas perspectivas sobre su Obra*. Cuenca: La Mancha, 2005. 37-64.
- Hare, Richard M. *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press, 1952.
- Harrison, Jane. *Hume's moral epistemology*. U.S.A.: Oxford University Press, 1976.
- Hearn, Thomas. "General rules in Hume's Treatise". *Journal of the History of Philosophy* 4 (1979): 405-422.
- . "General Rules and the moral sentiments in Hume's Treatise". *Review of Metaphysics* 30 (1976): 57-72.
- Hutcheson, Francis. *Illustrations on the moral sense*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- Hume, David. *Essays on moral political and Literary* I, 1742.
- . *Essays on moral political and Literary* II, 1752. Eugen Miller Ed. (1985). Essay part I, XIV: *Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences*.
- . (1739-40). *A treatise of human nature*, D.F. Norton and M.J (Eds). Norton. Oxford: Oxford University Press. (2000) y L.A. Selby- Bigge and P.H. Nidditch, Oxford at The Clarendon Press: London (1978).
- Lyons, Jack. "General rules and the justification of probable belief in Hume's Treatise". *Hume Studies* 27-2 (2001): 247-277.

- MacIntyre, Alasdair. "Hume on "Is" and "Ought". *The Philosophical Review* 68 (1954): 451-468.
- Martin, Marie. "The Rational Warrant for Hume's General Rules". *Journal of the History of Philosophy* 31 (2008): 245-257.
- McDowell, John. "Having the Wold in View": Lecture one. *The journal of Philosophy*. 95 (1998): 341-350.
- Mercado, Juan A. *David Hume: las bases de la moral*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.
- Morris, William E. "Belief, Probability, Normativity". *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, USA, UK: Blackwell, 2006.
- O'Hagan, Emer. "Belief, normativity, and the constitution of agency" in *Philosophical explorations*. Vol. 8, N° 1 (2005): 39-52.
- Owen, David. *Hume's Reason*. Oxford University Press, 1999.
- . *Reason without freedom. The problem of epistemic normativity*. Routledge, 2000.
- . "Does belief have an aim?". *Philosophical Studies* 115 (2003): 283-305.
- Schliesser, Eric. "Two Definitions of 'cause,' Newton, and The Significance of the Humean Distinction Between Natural and Philosophical Relations". *Journal of Scottish Philosophy*. 5 (2007): 83-101.
- Schmidt, Claudia. M. *David Hume: reason in history*. Pennsylvania State University Press, 2003.
- Schmid, Hans, Sirtes, Daniel y Weber, Marcel. *Collective Epistemology*. Germany: Ontos Verlag, 2011.
- Searle, John. "How to Derive "Ought" from "Is". *The Philosophical Review* 73 (1964): 43-58.
- Stemmer, Peter. *Normativität. Eine ontologische Untersuchung* Berlin-New York: De Gruyter, 2008.
- Streminger, Gerhard. *David Hume. Der Philosoph und sein Zeitalter*. München: C.H. Beck, 2011.
- Williams, Bernard. "Deciding to believe". *Problems of the Self. Philosophical papers 1956-1972*, Cambridge University Press, 1973. 136-151.
- Wilson, Fred. *Body, mind and self in Hume's critical realism*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2008.