



Acercas del problema del ser y el deber desde un punto de vista metaético

On the Is-Ought Problem from a Metaethical Point of View

Sobre el problema de l'ésser i haver de ser des d'un punt de vista metaètic

Lucía Josefina Ghisletti Panné 

Universidad de Buenos Aires

luciaghisletti@gmail.com

Recibido: 25/03/2023

Aceptado: 18/05/2023



Under a Creative Commons Attribution (CC BY) International License.

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Resumen David Hume presentó en un conocido pasaje de su *Tratado de la Naturaleza Humana* un sencillo argumento contra los filósofos morales de su época que concluían proposiciones normativas a partir de premisas puramente descriptivas (v. g. “Dios existe, entonces no se debe mentir”). A partir de entonces se abrió un abanico de respuestas y objeciones respecto de la validez de estas inferencias, las cuales se deslizan incluso a nuestros días. A través de la defensa del Naturalismo, podemos dar argumentos para rechazar la ley de Hume. Sin embargo, el objetivo de este trabajo no es seguir agregando a una ya bastante considerable pila de argumentos en pro y contra de esta ley, sino más bien reconsiderar la discusión a la luz del campo de la Metaética.

Palabras clave Naturalismo, falacia naturalista, metaética, ser y deber ser.

Abstract David Hume presented in a well-known passage of his *Treatise of Human Nature* a simple argument against the moral philosophers of his time who concluded normative propositions from purely descriptive premises (e.g. “God exists, therefore one must not lie”). From then on, a range of responses and objections was opened regarding the validity of these inferences, which slip even to our days. Through the defense of naturalism, we can give arguments to reject Hume’s law. However, the aim of this paper is not to continue adding to an already considerable pile of arguments for and against this law, but rather to reconsider the discussion in the light of the field of Metaethics.

Keywords Naturalism, Naturalistic fallacy, Metaethics, Ought-is.

Resum David Hume va presentar en un conegut passatge del seu *Tractat de la Naturalesa Humana* un senzill argument contra els filòsofs morals de la seva època que conclouïen proposicions normatives a partir de premisses purament descriptives (v. gr. “Déu existeix, llavors no s'ha de mentir”). A partir de llavors es va obrir un ventall de respostes i objeccions respecte de la validesa d'aquestes inferències, les quals es llisquen fins i tot als nostres dies. A través de la defensa del Naturalisme, podem donar arguments per a rebutjar la llei d'Hume. No obstant això, l'objectiu d'aquest treball no és continuar agregant a una ja bastant considerable pila d'arguments en pro i contra d'aquesta llei, sinó més aviat reconsiderar la discussió a la llum del camp de la Metaètica.

Paraules clau Naturalisme, fal·làcia naturalista, metaètica, ésser i haver de ser.

1. Introducción

Los filósofos naturalistas han estado realizando deducciones morales a partir de premisas que no son morales durante toda la historia; al menos hasta que David Hume en un curioso pasaje de su *Tratado Sobre la Naturaleza Humana* decide, casi espontáneamente, arremeter contra ellos:

En cada sistema de moralidad que he observado hasta ahora, encuentro siempre que el autor procede algunas veces en la forma ordinaria de razonamiento, y establece la existencia de Dios, o hace observaciones sobre asuntos humanos, cuando de repente me he sorprendido al hallar que, en vez de las usuales copulaciones de proposiciones «es» o «no es», encuentro que ninguna proposición se halla enlazada más que con un «debe» o «no debe». Este cambio es imperceptible, pero es sin embargo de gran consecuencia; porque como este «debe», o «no debe», expresa alguna nueva relación o afirmación, ésta debe necesariamente observarse y explicarse; al mismo tiempo debe darse una razón para algo que parece completamente inconcebible: cómo esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son completamente diferentes de ella (3.1.1).

Este problema se conoce formalmente como el problema del ser y el deber ser, o más casualmente como la guillotina de Hume o la ley de Hume. Desde entonces ha sido una llaga abierta tanto para los filósofos morales como para los lógicos, quienes tienen en sus manos limitadas opciones para explicar el problema señalado, al mismo tiempo que se respetan las leyes de deducción lógica. En primer lugar se puede intentar probar la autonomía lógica de la ética, es decir, demostrar lógicamente que las conclusiones morales no se pueden derivar de premisas no morales, ratificando así la Ley de Hume. Al menos ésta es la posición a defender para el autonomista Arthur Prior —quien fundará el camino para los siguientes autonomistas—, ya que si la ética no es lógicamente autónoma, entonces dejamos abierto el camino para que el naturalismo triunfe. No admitir la autonomía lógica de la ética (la ley de Hume), sería reconocer el naturalismo (es decir, que existen propiedades morales “universales” naturales, y por lo tanto derivables). Si el naturalismo es verdadero, entonces los filósofos morales estaban en lo correcto al hacer esas deducciones morales, y en consecuencia, ni Hume ni los lógicos más conservadores pueden realizar objeción alguna al respecto. De allí la importancia de defender la autonomía lógica de la ética para los antinaturalistas como Prior. Por otro lado, se podría intentar refutar la ley de Hume argumentando que existen ciertas circunstancias en las que es válido derivar principios normativos a partir de principios descriptivos o factuales, con la condición de admitir a cambio algún tipo de naturalismo.

También existe una tercera posición, tal como la que plantea Charles Pigden, según la cual la ley de Hume efectivamente expresa una profunda verdad mas no de

carácter moral, sino de carácter lógico: simplemente nos indica cómo funciona el conservadurismo de la lógica, según el cual no se puede inferir una deducción con elementos que no se encuentren previamente en las premisas.¹ Siguiendo este criterio, se podría sostener una cuarta posición: quizás la ley de Hume es poco relevante para la lógica, y simplemente se dedica a decirnos algo sobre cómo funciona la ética y en qué sentido ésta se relaciona con la lógica —si es que se relaciona en primer lugar—. Lo que nos proponemos aquí es sostener esta cuarta posición: consideramos que un camino que valdría la pena indagar es la posibilidad de que la problemática brecha no esté tanto entre el deber y el ser, sino entre la ética y la lógica. Esto debería sonar algo intuitivo, si tenemos en cuenta que la lógica se encarga de los aspectos formales del conocimiento, mientras que la ética raramente se pregunta por el bien y el mal en un sentido apriorístico. Es decir, la una se concentra en estudiar el conocimiento en general, considerado de forma pura y en sí mismo, sin referencia a los objetos externos, mientras que la otra pertenece al campo de lo práctico, y reduce su estudio al contenido de las acciones y comportamientos humanos. Así, podemos fácilmente notar una cierta incommensurabilidad entre ellas. Como sostiene John Searle en su artículo *How To Derive 'Ought' From 'Is'*:

Los enunciados descriptivos son por tanto objetivos, mientras que los enunciados evaluativos son subjetivos, y esa diferencia es simplemente consecuencia de los diferentes tipos de términos empleados. La razón de esto es que los enunciados evaluativos realizan un trabajo completamente diferente al de los enunciados descriptivos. Su trabajo no es describir ninguna característica del mundo, sino expresar las emociones del hablante, expresar sus actitudes, alabar o condenar, elogiar o insultar, recomendar, aconsejar, etc. Una vez que vemos los diferentes trabajos que realizan los dos, vemos que debe haber un abismo lógico entre ellos (1964, p. 52).

Searle ejemplifica esto a partir del concepto de “promesa”, la cual constituye una palabra evaluativa pero también descriptiva. Así, la supuesta distinción entre enunciados descriptivos y evaluativos es en realidad una combinación de al menos dos distinciones. Por un lado, hay una distinción entre diferentes tipos de actos de habla: una familia de actos de habla que incluye evaluaciones, otra familia que incluye descripciones. Por otro lado, existe una distinción entre enunciados que involucran afirmaciones objetivamente decidibles como verdaderas o falsas, y

¹ El punto central de toda la argumentación de Pigden es que la autonomía lógica de la ética es un rasgo mucho menos impresionante de lo que se cree. Otras formas de discurso (como el que él denomina *hedgery*) son igualmente autónomos: ninguna conclusión que contenga de manera no-vacua el predicado “es un erizo” puede derivarse válidamente de premisas que no lo contengan. El conservadurismo de la lógica asegura esto. El discurso moral no es más ni menos autónomo; la autonomía es un rasgo común.

enunciados que implican afirmaciones no objetivamente decidibles, sino que son cuestiones de decisión personal o cuestiones de opinión llanamente. Y sostener esto no implica necesariamente estar cayendo en la tan temida “falacia naturalista”. Para desarrollar nuestra argumentación, en primer lugar haremos una descripción de la Falacia Naturalista según lo expuesto originalmente por Moore en su *Principia Ethica*. En segundo lugar, expondremos algunas interpretaciones que impugnan el argumento de Moore, lo que nos permite retomar el camino del Naturalismo Ético y así obtener una vía libre para interpretar la Ley de Hume como falsa. Finalmente, ofreceremos ciertas conclusiones que no pretenden ser definitivas, pero sí los puntos de partida para reflexionar sobre la necesidad de replantear la discusión y hacerla virar hacia el campo de la Filosofía Moral.

2. El obstáculo de la “falacia naturalista”

Según George E. Moore el naturalismo ético estaría cometiendo una falacia al pretender deducir de un conjunto de elementos considerados como buenos la definición misma de *lo bueno*. Es decir, se pretende inductivamente llegar de un conjunto de elementos A considerados como buenos (por ejemplo, el placer) a un conjunto B que reúna todos esos elementos del conjunto, formando un conjunto más grande que se denominaría “lo bueno”. De esta manera, “lo bueno” se puede equiparar con “lo deseado” o “lo que satisface un deseo”. De acuerdo con Moore, cuando los filósofos tratan de definir el bien de manera reduccionista, a través de términos de propiedades naturales como “agradable” o “deseable”, están cometiendo la falacia naturalista. Podemos ya aquí vislumbrar el parecido con la Ley de Hume, y la razón por la cual naturalismo (y más precisamente, la falacia naturalista) resulta un problema que ha de resolverse para los filósofos morales antinaturalistas que consideran la ley de Hume como verdadera (*i.e.*, que es imposible deducir proposiciones normativas a partir de proposiciones fácticas).

Moore afirmó que los naturalistas eran culpables de cometer lo que él llamó la “falacia naturalista”. En realidad, Moore acusó a cualquiera que infiera que *X es bueno* de cualquier proposición sobre las propiedades naturales de X de haber cometido la falacia naturalista. Suponiendo que ser agradable es una propiedad natural, por ejemplo, se supone que alguien que infiere que beber cerveza es bueno a partir de la premisa de que beber cerveza es agradable ha cometido la falacia naturalista. La idea intuitiva es que las conclusiones evaluativas requieren al menos una premisa evaluativa: las premisas puramente fácticas sobre las características naturalistas de las cosas no implican ni apoyan conclusiones evaluativas. En palabras de Arthur Prior:

[La falacia naturalista es] la suposición de que debido a que alguna cualidad o combinación de cualidades acompaña invariable y necesariamente a la cualidad de la bondad, o está invariablemente y necesariamente acompañada por ella, o ambas, esta cualidad o combinación de cualidades es idéntica a la bondad. Si, por ejemplo, se cree que todo lo que es placentero es y debe ser bueno, o que todo lo que es bueno es y debe ser placentero, o ambas cosas, se está cometiendo la falacia naturalista al inferir de esto que la bondad y el agrado son uno y el mismo. La falacia naturalista es la suposición de que debido a que las palabras 'bueno' y, digamos, 'agradable' necesariamente describen los mismos objetos, deben atribuirles la misma calidad (1968, Capítulo 1).

El argumento que Moore llamó de la “falacia naturalista”, es esgrimido corrientemente hoy en día por casi todos los contestatarios de las concepciones objetivistas de la ética. Esta reiteración del argumento ideado por Moore ha llevado a que cualquiera que pretenda una fundamentación objetivista de la ética ha de habérselas primero con el obstáculo de la “falacia naturalista”, de modo que la pregunta “¿cómo ha de definirse bueno?” pasa a ser la pregunta fundamental de toda Ética. Moore aclara que solo se pueden definir realmente aquellos términos que significan realidades complejas y, por lo tanto, analizables; es decir, sólo la definición analítica sería posible en el campo de las definiciones reales. Lo que busca, entonces, es una definición que dé a entender que un cierto objeto está compuesto de una forma determinada. Y es en este sentido que sostiene su tesis acerca de que “bueno” es indefinible (aclarando que no se refiere a *lo* bueno como sujeto, que sería definible, sino a “bueno” como adjetivo). El adjetivo “bueno” es uno de esos innumerables objetos del pensamiento que son, en sí mismos, incapaces de definición, porque son términos últimos por referencia a los cuales todo lo que es capaz de definición debe ser definido. Puede ser verdad que todas las cosas buenas sean también algo más, del mismo modo en que es verdad que todas las cosas amarillas producen una cierta clase de vibración en la luz. Si bien la ética busca descubrir cuáles son las otras propiedades que pertenecen a todas las cosas que son buenas, la crítica es que muchos filósofos han pensado que cuando ellos nombraban esas propiedades, estaban a su vez definiendo “bueno”; que estas propiedades, de hecho, no eran simplemente *otras*, sino absoluta y enteramente idénticas a la bondad.

Así, las teorías éticas “naturalistas” incurrirían en el error de definir algo bueno identificándolo con una propiedad natural. Por ejemplo, la doctrina evolucionista de Spencer, para la cual “bueno” se identifica con “lo más evolucionado”; la hedonista, ejemplificada en Stuart Mill, para quien “bueno” es lo útil o lo placentero, y las llamadas “metafísicas”, las cuales identifican “bueno” con alguna realidad suprasensible como sería el caso de Spinoza, Kant o Hegel. La razón, parece ser, es que confunden dos preguntas diferentes: i) ¿qué se da a entender con bueno? y ii) ¿qué cosas son buenas?; al contestar la primera con una respuesta que corresponde

a la segunda, los naturalistas identifican “bueno en sí” con un objeto natural, cayendo de este modo la temida falacia naturalista. En estos autores el error sería que la afirmación de la existencia o inexistencia de una cosa cualquiera no dice nada acerca de su bondad o maldad: aseverada su existencia, siempre podrá formularse posteriormente la pregunta acerca de su bondad. La solución en respuesta que Moore va a desarrollar en su *Principia Ethica* implica una noción de naturaleza restringida a lo que constituye el objeto de las ciencias naturales y que incluye sólo lo que existe o ha existido en el tiempo; la determinación de las “cosas buenas” o “actos buenos” sólo por las consecuencias buenas o malas que produzcan, es decir, un estricto consecuencialismo moral; y la afirmación acerca de que el “bien en sí” o “bueno en sí” puede ser conocido sólo por una especie de intuición de carácter subjetivo.

3. Una vía abierta: la falacia de la falacia naturalista

Sin embargo, existen no pocos detractores de la filosofía mooreana. Seguimos en lo sucesivo el fructífero y sistemático análisis de ellos realizado por Carlos I. Massini-Correas (1995). En primer lugar, para el filósofo William Frankena, la falacia naturalista es utilizada por un numeroso grupo de autores “como arma” contra sus oponentes, pero sin haberse demostrado claramente que efectivamente se trate de una falacia en sentido estricto. Lo que Frankena intenta demostrar, con base en los textos del propio Moore, es que el supuesto error denunciado por éste no radica ni en la definición de términos éticos a partir de términos no-éticos, ni en la definición de propiedades inmateriales —como “bueno”— a partir de propiedades materiales o “naturales”. Por el contrario, tal error consistiría en el intento de definir una propiedad —en este caso “bueno”— a partir de otra cualquiera de distinta especie o, simplemente, distinta de la primera. Por esta razón, Frankena prefiere llamar al argumento de Moore “falacia definista” en lugar de “falacia naturalista”, ya que consistiría no en la definición de una propiedad no-natural a partir de una natural, sino pura y simplemente en el intento de definir “bueno” desde una propiedad distinta de ella misma. Desde la perspectiva de Frankena, la argumentación de Moore no revestiría el suficiente carácter de impugnación “antinaturalista”, ni tampoco incluiría expresamente una condena al naturalismo ético, sino sólo una crítica a todo intento de definir “bueno” desde otra cualidad distinta de ella misma. Y es que, de ser correcta la argumentación mooreana, y si extraemos todas las consecuencias de su doctrina, resultaría imposible definir prácticamente cualquier término. Por ejemplo, si dijéramos que “un automóvil es una máquina”, estaríamos cometiendo la “falacia definista”, ya que “automóvil” significa necesariamente cierta

realidad y “máquina” otra distinta, con lo que estaríamos definiendo una realidad por medio de otra distinta de ella misma.

La segunda de las interpretaciones de la “falacia naturalista” es la que corresponde a Prior, y se encuentra desarrollada en su libro *Logic and the Basis of Ethics*. Este autor, contrariamente a lo sostenido por Frankena, vincula directamente la “falacia” mooreana con la cuestión del “ser-debe ser”, al decir que la esencia de lo que Moore llama falacia naturalista, es en realidad un caso especial de una falacia más general que consiste en deducir proposiciones éticas de otras proposiciones consideradas no-éticas. Prior comienza su presentación del argumento haciendo uso de la distinción, difundida por J. S. Mill, entre la “denotación” y la “connotación” de los términos. Desde esta perspectiva, la “falacia naturalista” consiste simplemente en no comprender que “bueno” y algunos otros adjetivos, pueden denotar o ser aplicables a las mismas cosas y, sin embargo, no connotar la misma cualidad, es decir, describir las cosas en el mismo sentido. Por otra parte, sostiene Prior que si “bueno” y “placentero” tuvieran no sólo la misma “denotación”, sino también una idéntica “connotación”, el resultado sería una afirmación vacía y tautológica, (*i.e.* “lo placentero es lo placentero”). De aquí infiere Moore que el término “bueno” no es susceptible de definición, ya que entiende por esta última la capacidad de poder establecer cuáles son las partes que invariablemente componen un cierto todo. Dicho de otro modo: todo aquello que no sea una combinación de cualidades simples no puede ser para Moore objeto de una definición, y en ese sentido “bueno” nunca va a poder ser definido, ya que es simple y no tiene partes. Pero según Prior, el objetivo de Moore al plantear la “falacia naturalista”, no ha sido meramente el mostrar que “bueno” no podía definirse por otra cualidad (como por ejemplo “placentero”), sino evidenciar que ambas propiedades son diversas, no solamente consideradas individualmente, sino también porque una y otra se encuentran en dos categorías diferentes de realidades: una en la de los hechos y la otra en la de los valores. Prior reconoce que la distinción entre estas dos categorías de realidades se remonta a Aristóteles, y que la objeción de Moore no puede ser lanzada contra cualquier clase de naturalismo ético, sino sólo contra el “naturalismo inconsistente”.

Para Prior no es suficiente con reconsiderar el argumento de Moore a la luz de la lógica humeana. Su objetivo es modificar la Ley de Hume, haciéndola más restrictiva, para evitar ciertas objeciones *non-sequitur* muy comunes (*v. gr.* mediante la regla del silogismo disyuntivo: “ $2+2=5$ o no se debe mentir”). La forma de Prior de responder al dilema antiautonomista es admitir que es verdad que de una contradicción se puede seguir cualquier cosa y sin embargo, sostiene, esto es algo trivial. Un razonamiento inconsistente no nos interesa. De ningún conjunto de premisas inconsistentes o contradictorias se puede deducir una proposición ética. De esta forma, el argumento de Moore (“no es posible deducir conclusiones éticas

de premisas no-éticas”) es un error. El argumento propiamente formulado debería ser restrictivo, tal y como él lo plantea: “no es posible inferir conclusiones éticas a partir de premisas *consistentes*”. Con esto su propósito sería demostrar que la Ley de Hume original expresa una verdad profunda sobre la moral, mientras que en su versión modificada sería una refutación del Naturalismo. Esto da pie a que Prior admita también la posibilidad de la existencia de un Naturalismo no-inconsistente, es decir, que es viable una ética “realista” que no caiga en las redes de la “falacia naturalista”.

Entre otros detractores encontramos a los emotivistas, entre los cuales se encuentra el representante del positivismo lógico, Alfred Ayer, para quien las expresiones verbales en las que se contiene “bueno” o algún otro término ético se definen exclusivamente por las emociones que manifiestan, razón por la cual no pueden ser analizadas ni, por lo tanto, definidas en sentido propio. Ayer sostiene que los juicios de valor no afirman nada ni sobre objetos del mundo exterior, ni sobre el estado interno de quien realiza el juicio. Al no ser afirmaciones, estos juicios no son ni verdaderos ni falsos, y lo único que hacen es expresar emociones. Podemos decir que el carácter que otorga eticidad a las afirmaciones éticas —que nunca llegan a ser proposiciones—, esto es, la propiedad “no-natural” que les confiere condición moral, radica en el interés del hablante en determinar la aprobación o desaprobación de ciertos comportamientos humanos, así sean ajenos o propios. Los conceptos éticos son, entonces, sólo *pseudo*-conceptos, ya que no agregan ningún tipo de información sobre la acción evaluada. De este modo, resulta imposible realizar argumentos lógicos sobre los valores en sí mismos: cuando creemos hacerlo sólo terminamos argumentando sobre determinados hechos a los que les otorgamos valor.

Para Stevenson, quien se declara expresamente antiguo discípulo de Moore, la confusión en que incurren los “naturalistas” radica en no distinguir dos tipos principales de significado: el descriptivo por un lado, y el emotivo por otro lado. Dentro del significado emotivo, encontramos la definición de “bueno”, la cual sería sinónimo de decir algo como “apruebo esto; apruébalo tú también”; aprobación que, al igual que para Ayer, tiene un carácter fundamentalmente emocional, quedando la razón desplazada a un segundo plano. En este sentido, y acordando con Moore, Stevenson sostiene que el término “bueno” es indefinible, si lo que se pretende es una definición que preserve el significado emotivo acostumbrado. Por otra parte, esto supone que “bueno”, junto con “justo”, “debido”, “exigible” y todas las palabras éticas, no puede tener vinculación ninguna esencial con proposiciones acerca de la realidad de las cosas, en especial con afirmaciones acerca de la “naturaleza” o “condición” humana; por lo tanto, las proposiciones que contienen esos vocablos deben derivar su carácter ético de otra fuente que no sea esa realidad objetiva. Esta fuente puede ser una intuición subjetiva, un uso lingüístico de tipo

prescriptivo o una emoción, pero siempre sin vínculo alguno con lo que podría llamarse la “naturaleza de las cosas” o “estructuras de la realidad”, ya que cualquier intento de efectuar esta derivación, de inferir o definir proposiciones éticas con la mediación de proposiciones descriptivas, caería en las redes de la “falacia naturalista” —que puede llamarse también “falacia descriptivista”— quedando inmediatamente desvalorizado y excluido del ámbito de las afirmaciones con sentido.

4. Conclusiones

Queda entonces abierta la posibilidad de defender un Naturalismo ético sin caer en ninguna falacia, considerando que la crítica antinaturalista de Moore quizás nunca fue tan fuerte como pretendía. Sigue siendo posible que las propiedades morales y naturales sean idénticas aunque los conceptos sean distintos. Esta posibilidad trae inevitables consecuencias para la ley que estamos tratando. Recordemos que la Ley de Hume excluye no solo cualquier premisa que afirme o niegue directamente alguna proposición moral sustantiva, sino también cualquier premisa que, en combinación con alguna otra premisa del mismo argumento, sea una afirmación o negación indirecta de alguna proposición moral sustantiva. Es decir, su alcance, de ser cierta, sería bastante considerable. Para poder rechazarla, entonces, fue preciso distinguir claramente en el tratamiento del tema dos cuestiones: una cuestión filosófica y una cuestión lógica, en favor de nuestra cuarta posición. Siguiendo a Carlos Massini, la cuestión estrictamente filosófica es la que se refiere, fundamentalmente, al significado y alcance de la noción de naturaleza. En esta variante es quizás posible darle la razón a Hume y a sus seguidores respecto de los problemas que genera la inferencia de proposiciones deónticas a partir de proposiciones enunciativas, dada la similitud con la falacia naturalista. Por otro lado, la cuestión estrictamente lógica es aquella que se circunscribe a la posibilidad —o no— de inferir normas (proposiciones normativas) de proposiciones enunciativas acerca de la naturaleza de la realidad en general, y del ser humano y sus acciones en particular, y que consideramos que la guillotina de Hume no alcanza a dinamitar.

Con todo esto, sin embargo, lo que queremos resaltar aquí es que, en términos generales, cuando en la vida cotidiana alguien afirma que algo “debe ser” de tal manera no está haciendo un juicio analítico, sino un juicio de valor que como tal, no es pasible de verdad o falsedad. Incluso en el área del Derecho, muchos filósofos y juristas de filiación iusnaturalista suelen pasar de una serie de proposiciones descriptivas de la realidad, a otra serie de proposiciones prescriptivas de conductas, sin dar una buena justificación al respecto. Y es que en la medida en que “ética” o “moralidad” o “moral” se utilicen con referencia a las actitudes y prácticas

prevalecientes de alguna sociedad, se estarán utilizando en forma empírica en lugar de normativa. Y así usados, esos términos refieren a fenómenos que sólo se pueden determinar a través de la observación, a pesar de que la orientación o el tenor de esos fenómenos esconde, por supuesto, un intento de valor normativo que establece cómo algo debería ser. Pareciera que Hume es consciente de esta falta de distinción habitual entre los juicios. Su cita (3.1.1) continua diciendo que “los autores no siguen comúnmente esta precaución”, y que, más aún, “esta pequeña atención [...] nos permitirá ver que la distinción de vicio y virtud no se funda meramente en las relaciones entre objetos ni se percibe por la razón.”

De este modo podemos finalmente volver atrás y darle la razón a Searle cuando sostiene que la inclinación a aceptar una distinción rígida entre “es” y “debe ser”, entre descriptivo y evaluativo, se basa solamente en cierta imagen de la manera en que las palabras se relacionan con el mundo. Articulamos la diferencia señalando que para los enunciados descriptivos la cuestión de la verdad o la falsedad es objetivamente decidible, porque conocer el significado de las expresiones descriptivas es saber bajo qué condiciones objetivamente determinables se encuentran los enunciados que las contienen. Pero en el caso de los enunciados valorativos, la situación es bastante diferente. Conocer el significado de las expresiones valorativas no es por sí mismo suficiente para saber bajo qué condiciones los enunciados que las contienen son verdaderos o falsos, porque el significado de las expresiones es tal que los enunciados no son capaces de verdad o falsedad objetiva o fáctica en absoluto. Así, cualquier justificación que un hablante pueda dar de uno de sus enunciados evaluativos implica esencialmente alguna apelación a las actitudes que mantiene, a los criterios de evaluación que ha adoptado o a los principios morales según los cuales ha elegido vivir y juzgar a otras personas. Los enunciados descriptivos son, por lo tanto, objetivos, los enunciados evaluativos, subjetivos, y la diferencia entre ellos —el abismo que nos horroriza— es tan solo una simple consecuencia de los diferentes tipos de términos empleados. Si nos remitimos, por ejemplo, a la doctrina kantiana de la lógica, encontramos un despliegue de ella: como lógica del uso universal del entendimiento y como lógica del uso particular de aquél. La primera contiene todas las reglas absolutamente necesarias del pensamiento, sin tomar en cuenta la diversidad de los objetos a los cuales éste puede estar dirigido. Es decir, funciona de manera puramente analítica, haciendo abstracción de todo contenido y de toda condición empírica que en primera instancia opera en el uso del entendimiento. Pero esto deja lado por tanto, también, la consideración respecto a las fuentes de los prejuicios, y en general, de todas las causas de las cuales pudieran surgir en nosotros ciertos conocimientos (o por las cuales pudieran estos ser imputados); porque para conocer estas causas se necesita experiencia. Y es en este sentido que se vuelve necesaria una lógica del uso particular, es decir, una lógica general aplicada que también considere las reglas del

uso del entendimiento, pero bajo las condiciones subjetivas empíricas y psicológicas del sujeto que juzga.

Lo que pudimos ver aquí es que dando una argumentación a favor del Naturalismo podemos resolver nuestro dilema, quedando refutada la Ley de Hume. Sin embargo, lo que creemos es que cualquiera de las dos posiciones —naturalismo o antinaturalismo— podría fácilmente resolver la disputa (así sea demostrando su verdad o su falsedad, según el caso). Por lo tanto, la lección que debemos tomar de todo esto es que el problema del ser y el deber ser tiene menos que ver con una discusión sobre la autonomía lógica de la ética que con una discusión sobre la ética misma, pues si la disputa fuese resoluble en términos lógicos bastaría con dar algún argumento sólido en función de su verdad o falsedad lógica para demostrarla o refutarla. Pero ni los argumentos de Prior, ni de Pigden, ni de lógico alguno parecen ser suficientes, y la tendencia parece indicar que ninguna nueva respuesta podrá saldar la discusión, a menos que ésta se traslade nuevamente al campo de la metaética y ponga a los filósofos a discutir de nuevo acerca del naturalismo, el realismo, y el cognitivismo ético². Llegados a este punto podemos apreciar cómo una discusión perfectamente analítica sobre el uso adecuado de las reglas lógicas en cuestiones éticas puede (irónicamente) derivar en una discusión mucho más fundamental sobre la posibilidad misma de los enunciados éticos. Quizás la importancia de la Ley de Hume radica simplemente en su capacidad de incomodarnos respecto de lo que consideramos como “deber” en primer lugar, así como de la fundamentación última de nuestros juicios éticos. En última instancia, deberíamos admitir que los problemas éticos no son estrictamente problemas lógico-formales, y si se pretende resolverlos de esa manera no podremos sino caer en la sempiterna discusión entre naturalistas y antinaturalistas —o lógicos *vs.* filósofos morales, según la división que hemos hecho aquí— que atrapó hasta al mismo Hume.

Referencias

- Ayer, A. J. (1971). *Lenguaje, verdad y lógica*. Madrid: Martínez Roca.
- Frankena, W. K. (1974). “*La falacia naturalista*”. *Teorías sobre la Ética*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hume, D. (2007). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Massini Correas, C. I. (1995). *La falacia de la falacia naturalista*. Mendoza: Editorial Idearium.

² “No está del todo claro hasta qué punto la mera presentación de contraejemplos puede desafiar [esta cierta imagen de la relación entre las palabras y el mundo]. Lo que se necesita es una explicación de cómo y por qué esta imagen empirista clásica no se ocupa de tales contraejemplos” (J. Searle, *ob. cit.*, p. 52)

- (1984). Refutaciones actuales de la 'falacia naturalista'. *Sapientia*, 152 (39), 107-118.
- Moore, G. E. (1968). *Principia Ethica*. Cambridge: University Press.
- Pigden, C. (2010). *Hume on Is and Ought*. New York: Palgrave-Macmillan.
- Prior, A. N. (1968). *Logic and the Basis of Ethics*. Oxford: London Press.
- Searle, J. R. (1964). How To Derive 'Ought' From 'Is'. *The Philosophical Review*, 1 (73), 43-58.
- Stevenson, C. L. (1984). *Ética y Lenguaje*. Barcelona: Paidós.
- Ridge, M. (2012). Moral Non-Naturalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. En <https://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/moral-non-naturalism/>