

¿QUIÉN SABE SI ES POSIBLE SABER LO QUE ES JUSTO? LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y EL ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DE LAS CIENCIAS NORMATIVAS: A PROPÓSITO DE HUME

Jesús García Cívico
Universitat Jaume I

Fecha de recepción 01/06/2011 | De aceptación: 07/06/2011 | De publicación: 25/06/2011

RESUMEN.

En esta comunicación se sugiere una revisión de la clásica escisión entre teorías cognotivistas y no cognotivistas, a la luz que pueda resultar del repaso a algunos hitos de la teoría del conocimiento como nueva “filosofía primera” o “filosofía primera” propia de la modernidad y que debieron afectar a la cuestión del estatuto epistemológico de las llamadas ciencias normativas. Se hace especial referencia a la teoría del conocimiento de David Hume.

PALABRAS CLAVE.

Cognotivismo ético, epistemología, teoría del conocimiento, justicia, Hume

ABSTRACT.

In this paper we suggest a revision of the classic division between cognotivistic and non cognotivistic points of view after reviewing some “highlights” of the theory of knowledge as a new “first philosophy” or philosophy of modernity. These “highlights” should affect the question of the epistemological status of the so-called *normative sciences*. Particular reference is made to the theory of knowledge of David Hume

KEY WORDS.

Cognotivismo ethics, epistemology, theory of knowledge, justice, Hume

SUMARIO: 1. Lugares comunes. 2. Una distinción. 3. El lugar de la moral en las teorías del conocimiento. 4. Las reglas morales no son conclusiones de nuestra razón: Hume. 5. ¿Hay algo ahí fuera? 6. Un emotivismo poco relativista. 7. Últimas consideraciones

1. Lugares comunes

Es un lugar común de las aproximaciones teóricas a la justicia y del afán clasificatorio propio, al parecer, del enfoque pedagógico de las “ciencias normativas”, o más modestamente de los “saberes formativos”, establecer una distinción más o menos nítida, entre teorías cognotivistas y no cognotivistas.

Haciéndonos eco de tal esquema, englobarían las primeras (las teorías cognotivistas) las posiciones teóricas que defienden la posibilidad de un conocimiento “objetivo” del contenido de la moral, o la posibilidad de una fundamentación objetiva y material, de la justicia si se nos permite decirlo de forma

un tanto cursi y perifrástica: de *lo moral*, o de *lo justo*.

Entrarían en el ámbito de las segundas (las teorías no cognotivistas) las que señalan la imposibilidad (acaso los límites, la dificultad, la particularidad) de un conocimiento objetivo de *lo moral* o de la justicia, la imposibilidad de una fundamentación iusnatural, del tipo que aprehende un contenido material, universal e inmutable de la justicia; y también, por último, las que insisten en las aporías, contradicciones o imposturas¹ que estarían detrás de la pretensión de un conocimiento de hechuras científicas, que apela, o mejor se apoya en las ciencias naturales².

¹ A partir del denominado *affaire Sokal*, para un divertido estudio de la impostura del recurso científico hacia diferentes ámbitos, cierto que enfocado más hacia la objetividad de lo “real”, de la “realidad”, que de la cuestión más sensible de la moral, la estética, etc. vid. la conocida, Sokal, A., Bricmont, J.; *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 1999

² Y que por tanto, se quiere situar en ese marco conceptual según el cual el objetivo de la ciencia es la verdad objetiva, siendo tarea de las teorías la explicación del mundo y la regularidad de los fenómenos conforme a enunciados verdaderos, así en la conocida tesis de Popper, Vid., Popper, K.; *La lógica de la investigación científica*, trad. V. Sánchez de Zavala, Madrid, Tecnos, pp. 57 y ss.

En el seno del cognotivismo, podemos decir que *axiológico* tendrían cabida, claro, la tradición naturalista clásica, las diferentes aproximaciones platónica y luego estoica y epicúrea, la escolástica metafísica, y de otra forma, diversas formulas iusracionalistas modernas de corte cartesiano, y en lo jurídico elucubraciones teóricas del tipo inaugurado por Wolf, Grocio, o Pufendorf.

Pero también, este grupo amplio incluiría a un nutrido y complejo conjunto de teorías morales a las que subyace una interpretación del propósito kantiano en relación con el estatus de la moral y los universales *a priori* (aquí formales, claro, y no materiales) otra vez a partir del racionalismo del cuño que imprimiera Descartes,³ igualmente algunas confusas variaciones conducentes a la autenticidad moral, éticas de la autenticidad en expresión de Taylor, etc.⁴

³Descartes, R.; *Discurso del método*, trad. Risieri Fronzidi, Madrid, Alianza, Madrid, 1999, p. 103; Williams, B., *Descartes. El proyecto de una investigación pura*, Madrid, Cátedra 1996, p. 81 y ss.

⁴ Taylor, Ch.; *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994

El amplio espectro de las segundas, la no cognotivistas, quizás más hospitalario hoy en cuanto a las versiones que acoge, tendría su origen en la tradición del pensamiento escéptico, en la línea de Zenón, Pirrón o Sexto Empírico, hasta lo que en sede anterior (los manuales de justicia) son tesis “relativistas” de raigambre protagórica, aunque quizás no lo sean propiamente ni el emotivismo ético, esto es, paradigmáticamente el pensamiento a este respecto de David Hume, ni las más recientes (tampoco ya tan recientes) propuestas de tinte dialógico o discursivo en la órbita de Habermas, Apel, diversas y variadas fórmulas (aquí quizás con más razón) de relativismo moral de rótulo postmoderno (y entonces aquí sí en la línea que inaugurara con *mejor fortuna* Protágoras) y de otra forma, el pragmatismo heredero de las tesis de Dewey, esto es, reflexiones hechas tras la lectura de Nietzsche o Wittgenstein y el cuestionamiento de la solidez del terreno, fundamento o base, *Grund*, donde el primer grupo de teorías se levantaban

(una suerte de *punctus pruriens*) hasta llegar al conocido y más general rechazo filosófico y epistemológico de Richard Rorty, etc.

En la actualidad, se suele decir que la rehabilitación de la razón práctica ha significado rebatir distintas formas de subjetivismo y escepticismo valorativo surgidas al abrigo del positivismo lógico. En las propuestas dialógicas, el énfasis en el procedimiento parece ir en detrimento de los intentos de fundamentación de lo justo en razón a normatividades sustentadas en principios exteriores.⁵ Así, en el modelo procedimentalista de Apel (como transformación postmetafísica de la ética de Kant en sus propias palabras) tales condiciones trascendentales de la reflexión del sujeto vienen derivadas de una suerte de comunidad ideal de comunicación orientada éticamente por el principio discursivo que actúa como *a*

⁵ Habermas, J.; *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1996, p 87. Id., *Facticidad y validez*, Trotta, Barcelona, 1998. Sobre algunas cuestiones que pueden interesar aquí, vid., Fabra, P.; *Habermas: Lenguaje, razón y verdad. Los fundamentos del cognitivismo en Jürgen Habermas*, Madrid, Marcial Pons, 2008.

priori de la propia comunidad de comunicación casi, podríamos decir, que a través de una interpretación pragmático-trascendental del hecho apriorístico de que existe la razón...

Pero ¡basta! Volvamos al inicio. Hemos de confesar que no faltan razones para el esquema con el que comenzábamos esta comunicación, pues la pugna entre ambos y amplios conjuntos de posiciones parece en numerosos momentos extraordinariamente diáfana: así en los conocidos episodios de la formidable colección argumental al hilo del encuentro (o desencuentro) *nomos* y *physis*.

En el ámbito estrictamente jurídico está presente en la más conocida distinción trazada entre dos concepciones del derecho, el iusnaturalismo y el positivismo jurídico. Esto es, a partir de su diferente fundamentación: estática y externa en la primera, dinámica, interna, autoreferida o autopoietica en la segunda, por hablar con algunos términos de Kelsen.

En tan amplia sede, se pueden rastrear los ecos de la célebre disputa entre Creonte y Antígona a partir de la distinción entre lo justo legal y lo justo por naturaleza, así según Aristóteles, y luego las reflexiones más o menos conocidas de Cicerón, Séneca o Agustín de Hipona, igualmente en la perspectiva y evolución del derecho natural racional, en el hallazgo y a partir de entonces en la preponderancia frente al derecho positivo, o “puesto”, en ambos, distintos casos (el teológico y el racional) de una suerte de principios estáticos, innatos, eternos e inmutables, inherentes a la naturaleza del hombre, o presentes en la *esencia* del ser humano, susceptibles de conocerse de forma objetiva, tanto por revelación divina (las tablas de la ley) como por el recurso a una metafísica de corte escolástico casi siempre oscura y a menudo delirante.

2. Una distinción

En la concepción o concepciones del derecho natural, pero también en el paradigma cognitivo de las ciencias naturales⁶ podemos decir, seguro que reduciendo mucho la cuestión, algo así como que la verdad sobre lo justo *está ahí fuera* y se puede conocer objetivamente precisamente porque o está “ahí fuera” o porque lo está, aunque lo esté en alguna parte desconocida al cirujano, a la autopsia y a la neurobiología, *dentro de nosotros mismos*. Conmovedora, quizás ingenua, quizás arrogante, en todo caso arriesgada empresa, subrayaría con emoción la posibilidad de conocer y/o de deducir unos principios objetivos de lo justo.

Frente a esa empresa, recelosos de las consecuencias dogmáticas, conscientes de la imposibilidad, de los riesgos, o en sede

⁶ Sobre las razones acerca de la inviabilidad del proyecto epistemológico cartesiano y de algunos de sus corolarios en relación con un paradigma cognitivo basado en las ciencias naturales, vid. Sanfclix V.; *Mente y conocimiento*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p. 243 y ss.

jurídica quizás mejor simplemente, en el intento de escapar de una suerte de “complejo de inferioridad” respecto del paradigma cognitivo de las ciencias naturales, y en la búsqueda de un objeto de conocimiento *cierto*, esto es, en la escisión entre moral y derecho, o de otra forma entre *las normas que son y las que deberían ser*, el ser y el deber ser, etc., el positivismo jurídico trazó luego unos límites no sólo metodológicos sino también epistémicos acerca del estatuto de lo normativo y para ello hubo de enfrentarse a la concepción anterior, y no sólo en el terreno propiamente jurídico, sino también, en lo que aquí nos interesa, hubo de trazar unos rasgos gnoseológicos y epistemológicos en el más general terreno de la filosofía.

Dejando a un lado los diversos reveses que las diferentes baterías argumentales de cuño antropológico han ido propinando a la pretensión de haber hallado una suerte de mínimo (en realidad bastante amplio) común denominador en la moral o en el contenido de lo justo en

el hombre globalmente considerado, esto es, la constatación empírica de la riqueza o al menos de la diversidad de los *usos* (parafraseando –inversamente– a Geertz) de la naturaleza humana en cuanto a lo justo; lo cierto es que la reflexión filosófica se ha ocupado desde antiguo de la cuestión del modo en que conocemos y hablamos sobre la justicia, sobre la moral, etc.⁷

Efectivamente, ¡pero lo ha hecho en el marco de una reflexión más amplia! por ejemplo, en la dedicada a la distinción entre lo contingente y lo necesario, lo universal y lo relativo, etc. Es decir, en el marco de una cuestión que en lo que nos interesa se inicia, claro en Grecia, aunque es en la modernidad y en la búsqueda de un «ars inveniendi» epistemológico donde se caracteriza mejor su comienzo⁸.

⁷ Amén de la conocida “ley de Hume” sobre la imposibilidad lógica de deducir correctamente el deber ser del ser, ni el poder deducir juicios de valor y juicios de hecho, esto es, en lo que nos interesa aquí la igualmente conocida “falacia naturalista” (mejor como confusión de lo “bueno” con lo “natural”) en Moore, G. E., *Principia Ethica*, trad., M. Vázquez Guisán, Barcelona, Crítica, 2002, p. 33 y ss.

⁸ Descartes, R.; *Discurso del método*, op. cit., p.12.

En ese terreno teórico más amplio (en diferentes momentos omnicomprendivo) que llamamos *filosofía*, llegamos hoy a un estado de cosas sedimentado de esfuerzos que sin embargo no ha solventado en la *praxis* completamente la cuestión, sino que los retos de índole práctica (la tensión universalismo vs. relativismo en términos de derechos humanos, la cuestión de las identidades culturales, etc.), los retos, decíamos, llegan en un punto de la antigua discusión donde el panorama filosófico es quizás más que nunca sorprendentemente abierto y diverso.

Esto es así al punto de que en una propuesta enmarcada, precisamente, en la labor de la transformación de la misma filosofía a partir de la constatación anterior, uno de los mejores filósofos del pasado siglo, Richard Rorty, ejemplifica la vitalidad de las tesis anticognitivistas en una sugestiva reflexión que prescinde (quizás con tanta provocación como regocijo) de “verdades”, del tipo de las que aún se utilizan para hablar de moral o

de justicia, como si éstas se encontraran *ahí fuera*, como si la evolución de la disputa anterior y todo lo que conocemos del siglo XX no aconsejara la sustitución de la búsqueda de verdades morales o de justicia sancionadas por las más altas instancias (sea Dios, sea la Naturaleza, sea un uso concreto de la razón), por irónicas pero *suficientes* narrativas humanas, falibles pero ya positivas, transformadoras, creativas...⁹

Efectivamente, como aceptábamos la pugna es en tantas ocasiones explícita... pero eso no significa, por jugar con términos queridos a la epistemología o mejor, a la teoría del conocimiento¹⁰, que la conclusión de la distinción sea *clara y distinta*, así los puntos de partida, los presupuestos (el “giro subjetivo” de la metafísica moderna o la concepción

⁹ Vid., Rorty, R.; *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991

¹⁰ En el mundo anglosajón, “theory of knowledge” y “Epistemology” son prácticamente sinónimas, mientras que en el ambiente continental la teoría del conocimiento sería el estudio general del conocer y la epistemología la disciplina centrada en la exposición centrada en la concepción y métodos del saber científico. Sobre la cuestión terminológica, no siempre pacífica, puede verse, entre otros, Rábade, S., *Teoría del conocimiento*, Madrid, Akal, 1995. Albert, H, *Kritik der reinen Erkenntnistheorie*, Mohr, Tübingen, 1987

representacional de la teoría del conocimiento en expresión de Rorty¹¹, las empresas consagradas al exhorto kantiano de servirnos de la propia razón¹², etc.) las herencias o aquel conglomerado que refería en su obra clásica E. R. Dodds¹³, no son siempre totalmente coherentes en sus conclusiones con el esquema inicial: Por citar un ejemplo que nos es cercano (a la reflexión jurídica), el mejor artífice del positivismo, uno de los pensadores del derecho que tratara con mayor continuidad el paralelismo entre lo convencional, lo social y lo religioso y la recurrente referencia ontológica a Dios en lo jurídico, el mejor positivista, decíamos, pudo dedicar toda una vida intelectual a desmontar las referencias divinas de fundamentación imaginaria del poder (Kelsen) y a la defensa de una

¹¹ Rorty, R.; *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit., p. 128

¹² Kant, I.; “¿Qué es la Ilustración”, *Filosofía de la Historia*, FCE, México, 1978, p. 25

¹³ Dodds, E. R.: *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1986, p. 171

fundamentación autoreferencial, estrictamente normativa de una dinámica autopoietica depurada de referencias metafísicas externas, etc. y luego resultar, como bien observó Enrique Marí, el arquitecto profano del más sólido artefacto de conexión entre discurso de razón e imaginación o imaginario social (la *Grundnorm*)¹⁴.

Desde el otro ángulo, ¿no se han editado suficientes copias de la Declaración de los Derechos Humanos de 1948, como para no poder afirmar que es posible un acercamiento “objetivo” a lo qué resulta justo, un conocimiento claro de lo que entendemos por *lo justo*?

Sin embargo, sin soltar el hilo de la disputa entre racionalistas y empiristas, y ampliada la cuestión a intenciones más generales que las tesis epistemológicas acerca del estatuto de la moral o finalmente por citar (ya que hablamos aquí de la teoría del conocimiento), por citar, decía, en este caso un ejemplo cercano al terreno puramente

¹⁴ Marí, E. E., “Racionalidad e imaginario social en el discurso del orden”, cit., p. 111

epistemológico, o de la *Erkenntnistheorie*¹⁵, la tradicional interpretación escéptica de Hume, que vendría a enfrentar la tríada británica empirista que une al escocés con Locke y Berkley, con los filósofos continentales que subrayaron los elementos innatos de la razón autónoma, así Leibniz, Malebranche, y, sobre todo, Descartes, puede ser en algunos casos, sumamente reductora, y por tanto, también injusta.

3. El lugar de la moral en las teorías del conocimiento

Podemos dar ahora una respuesta general a la pregunta inicial: ¿Quién puede saber si es posible saber lo que es justo? (1) Está la investigación empírica, histórica o científica como la empleada

¹⁵ Por supuesto, admitimos que hay elementos que parecen evidenciar distinciones tan claras, así la clásica recomendación incendiaria de Hume en la *Investigación sobre el entendimiento humano*, sobre el lugar donde debían ir a parar, los volúmenes de metafísica escolástica ajenos a esos razonamientos abstractos sobre cantidad o número, o razonamientos experimentales concerniente a cuestiones de hecho y existencia. Sanfélix, V., *Mente y conocimiento*, cit., y las referencias a las obras de Hume en Id., *David Hume: Antología*, Barcelona, Península, 1986

por aquellas respetables disciplinas donde se ubican historiadores, antropólogos, psicólogos o sociólogos. Aquí el objeto consiste en describir o explicar lo que resulta justo como *fenómenos* de la moralidad o en construir una teoría de la naturaleza humana (incluyendo, claro, la antropología evolutiva) que se aplique a las cuestiones éticas¹⁶. (2) Existe el pensar que llamamos “normativo”, casi mejor una reflexión, una “dialéctica” del estilo que seguía Sócrates en el *Critón*, o que practica cualquiera de nosotros al preguntarnos qué es justo, que es *lo bueno, qué debemos hacer*. Esto puede adoptar la forma de un enunciado o juicio normativo, tal como “no es justo abusar del débil” o “siempre es inmoral ser deliberada y fríamente crueles con alguien”. En estos juicios quizás se aporta (o se está dispuesto a aportar) alguna razón o razones en apoyo de esa postura. O pueden adoptar, estos juicios, la forma de una discusión con uno mismo, o con cualquier otra persona,

¹⁶ Haba, P. *Elementos básicos de axiología general*, op. cit., p. 43-44

acerca de lo que es bueno o justo en un caso particular o a título de principio general, formulando luego el juicio normativo como conclusión. (3) Para responder la cuestión (quién sabe si es posible *saber* lo qué es justo), tenemos por último, un tipo de pensar “de segundo orden” por hablar como Harry Frankfurt, un tipo de pensar analítico y crítico que podemos denominar “metaético”. Este no consiste en investigaciones y teorías empíricas o históricas, ni implica establecer o defender cualesquiera juicios normativos o de valor. No trata de responder a preguntas particulares o generales acerca de qué sea justo, bueno u obligatorio. Sino que trata de responder a preguntas lógicas, epistemológicas o semánticas, por el estilo de las siguientes: ¿Cuál es el sentido o empleo de expresiones moralmente “justo” o “bueno”? ¿Cómo pueden establecerse o justificarse juicios éticos o de valor? ¿Son estos siquiera susceptibles de justificación? ¿Cuál es la naturaleza de la moral? La metaética no

propone principio moral o meta de acción alguno (excepto eventualmente a título implícito); consiste por completo en el análisis *filosófico*.

La cuestión es de *larga data*: Sócrates y el saber como alimento del alma”¹⁷, el bueno de Protágoras forzado, *violentado*, concediendo de mala gana que la justicia y la piedad sean en esencia lo mismo, conducido a regañadientes hacia la unidad de las virtudes que proclama Sócrates... también Gorgias concurre a la exclusión de criterios absolutos, y entre las líneas de los *Diálogos* otra vez planea la cuestión de un conocimiento acaso incomunicable...

Otros sofistas afirmaron la existencia de un criterio absoluto, jurídico y moral desde el concepto de ley natural. Hippias o Antifonte refieren un principio de igualdad y fraternidad humana por encima de diferencias epocales. Para otros, semejante concepción de leyes no escritas y eternas se vincula o bien con la historia y se confunde entonces el hecho

¹⁷ Jaeger, W.; *Paideia: los ideales de la cultura griega*, cit., p. 492

de que tales leyes sean muy antiguas, incluso “inmemoriales”, con el ser *naturales*, bien con una concepción muy severa de la vida, en la cual el bien y la virtud están identificados con el *ponos*, con el sufrimiento (hoy con el trabajo) y la conquista fatigosa, opuesta a los atractivos del vicio (Pródico).¹⁸

Pero por otra parte, también se ha dicho que la reflexión filosófica en la sede de la epistemología se ha basado siempre en alguna rama de la ciencia lo suficientemente sistematizada para el

¹⁸ Sócrates trata la enseñanza como mayéutica contra la “pretensión” de sabiduría de los sofistas y cuando el objeto de la investigación son las cuestiones morales Platón-Sócrates trata de establecer la esencia universal y permanente, pues no es posible poseer ciencia de lo mudable, sino sólo opinión falaz. Frente a la incapacidad de las sensaciones para darnos algo más que opiniones mudables carentes de un criterio de verdad (Crátilo), opone la capacidad de los conceptos para darnos una ciencia firme y segura de las esencias universales. Platón deduce de esta teoría del conocimiento su conocida teoría del ser: aquello que corresponde a la falaz opinión sensible es apariencia ilusoria (fenómenos), la verdadera realidad se corresponde con el conocimiento verdadero, o sea, las esencias, los tipos universales, las *ideas*. Mondolfo, R.; *Breve historia del pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Losada, 1974, p. 25-26. Sobre la forma en que frente a la metafísica iusnaturalista surge un saber imbuido de los métodos y procedimientos de la filosofía positiva que trata de situar al derecho e el ámbito de los saberes científicos que señalan la historia en la base de la concepción anterior, vid. entre otros, González Vicén, F., “La Filosofía del Derecho como concepto histórico” en *Estudios de Filosofía del Derecho*, La Laguna, Universidad de la Laguna, 1979, p. 227

grado de desarrollo de los conocimientos de la época. Así, Platón se habría apoyado en la matemática griega, Kant en la física de Newton...

Podríamos empezar así otra vez, y ahora en el seno de lo que conocemos como “metafísica”, en la resolución de los primeros principios, porque aún cuando, recordémoslo, Aristóteles no utilizara la expresión *méta-tà-physikà*, el estagirita ya trató de determinar los principios y causas del ente en atención a lo que consideraba, era el objeto de una “filosofía primera” o *próte philosophía*.

No obstante, esa filosofía primera que tiene por objeto las primeras causas y principios deviene sólo *en la modernidad cuestión reflexiva y subjetiva acerca de los principios del conocimiento* y es en esa senda inaugurada por Descartes donde se pueden ubicar los textos fundamentales sobre el conocimiento y sus límites que siguen a la obra cartesiana, paradigmáticamente, los

textos de Hume *A Treatise of Human Nature*.¹⁹

En efecto, la moderna metafísica de la subjetividad permite tratar específicamente la cuestión del conocimiento, sus límites y sus objetos (la moral y la justicia). Dicho de otro modo, la teoría del conocimiento que afecta al estatuto epistemológico de la justicia, nace fundamentalmente con la modernidad, en la senda inaugurada por Descartes. Y esto es así aunque muchos de los problemas que trata esta disciplina (la teoría del conocimiento, *Erkenntnistheorie*) son tan antiguos como la misma filosofía, porque, dicho de otra forma, es con el cariz que toman en la modernidad como van a ser discutidos.²⁰

¹⁹ Y claro, las obras ilustradas que se dedicaron a trazar los límites de la razón, del entendimiento, esto es, desde la distinción entre enunciados analíticos y enunciados sintéticos, que ya adelantaba Hume, introducida por Kant. Kant, I.; *Crítica de la razón pura*, trad., M. García Morente y M. Fernández Núñez, México, Porrúa, 2005, p. 32 y ss. También todos los difíciles pensamientos que sobre la teoría del conocimiento se hallan en la *Crítica de la razón pura* de Kant. Hartnack, J.; *La teoría del conocimiento de Kant*, Madrid, Cátedra, 1983, p. 11

²⁰ Sanfélix, V., *Mente y conocimiento*, op. cit., p. 49

Llegamos, pues, a Hume.

4. Las reglas morales no son conclusiones de nuestra razón: Hume

En el *Compendio de un tratado sobre la naturaleza humana*, el filósofo escocés tiende a darnos una noción de las imperfecciones y estrechos límites del entendimiento humano, cuestiones que afectan, claro, a asuntos más concretos, por ejemplo, la legitimidad del suicidio o la afortunada imposibilidad racional de la existencia del infierno²¹. La pugna con la que comenzábamos es explícita en el punto que aquí nos toca: La moral no es propiamente objeto del entendimiento sino del *sentimiento*, defiende Hume.

“Cuando recorremos las bibliotecas persuadidos de estos principios, ¡qué estragos no debiéramos hacer! Si tomamos en nuestras manos cualquier volumen de teología o metafísica

²¹ En Hume, D., “Sobre la inmortalidad del alma”, en *Sobre el suicidio y otros ensayos*, trad. Carlos Mellizo, Madrid, Alianza 1998, pp. 135-147

escolástica, por ejemplo, preguntemos: ¿Contiene algún razonamiento abstracto referente a cantidad o número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental concerniente a cuestiones de hecho y existencia? No. Arrójese entonces a las llamas, pues nada puede contener que no sea sofistería o ilusión”²².

No se podía entonces (tampoco se puede hoy) hablar más claro. De la lectura conjunta del *Tratado de la naturaleza humana* y la más específica *Investigación sobre los principios de la moral*, tenemos otro fecundo punto de partida: A decir del filósofo escocés, frente al propósito racionalista, el fundamento último de la moral no debe situarse en la razón, pues siendo el caso que los predicados morales se aplican a las acciones humanas, la razón nunca mueve a la acción. Observa Hume que dado que la moral influye en las acciones

²² Hume. D., *Investigación sobre el entendimiento humano*, Sección 12, parte III. Hume, D.; *Tratado de la naturaleza humana*, trad. F. Duque, Madrid, Tecnos, 1988

y afecciones, se sigue que no podrá derivarse de la razón, “porque la sola razón no puede tener nunca una tal influencia, como ya hemos probado”. La moral suscita las pasiones y produce o impide las acciones. Pero la razón es de suyo absolutamente impotente en este caso particular.

Un principio activo no puede estar nunca basado en otro inactivo, y si la razón es en sí misma inactiva, deberá permanecer así en todas sus formas y apariencias, ya se ejerza en asuntos naturales o morales, ya examine el poder de los cuerpos externos o las acciones de los seres racionales. Más adelante y en el mismo Libro III (parte I, sección 1) del *Tratado de la naturaleza humana*, escribe Hume aquello de que “las distinciones morales no son producto de la razón”. El pensamiento y el entendimiento no son capaces de determinar por sí solos los límites de lo justo y lo injusto, ni el carácter de lo virtuoso y lo vicioso:

“Si se asegura que el vicio y la virtud consisten en relaciones susceptibles de certeza y demostración, habrá que

limitarse a la cuatro únicas relaciones que admiten tal grado de evidencia, y en ese caso se llegará a absurdos de los que nunca se podrá salir. Pues si haces que la esencia misma de la moralidad se encuentre en las relaciones, como no existe ninguna de estas relaciones que no sea aplicable, no sólo a un objeto irracional, sino también a un objeto inanimado, se sigue que aún objetos de tal clase tienen que ser susceptibles de mérito o demérito. Semejanza, contrariedad, grados de cualidad y proporciones de cantidad y número: todas estas relaciones pertenecen con tanta propiedad a la materia como a nuestras acciones, pasiones y voliciones. Por lo tanto, es incuestionable que la moralidad no se encuentra en ninguna de estas relaciones, ni tampoco el sentimiento moral en el descubrimiento de ellas”.

¿Qué podría haber añadido Hume si hubiera sabido lo que habría de ocurrir en el siglo XX en la patria de Kant?

5. ¿Hay algo ahí fuera?

El estatus de la moral no se puede apoyar en una suerte de fundamento racional, de índole material, ni objetiva, la moralidad no consiste en relaciones – objeto de la ciencia-sino que, dice Hume, si se examina con cuidado, probará con igual certeza que tampoco consiste la moralidad en ninguna cuestión de hecho que pueda ser descubierta por el entendimiento. En definitiva, si hacemos caso a Hume, la moralidad no está *ahí fuera*. Por el contrario, el empirista defiende que el criterio de valoración moral de una acción debe situarse en el sentimiento que su consideración produce. Otra vez la aprobación o censura de las acciones morales no puede ser obra del juicio, sino del corazón; y no es una proposición especulativa, sino un sentir activo o sentimiento. En tales sentimientos (y no en el descubrimiento de relaciones de cualquier tipo) consisten todas las determinaciones morales. “Por nuestra parte no queda sino experimentar un

sentimiento de censura o aprobación, a partir del cual decidimos si la acción es criminal o virtuosa”.²³ En consecuencia serán virtuosas aquellas acciones cuya contemplación produzca un sentimiento agradable, y viciosas las que lo produzcan desagradable o más claramente en un párrafo de ecos rortyanos: “una buena comedia o novela puede ofrecernos ejemplos de este placer proporcionado por la virtud, igual que del dolor producido por el vicio (...) es el sentimiento mismo lo que constituye nuestra alabanza o admiración”²⁴.

6. Un emotivismo poco relativista

De acuerdo, pero no cualquier tipo de sentimiento agradable o desagradable puede tomarse como criterio de predicación del calificativo “virtuoso” o “vicioso”: “(...) no todo sentimiento de placer o dolor surgido de un determinado carácter o acciones pertenece a esa clase

²³ Hume, D.; *Investigación sobre los principios de la moral*, Apéndice I, op. cit., pp. 171-173

²⁴ Hume, D.; *Tratado de la naturaleza humana*, Libro III, parte I, sección 2, op. cit., pp. 691-693

peculiar que nos impulsa a alabar o condenar”²⁵. En concreto, el sentimiento agradable o desagradable sólo puede tomarse como criterio de aquella predicación cuando: a) Surge de una consideración desinteresada humana; b) Tras habernos asegurado de las intenciones y el carácter del agente, dado que las intenciones no las acciones, el objeto del juicio moral (“cuando investigamos sobre el origen de la moral, en ningún caso tenemos que examinar una acción aislada, sino precisamente la cualidad o carácter de que se derive dicha acción”²⁶ c) cuando ese sentimiento resulta universalizable.

Dicho de otra forma, el emotivismo de Hume (no cognotivista) no parece relativista²⁷: ¿no es sólo nuestro

²⁵ Hume, D.; *Tratado de la naturaleza humana*, cit., Libro III, parte I, sección 2, op. cit., pp. 693-694

²⁶ Hume, D.; *Tratado de la naturaleza humana*, cit., Libro III, parte III, sección 1, op. cit., pp. 820-821

²⁷ En las *Cartas*, Hume sí trata la cuestión del relativismo moral y sus límites. Cómo la experiencia histórica parece contradecir la existencia de ese sentimiento universal que la moralidad presupone. Cómo no se deben juzgar de inmorales, por principio, a aquellos que no comparten nuestras máximas. “¿Juzgarías a un griego o a un romano por el derecho común de Inglaterra? Los desacuerdos en moral son resolubles apelando al razonamiento y la experiencia, mediante la persuasión de que ciertas prácticas

sentimiento sino el sentimiento con el que simpatizarían la mayoría de los hombres en estas circunstancias!

La noción de moral implica un sentimiento común a toda la humanidad que *recomienda* el mismo objeto a la aprobación general y hace que todos los hombres, o la mayoría, coincidan en la misma opinión o decisión respecto a él. Implica también un sentimiento tan comprensivo que se extienda a toda la humanidad y haga de las acciones y conductas incluso de las personas más remotas objeto de aplauso o censura, en cuanto coincidan o estén en desacuerdo con la regla de derecho establecida²⁸. ¿No nos recuerda esto al preámbulo de la declaración de derechos humanos de 1948?

En consecuencia, podemos juzgar adecuadamente la moralidad de una acción con independencia del particular sentimiento cuya contemplación nos provoque por una corrección de nuestro

resultan inadecuadas para alcanzar la satisfacción de los valores universales.

²⁸ Hume, D.; *Investigación sobre los principios de la moral*, Sección 9, parte I, op. cit., p. 149

peculiar punto de vista basada en el “punto de vista general y estable” que constituiría ese sentimiento general. Hume se pregunta por los principios, por la naturaleza, por las dificultades de su definición (lo opuesto a milagros, lo opuesto a raro y poco habitual, lo contrario a artificial...) cómo no disponemos en general de ningún criterio *exacto* para acabar con esas discusiones²⁹: *bien* y *mal* discernidos por el sentimiento y no por la razón, carácter artificial de la justicia que debe su origen a las convenciones humanas. En una afirmación grata siglos más tarde a Rorty, escribiría Hume: “los poetas se dieron cuenta fácilmente de que si cada hombre tuviera una amable consideración para con los demás, o si la naturaleza supliera todas nuestras necesidades o deseos, no podrían originarse ya los conflictos de intereses que supone la justicia ni serían ya necesarias todas esas limitaciones de propiedad y posesión que al presente usan los hombres.” Un incremento en la

²⁹ Hume, D.; *Tratado de la naturaleza humana*, Libro III, parte I, sección 2, op. cit., pp. 695-697

benevolencia humana o en los recursos económicos haría superflua la justicia... Si todo el mundo “sintiera el mismo afecto y amable respeto por *todo el mundo* que el que siente por sí mismo, también la justicia y la injusticia serían desconocidas por los hombres”.³⁰

Se trata de la afortunada liberación de la filosofía del dogma y de la teología. A la filosofía no le corresponde más el papel de base sobre la que sintetizar, aprobar o rechazar los resultados de otras esferas de actividad, así la moral o la justicia. La filosofía es aquí una suerte de “crítica de la cultura” fundada sobre criterios socialmente contextuales. El pluralismo y la secularización habrían de representar, por decirlo así, la forma en que *se tira la llave de las puerta* de la metafísica moderna, una vez cumplió su imprescindible labor el iusnaturalismo racionalista. La solidaridad no es descubierta (como algo que *estaba ahí fuera*) a través de la sistematicidad de una reflexión, sino *creada* a partir de

muchos, variados e históricos fundamentos... Para conocerla de forma objetiva (y aprenderla) podemos ir a la sección de derecho constitucional o a la dedicada a los derechos humanos de cualquier biblioteca jurídica.

7. Últimas consideraciones

¿Quién sabe si podemos saber...? La cuestión del estatuto epistemológico de lo normativo sigue hoy vigente tanto en el curioso y contradictorio frente abierto por las corrientes postmodernas, como de otra forma en la solución propuesta en las llamadas “éticas dialógicas o discursivas”. Así se ha dicho, y no sin parte de razón, que el procedimentalismo es otra forma de *conocer*, otra *epistemología*, sustentada metafísicamente sobre una reducción de la complejidad de lo real a uno sólo de sus aspectos, en el caso de Habermas o Apel, a una forma comunicativa

³⁰ Hume, D.; *Tratado de la naturaleza humana*, Libro III, parte II, sección 2, op. cit., pp. 720-722

idealizada.³¹ O que la estructura filosófica de los modelos de ética discursiva constituye un determinado desarrollo de los modelos contractualistas modernos (cuya más sistemática y depurada expresión sería el kantismo), los cuales a su vez son un producto directo (en cierta medida tamizado por las metafísicas ockhamista y cartesiana) de la metafísica formalista de Duns Escoto, el introductor en la historia de la filosofía occidental de la distinción formal *ex natura rei*, etc., etc. En los modelos dialógicos o discursivos no hay (no puede haber) una concepción sustantiva del bien común, ni una moral del bien objetivo y real, pero esa deliberada neutralidad ideológica para unos aún no es otra cosa que la adecuación de los clásicos modelos iusnaturalistas modernos a la situación actual...

³¹ Gómez García, J. A.; “La estructura filosófica de los modelos procedimentalistas de justicia: Los modelos de “ética discursiva” de Jürgen Habermas y Kart-Otto Apel”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, N° 40, 2006, pp. 171-182

La cuestión del estatuto de los juicios morales, de justicia y su fundamentación puede verse también (parece que no hay más remedio) como corolario de la quiebra más general del “fundamentalismo” en el seno de lo que hace tiempo viene en llamarse *postmodernidad*. Compleja cuestión, ésta, de la que apenas hemos dicho explícitamente nada. Sea ahora, brevemente, al hilo de la conclusión cuando quede algo apuntado. De los sucesivos y bien argumentados envites a la obsesión fundamentadora que subyace a las teorías que al principio llamábamos “cognotivistas”, básicamente aquellas que se gestionaron en sede del iusnaturalismo moderno de corte racional, no se sigue lógicamente la crítica al propósito ilustrado de la modernidad. Concretamente no se sigue (tampoco debe seguirse) la crítica al horizonte axiológico al que el proyecto ilustrado invitaba. Que la fundamentación presente carencias y contradicciones y que estas hayan sido observadas lúcidamente desde tantos ángulos (de

Nietzsche a Heidegger, de Foucault hasta el neo-pragmatismo de Rorty o de Putman, etc.) no significa que el proyecto ilustrado no esté entre lo más valioso de una complicada y compleja Historia (aquella en la que nos ubicamos y que hemos resumido tan a trazo grueso aquí).

El relativismo postmoderno entendido como forma de desautorizaciones amplias (la Ilustración) o concretas, (la del profesor en el aula, la del especialista, la de nuestro abuelo, etc.) parece que padece a menudo precisamente de una suerte de nostalgia de autoridad externa *more* paterno. Creemos que en este aspecto nos bastamos con nosotros mismos, pues a nosotros van dirigidos los conceptos que sobre la moral o la justicia hemos convenido sobre la fuerza de las razones (de *mejores* razones). El recurso a una naturaleza esencial, a un garante teológico metafísico, etc. supone siempre, empero, la asfixiante necesidad de una certeza firme e incontestable que,

creemos fue precisamente lo que Hume habría acertado en eludir.

Hemos apuntado algo sobre el pragmatismo rortyano, al hilo de los conocidos *peros* a esencias fundamentalistas de tipo platónico, y frente a objetividades de tipo natural pero también marxiano, etc. Hemos revisitado, pero hemos hecho quizás un elogio de Hume,

Al hilo de Platón, y para acabar esta comunicación, con un mejor sabor de boca, recordamos (seguramente mal) pero con cierto agrado un diálogo de Woody Allen en el que el neoyorkino imaginaba otra *Apología* y a un Sócrates (Woody-Sócrates) reacio a tomarse la cicuta pese a la decepcionada insistencia de sus discípulos. Antes de que entre todos ellos le den una paliza por su obsesión por escabullirse (“¿Cicuta? ¿Nadie ha sugerido la palabra *destierro?*”) Woody-Sócrates aterrado intenta diferir el momento de su muerte con una última ocurrencia: ¡Un momento! ¿Os he hablado de una caverna, del

mundo *real*? Los discípulos cesan
repentinamente el forcejeo: ¿El mundo
real, maestro, el de las *ideas*? No,
reconoce Woody-Sócrates: el mundo *real*,
donde pones una carnicería, te casas con

una bailarina, y mueres de una
hemorragia cerebral.