

## *Algunas reflexiones sobre la “falacia naturalista”*

*(sobre la necesaria articulación de la ética  
y las ciencias empíricas)*

La cuestión de la “falacia naturalista” recubre al menos cuatro dimensiones frecuentemente confundidas: (a) el ambiguo texto de Hume, en el que se sugiere la diferencia entre el “es” y el “deber-ser” dentro de la problemática propia de su época histórica; (b) la errada identificación de las propiedades “naturales” (lo deseable, útil o que produce felicidad) con las propiamente “éticas” (la bondad o el bien), analizada por George Moore y que podría ser llamada la falacia de reducción; (c) la cuestión meta-ética desde el horizonte *lógico-formal* del positivismo (desde Frege, el primer Wittgenstein, Ayer, etc.) que muestra la imposibilidad de la deducción analítica del “deber-ser” (juicio de valor) del “ser” (juicio empírico) o la “falacia naturalista” propiamente dicha; y, por último, (d) la cuestión ética *práctico-material* que problematiza los diversos modos en que pueda efectuarse la descripción del “pasar”, por “explicitación”, desde el “ser” (enunciado descriptivo) al “deber-ser” (enunciado normativo). Veamos resumidamente los cuatro aspectos.

### **1. El complejo texto de David Hume<sup>2</sup>**

La interpretación standard, en la primera mitad del siglo XX, desde el positivismo lógico hegemónico en filosofía, fue aceptar que Hume se refería explícitamente a la “falacia naturalista” tal como la definía la lógica formal (punto 3 de las presentes reflexiones). Por el contrario, el historiador de la ética, por ejemplo A. MacIntyre, sitúa la cuestión en su tiempo y contexto y pone en cuestión dicha interpretación standard. Las razones son varias, pero recordemos algunas. Se indica que Hume no pudo referirse a la “falacia naturalista” en sentido estricto, porque los descubrimientos de la lógica formal sólo se realizaron a finales del

siglo XIX. Además, en todo el tratamiento de las cuestiones éticas, Hume parte del “ser” (*is*) de los sentimientos, las pasiones, el placer o la felicidad para, en referencia a ellos, situar los problemas éticos del “deber-ser” (*ought*). Por encontrarse en un momento pre-kantiano, no presupone todavía el dualismo del enfrentamiento del nivel material de la ética con la formalidad de su validez<sup>3</sup>. Hume se habría contradicho si hubiera afirmado en el ambiguo texto la imposibilidad de pasar del “ser” al “deber-ser”, contradicción también aceptada por la interpretación standard (lo cual, *a priori*, parece poco plausible en un filósofo tan coherente como Hume). El texto es difícil, y aún confuso, y por ello toda interpretación tendrá menor o mayor plausibilidad. Citémoslo una vez más:

“Me sorprende que, en lugar de las cópulas o proposiciones *es (is)* y *no es*, no encuentro ninguna proposición que no esté conectada con un *debería (ought)* o *no debería*. Este cambio es imperceptible, pero es, sin embargo, la última consecuencia. Ya que este *debería* o *no debería* expresa una relación o afirmación nueva, y esto debería ser observado o explicado (*explained*), y debería al mismo tiempo darse alguna razón por lo que parece inconceivable (*inconceivable*) del todo, cómo esta nueva relación puede ser una deducción (*deduction*) de otras, que es completamente diferente de ella”<sup>4</sup>. (I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is* and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought* or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it should be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it).

Hay dos cuestiones centrales por explicar. En primer lugar, que lo que no puede concebirse (“inconceivable” [*inconceivable*]) no es que *no pueda ser válido* ese “pasaje” de un nivel a otro, sino que no se haya “de hecho e históricamente” tomado conciencia *explícita* del problema (que no se lo haya pensado hasta ese momento), porque se atribuía con anterioridad a Dios tanto el “ser” (por ser el creador de la naturaleza) como el “deber-ser” (por promulgar los mandatos). Que no se haya tomado conciencia sería explicable, porque “este cambio es imperceptible”. Esto significa, al menos, que Hume sí está tomando conciencia que se trata de una “nueva relación” (la “validez” normativa no se confunde ya con la mera “existencia” de las pasiones, emociones, etc.). Pero, y en segundo lugar, en el contexto histórico y de la obra misma de Hume, “deducción (*deduction*)” no puede tener el sentido analítico de “deducción (*entailment*)”<sup>5</sup> sino de “inferencia” —en un sentido muy amplio como “pasaje” de un término a otro. MacIntyre concluye que “la reinterpretación de este pasaje de Hume nos permite captar toda la cuestión de la razón práctica de una manera más creativa que lo que la tradición formalista permite” (“the reinterpretation of this passage of Hume allows us to take up the whole question of *practical reasoning* in more fruitful way than

the *formalist* tradition in ethics allows”<sup>6</sup>. Si ésta muy plausible interpretación histórica fuera así, no sólo Hume no habla de la “falacia naturalista” (en sentido estricto, como en el número 3, ver más adelante), sino que, por el contrario, nos está diciendo que el “deber-ser” (*ought*) ético se infiere o fundamenta en el “es” (*is*), entendido éste en el nivel de los sentimientos, el placer, la felicidad, las pasiones y negando explícitamente una fundamentación racional<sup>7</sup> o religiosa (como en el caso de la obediencia a los mandatos divinos)<sup>8</sup>. Era una muy crítica fundamentación secularizante, pero no formalista. Esto nos sirve de introducción a la siguiente reflexión.

## 2. La diferenciación de propiedades en George Moore<sup>9</sup>

Moore, en cambio, se encuentra ya inmerso en una reflexión ética que desde más de un siglo se ha habituado a diferenciar (y oponer) el nivel formal (sea de la validez o de la filosofía del lenguaje naciente) del material (reductivamente concebido como “naturalismo”, pero como Hume a un nivel de las emociones). Sin embargo, cuando Moore se refiere a la “falacia naturalista”<sup>10</sup> tampoco tendrá el significado posterior de la meta-ética analítica del lenguaje (ya que de ninguna manera se referirá al problema de la imposibilidad de la “deducción” del orden del “deber-ser” del orden del “ser”). Su investigación se centra en otra cuestión, por lo que, aunque use el término “falacia naturalista”, no tendrá el mismo significado que en la lógica formal o la meta-ética del lenguaje posterior.

Para Moore, la “ética naturalista (*naturalistic Ethics*)”<sup>11</sup> no distingue entre propiedades naturales (*natural properties*) de objetos naturales (como el placer o lo que produce placer, el deseo o lo que es deseable, etc.) y las propiamente éticas (como la bondad o el bien). Si se confunden propiedades naturales en relación con ellas mismas, no se puede llamar “falacia naturalista”<sup>12</sup>. Herbert Spencer, en su vitalismo evolucionista, comete para Moore la falacia naturalista, en especial cuando piensa que lo que es una mediación (que se siente como placer) para producir una “vida desarrollada (*increased life*)”<sup>13</sup> debe considerarse como “bien”. De la misma manera, el hedonismo cae en la falacia al confundir el mero “placer” con “bien”<sup>14</sup>. No entraremos al debate, ni de Moore ni contra Moore, sino que indicaremos, simplemente, que, en efecto, no deben confundirse las propiedades naturales con las éticas; pero los presupuestos de Moore —su ingenua axiología y la simplificación del “bien” como indefinible (lo que prueba la falta de un marco teórico suficientemente complejo)— le hacen cometer una “falacia reduccionista” al no distinguir entre la referencia de los enunciados descriptivos (dirigida teóricamente a objetos del mundo) de los normativos (dirigida prácticamente a otros sujetos humanos desde la intersubjetividad). Por ello no puede analizar tampoco la diferencia del tipo de pretensiones, ya que la “pretensión de verdad teórica”<sup>15</sup> de los primeros no se identifica con la “pretensión de bondad”<sup>16</sup> de los segundos. Habermas se refiere al tema al indicar que el error consistió, al menos, en pretender juzgar a los enunciados descriptivos y

normativos con las mismas reglas de objetividad. Su diferencia consistiría en que “las pretensiones de validez normativas mediatizan evidentemente una dependencia recíproca entre el habla y el mundo social, que no existe en cambio en la relación entre habla y mundo objetivo”<sup>17</sup>, propia de los enunciados fácticos.

### 3. La falacia naturalista en la lógica formal<sup>18</sup>

En la lógica formal se sabe que de una premisa no se puede deducir analíticamente algo que no esté ya contenido en ella. De manera que para obtener una conclusión normativa debe encontrarse ya en las premisas dicha normatividad. Desde Frege, Carnap, Russell, el primer Wittgenstein, Stevenson, Hare o Ayer, esto es algo adquirido. No creo que haya que dedicar espacio para repetir lo que ya indicaron dichos autores. Pero lo que no es incontrvertible es que los enunciados normativos sean sólo juicios de valor, y que éstos sean sólo juicios “subjetivos”, faltos de objetividad, y que por ello no puedan ser integrados dentro de argumentos que obtengan validez de enunciados científicos, tal como cuando Ayer escribe:

“Los juicios de valor [...] en la medida en que no son científicos, no son, literalmente hablando, significativos, sino que son simples expresiones de emoción que no pueden ser verdaderas ni falsas” (We shall set ourselves to show that in so far as statements of value [...] are not scientific, they are not in the literal sense significant, but simply expressions of emotion which can be neither true nor false)<sup>19</sup>.

En este caso, no sólo no pueden deducirse enunciados éticos (*ought*) de enunciados fácticos (*is*), sino que el nivel normativo mismo ha sido destituido de toda objetividad racional, con lo cual aún la posición valorativa de Moore<sup>20</sup> queda confinada a una “subjetividad” donde los valores quedan faltos de toda consistencia “objetiva”. Sin embargo, esa posición extrema ha sido revisada, y los juicios de valor han obtenido al menos una objetividad consensual, pública, por referencia a la comunidad intersubjetiva, histórica, cultural. Por otra parte, mi posición personal sobre el tema es mucho más compleja, ya que pretendo argumentar en el sentido de partir de un cierto tipo específico de juicios de hecho o fácticos, que contienen inevitablemente alguna normatividad<sup>21</sup>.

A los fines de estas reflexiones nos resta indicar que la “falacia naturalista” se sitúa estrictamente como falacia denunciada por la lógica formal analítica, y en el nivel discursivo de esta lógica.

### 4. ¿Se puede explicitar practico-materialmente desde el “ser” el “deber ser”?<sup>22</sup>

Lo que se intentará mostrar ahora es el cómo se pueden articular argumentativamente juicios de hechos o enunciados descriptivos, como los que usan la

ciencia y las ciencias sociales en particular, con juicios normativos o éticos. Esto es de la mayor importancia porque, de esta manera, las conclusiones de investigaciones científicas, en el sentido más "duro" en el que pueda definirse la ciencia, se podrían convertir en premisas para alcanzar conclusiones con obligación ética concreta, que podrían regir normativamente tanto en la vida cotidiana (aún en la política), como igualmente en la comunidad científica (muy especialmente en las llamadas "éticas aplicadas").

Sería necesario, en primer lugar, tratar de encontrar un tipo de enunciados (que puedan operar como premisa mayor o también como una premisa menor, entre otras) que sean *al mismo tiempo* descriptivos o de hecho ("ser") y normativos ("deber-ser") —no necesariamente como juicio de valor. Deberá referirse a la "vida humana" en cuanto humana, como por ejemplo: (1) el ser humano es un ser viviente; (2) éste es un ser humano y tiene hambre; (3) si *quiere*<sup>23</sup> vivir, (4) *debe* producir y reproducir dicha vida, en concreto *debe* comer.

El "querer" (enunciado 3) puede ser considerado como un hecho empírico —aunque sea psicológico. Se "quiere" ahora y aquí, y como acto de la voluntad se lo expresa por juicios comprensibles a cualquier oyente. Pero, al mismo tiempo, la acción del "querer" tiene un cierto contenido normativo, y "lo que" (el objetivo) se quiere tiene, por su parte, una "pretensión de rectitud" con respecto a las exigencias u obligaciones<sup>24</sup> de "eso" que es querido (en este caso de la propia vida en general, y de las estipuladas por la propia cultura).

Además, se podría integrar una premisa que sea una conclusión científica, por ejemplo el siguiente enunciado de la economía política *crítica*: (5) El sistema capitalista produce pauperismo; pauperismo que atenta contra la vida o contra aspectos esenciales de la vida. (6) Si el empobrecido *quiere vivir*, vivir según las exigencias standard del momento histórico, es decir, dejar de ser pobre, (7) el empobrecido *debe* luchar contra (o transformar) el sistema capitalista.

En el lugar de la premisa 5 (que podría ser premisa menor con respecto al enunciado de hecho del número 1, o explicitado en el 10.) se pueden colocar otras conclusiones de las ciencias que de alguna manera se refieren directa o indirectamente siempre a algún aspecto de la vida humana. La ética, entonces, puede obtener conclusiones normativas de toda conclusión científica al incorporar dichos enunciados empíricos, efecto de la racionalidad científica o explicativa, dentro de la discursividad ética.

En un tercer ejemplo se podría aún intentar mostrar que la misma *premis mayor* (el número 1), siendo un enunciado descriptivo, empírico o de hecho, puede contener momentos normativos. El enunciado 1 se refiere a la vida humana en un nivel de extrema universalidad, y no en cambio: (8) Juan silva al caminar por la calle. Este juicio (8) no se refiere directamente a la producción, reproducción o desarrollo de la vida humana. En cambio, el juicio 1 indicado se

sitúa en un nivel con necesidad empírica. Sobre enunciados descriptivos de este tipo (1 y 2) es que se argumenta en la ética.

La premisa mayor (1) incluye al menos el siguiente enunciado: (9) Si esto es un ser humano no puede no ser viviente. Es decir, la vida es el *modo de su realidad*; es la condición absoluta de la existencia del ser humano. Un ser humano muerto indica que ha dejado de serlo. La argumentación ética se liga materialmente a este tipo de enunciados descriptivos que tienen contenidos *implícitos* normativos. Y esto porque el ser humano viviente es también autoconsciente, autorreflexivo<sup>25</sup>, y por ello tiene dicha vida “a-cargo”, es decir, es “responsable”<sup>26</sup> de su propia vida. Todo esto está incluido en el contenido de la vida “como humana” (ya que el cerebro humano cumple las funciones neurológicamente superiores de categorización perceptual y conceptual, memoria, capacidad lingüística, conciencia, y gracias a todos ellos alcanza la “autoconciencia” de sus actos). La “responsabilidad”, que debe ser considerada un momento normativo, o mejor: la condición de posibilidad de la normatividad como tal, puede igualmente estar contenida dentro de un enunciado descriptivo, factual, empírico. Es por ello que el juez, “basado en hechos”, puede juzgar a un acto concreto como hecho “con responsabilidad” o “conciencia” (meritoria o culpable). Por ejemplo, en el enunciado siguiente: (10) Los seres humanos son seres en principio *responsables* de sus actos. Este juicio de hecho es implícitamente normativo. La “responsabilidad” (determinación del “ser humano” incluida en la premisa mayor 1), o el “querer” (en los ejemplos anteriores, como condición hipotética práctica de las premisas menores, 3 ó 6), permite transformar el argumento de hecho, empírico o descriptivo en un argumento *al mismo tiempo* ético, normativo, con la ventaja de que así se pueden incorporar o subsumir en el discurso ético las conclusiones de las ciencias, ciencias sociales y, en especial, ciencias sociales críticas. Es decir, permite “fundamentar dialécticamente” o inferir práctico-materialmente<sup>27</sup>, y no sólo lógico-formalmente, de juicios de hecho juicios normativos.

En la noción de “fundamentar” se encuentra el “explicitar” lo “implícito”. Por ejemplo, para Hegel o Marx la “esencia” (en un sentido post-esencialista) *incluye potencialmente* a la “apariencia” fenoménica, así como la “forma” que adopta una mesa (por ser la mesa de un aula usada por el maestro) se “funda” (o explicita una posibilidad) en el “todo” funcional (o “esencia” para Hegel) al que sirve. La mesa del maestro tiene “otra *forma*” que la mesa del carpintero o del comedor. Las diversas “formas” de la mesa son “explicitación” (o se “fundan”) en “esencias” o “totalidades” (y por ello es fundamentación dialéctica) diversas (el acto de enseñar es diferente al de hacer muebles o de comer; todos ellos establecen “totalidades” funcionales diversas que determinan las diferentes “formas” de las mesas). El ser viviente humano, por su parte, “incluye” la “responsabilidad” que se presupone (y que funda por su parte explicitando) en todo “deber” (“deber” sobre todo aquello acerca de lo que se tiene responsabilidad, o aquello que se “quiere”, como cuando se quiere vivir).

Habría otras maneras de desarrollar el argumento, como cuando se toma un camino negativo: (11) Siendo que 1 y 10, (12) si algún ser humano no *quisiera* vivir se suicidaría; (13) siendo el suicidio contradictorio<sup>29</sup>, es un acto racionalmente imposible<sup>29</sup>; (14) luego, el ser humano como ser racional y responsable no *debe* suicidarse, es decir, *debe* intentar por todos los medios producir y reproducir su vida. (15) Si 5 y 6, se sigue 7. Se trata entonces de prestar atención al hecho de que el “contenido normativo *implícito*”, en el enunciado descriptivo que juega la función de premisa mayor (1 y 10), o menor (3, 6 y 12), incluye un componente “oculto” ya normativo<sup>30</sup>. En especial, el enunciado normativo de la conclusión “fundada” (7 ó 14) subsume las conclusiones de las ciencias (5), “explicitando” entonces un contenido normativo “implícito” (oculto) en las premisas.

Habría otras maneras de alcanzar un resultado semejante. A. Putnam<sup>31</sup> muestra que los juicios de valor son constitutivos de los mismos juicios factuales científicos (por ejemplo, la claridad, la simplicidad, el orden, etc. que el discurso científico presupone responden a juicios de valor). Charles Peirce hablaría todavía del “socialismo lógico” que opera como los presupuestos éticos necesarios para toda comunidad científica, posición desarrollada por Karl-Otto Apel de manera creativa y actualizada<sup>32</sup>. En estos casos, el mismo juicio científico o la comunidad científica presupondrían actitudes que pueden enunciarse en juicios éticos o de valor, que juegan la función de principios constitutivos del propio proceso de la argumentación, como el reconocimiento del otro argumentante como siendo de igual dignidad<sup>33</sup>. Así, la ética no sería un discurso subjetivo, meramente opinable y opuesto al discurso científico, sino que sería un discurso diferenciable, que se sitúa en otro nivel, pero objetivo y racional (o tan poco racional para Putnam) como el científico. No más racional, pero tampoco menos racional, sino situado en un nivel de objetividad, en un tipo de racionalidad más consciente de la falibilidad (y falsabilidad) de sus propuestas. El tiempo del dogmatismo positivista ha pasado, y la ética tiene mayor posibilidad de mostrar su función histórica impostergable ante una humanidad a riesgo de cometer, por falta de conciencia, objetividad y racionalidad ética, un suicidio colectivo (ecológico, económico, político, militar...).

Pienso que ahora estaríamos en el camino de evitar el cometer la “falacia naturalista”, al situar la cuestión en un horizonte concreto, de mayor complejidad practico-material o dialécticamente. La ética podría ahora subsumir las conclusiones de la ciencias empíricas y construir desarrollos nuevos en lo que pudiera llamarse “éticas aplicadas”: la ética de la medicina, la tecnología, la economía, la administración, el periodismo, etc., en las que integraría como premisa menor las pertinentes y mejores conclusiones de cada ciencia mostrando las exigencias deónticas que ellas presuponen y que de ellas se concluyen. Dichas exigencias no son sólo *intrínsecas* a cada disciplina (como las desarrolladas por una ética que el ejercicio de la medicina pide como condición de posibilidad del propio “sistema de la salud”, por ejemplo, al no quitar indebidamente un cliente

a otro médico u hospital), sino que guardan *exterioridad*, o el poder juzgar a dicho "sistema" como totalidad *desde la alteridad* de la vida humana. Sería, por ejemplo, un poder criticar éticamente, *desde la vida humana* y desde una reconstrucción crítica del concepto de "enfermedad", el modo cómo el *sistema capitalista de la salud* (fetichizado por el uso monopólico de la ciencia como "saber" sanar y de la tecnología desarrollada como única mediación para la salud) "explota" al enfermo económicamente, convirtiéndolo en un "cliente obligado" (víctima alienada e inocente) y absolutamente dependiente, como mera mediación para permitir el aumento de la tasa de ganancia de la industria farmacéutica, de los sistemas de instituciones privadas de la salud (clínicas, sanatorios, hospitales), del gremio autoprotegido de médicos como los únicos conocedores monopólicos del Poder de "sanar" la "enfermedad", que hace años Ivan Illich comenzó a criticar tan atinadamente. Ética y ciencia podrían cumplir una labor diferenciada pero articulable, y, además, los principios éticos podrían fundarse (explicitarse) desde enunciados descriptivos "de vida humana" (que incluirían aspectos normativos necesarios).

### Bibliografía

- Apel, Karl-Otto, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, Tomos 1 y 2, 1973.
- Atkinson, Ronald, "Hume on *is* and *ought*", en Hudson, 1964, pp. 51-58.
- Ayer, Alfred Jules, *Language, Truth and Logic*, Dover Publications, Nueva York, 1952.
- Beck, Lewis White, "What must be and *Is-Ought* in Hume", en *Philosophical Studies*, 26, 1974, pp. 219-228.
- Blegvad, Mogens, "Mill, Moore and the Naturalistic Fallacy", en Helge Bratt-Sten Dunér et alia, *Philosophical Essays*, dedicated to Gunnar Aspelin, CWK Gleerup Bokförlag, Lund, 1963, pp. 9-19.
- Camps, Vitoria, *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Barcelona: Península, 1976.
- Carnap, Rudolf, *Philosophy and Logical Syntax*, Tubner and Co., Londres, 1935.
- Dubais, P., *Le problème moral dans la Philosophie anglaise de 1900 à 1950*, Vrin, París, 1967.
- Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación*, Trotta-UAM, Madrid-México, 1998.
- Edelman, G.M., *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*, Basic Books, Nueva York, 1992.
- Edelman, Gerald M., *The Remembered Present. A Biological Theory of Consciousness*, Basic Books, Nueva York, 1989.
- Frankena, William K., "The Naturalistic Fallacy", en *Mind*, 48, 1939, pp. 464-477.
- Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983.
- Hare, Richard M., *Language of Morals*, Oxford: Oxford University Press, 1952.
- Höffe, Otfried, "Droit naturel sans parallogisme naturaliste", en *L'Etat et la Justice*, Vrin, París, 1988, pp. 109-139.
- Hudson, William D., *The Is-Ought Question*, MacMillan, Bristol, 1969.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, L.A. Selby-Bigge (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1958.



- Hunter, G., "Hume on *Is* and *Ought*", *Philosophy*, abril, 1962.
- Kutschera, F. von, "Das humesche Gesetz", en *Grazer philosophische Studien*, 4, pp. 1-14.
- Lewy, Casimir, "G.E. Moore on the Naturalistic Fallacy", en *Proceedings of the British Academy*, Vol. 1, Londres: Oxford University Press, 1964, pp. 251-262.
- MacIntyre, A., *After Virtue*, Notre Dame University Press, South Bend, 1981.
- MacIntyre, Alasdair C., "Hume on *is* and *ought*", en Hudson, 1969, 1964, pp. 35-50.
- Moore, George Edward, *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, Reino Unido, 1903.
- Putnam, Hilary, *Words and Life*, Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- Rabossi, E., *Estudios éticos: cuestiones conceptuales y metodológicas*, Valencia: Universidad de Carabobo, Venezuela, 1979.
- Russell, Bertrand, *Religion and Science*, Nueva York, 1935.
- Sádaba, J., "Ética analítica", en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona: Crítica, Tomo 3, 1989, pp. 153-176.
- Schilpp, Paul, *The Philosophy of G.E. Moore*, Northwestern University, Evanston, 1942.
- Searle, John, 1964, "How to derive *ought* from *is*", en Hudson, 1969, pp. 120-134.
- Stevenson, Charles, *Ethics and Language*, New Haven: Yale University Press, 1944.
- Stevenson, Ch., *Facts and Values*, New Haven: Yale University Press, 1963.
- Stuhlmann-Laeisz, Rainer, *Das Sein-Sollen Problem*, Stuttgart, 1983. Abril, 1998.

## Notas

1. Profesor Visitante de la Universidad de Duke.
2. Véase sobre Hume los trabajos de Atkinson (1964), MacIntyre (1964), Hudson (1964), Beck (1974). Sobre la "falacia naturalista" en general Hunter, 1962; Dubais, 1967; Rabossi, 1979, pp. 83 y ss.; Camps, 1976, pp. 156-157; Sádaba, 1989, pp. 212-216. Ver, además, desde la ética discursiva a Apel, 1973, Tomo 2, pp. 362 y ss; Habermas, 1983, pp. 60 y ss. Desde una interpretación histórica MacIntyre, 1981, pp. 12 y ss. Considérese en mi *Ética de la Liberación* (1998) en el "Índice Alfabético de temas" los términos "falacia naturalista".
3. Véase este aspecto en el [117-121] de mi *Ética de la Liberación* (1998) (pp. 169 y ss) ya nombrada.
4. *A Treatise of Human Nature*, libro III, Parte I, Sec. 1; Hume, 1958, p. 469.
5. Véase MacIntyre, 1964, p. 43: "*Deduction* [en Hume] therefor must mean *inference* and cannot mean *entailment* [...] What he [Hume] does is to ask how and if moral rules may be inferred from factual statements, and in the rest of book III of the *Treatise* he provides an answer to his own question" (p. 44), con un rotundo "sí" se infiere.
6. *Op. cit.*, p. 45.
7. Escribe Hume: "Morals excite passions, and produce or prevent actions. Reason of itself is utterly impotent in this particular. The rule of morality therefore, are not conclusions of our reason" (*Ibid.*, p. 457). Nótese que la razón no puede pasar del "ser" al "deber-ser" porque simplemente en este nivel no tiene nada que aportar. Son las pasiones, los sentimientos (el "ser" afectivo) las que pasan del "ser" al "deber-ser", y esto es necesario y coherente en el pensamiento de Hume.
8. Es decir, Hume no puede oponerse a una ética material sustancial de la afectividad (en la cual se encuentra completamente inscrito), sino a una ética religiosa fundada en los designios divinos: "Hume is in fact repudiating a religious foundation for

- morality and putting in this place a foundation in human needs, interests, desires, and happiness" (MacIntyre, *op. cit.*, p. 46). La interpretación standard posterior parece que proyectó al pasado una posición histórica imposible para la época de Hume (error frecuente en el formalismo sin sentido histórico, y que cae inadvertidamente en otra falacia, la del "reduccionismo formalista").
9. Véase Schlipp (1942), Stevenson (1963), pp. 117-132; Blegvad (1963), Lewy (1964).
  10. Moore en *Principia Ethica* (1903) se refiere a las cuestiones de la "falacia naturalista" al menos en su "Prefacio" (indirectamente), como introducción al tema (los párrafos 10-14); ante las éticas naturalistas (25-34) y ante el hedonismo (36-64). Véase en el *Index* los lugares en que aparece puntualmente el tema "naturalistic fallacy" (p. 230).
  11. Moore, *Principia ethica*, 1903, No. 11, p. 12; y todo el capítulo 2 (n. 24 y ss; pp. 37 y ss).
  12. *Ibid.*, No. 12, p. 13.
  13. Moore, *Ibid.*, No. 29, p. 46. Como una "expansión e intensidad de vida". Spencer, un evolucionista darwinista, no advierte que la vida, como "vida humana", es criterio de verdad, no inmediatamente de bien, porque le falta la participación libre y simétrica consensual de todos los afectados por lo que se decidirá a efectuar con "pretensión de bondad (*goodness claim*)". El "bien", que nunca se puede predicar de ningún acto absolutamente (se necesitaría una razón judicatoria absoluta, perfecta, que es imposible) es una síntesis compleja entre el aspecto material (que hace referencia a la vida, pero humana) y el formal (la libre participación consensual) que operan como marcos o condiciones de posibilidad de la acción futura, temas de los capítulos 1 y 2 de mi *Ética de la Liberación* (1998). Moore no podía superar una simplificación extrema e ingenua de la temática propia de su época.
  14. *Ibid.*, Cap. 3, No. 336 y ss, pp. 59 y ss: "Nothing is good but pleasure" (p. 61).
  15. Sobre los diversos tipos de pretensión, véase en mi *Ética de la Liberación*, 1998, índice de temas: "pretensión" (p. 651).
  16. Este tema, la "pretensión de bondad" (*goodness claim, das Gute-Anspruch*), deberá exponerlo en el futuro. En efecto, a la pretensión de validez (intersubjetiva), de verdad (referencia a la realidad siempre mediada lingüística, discursivamente), de rectitud (en referencia a los valores), de sinceridad (en referencia a las intenciones del hablante), etc., habrá que agregarle una nueva: cuando el agente cumple un acto, u organiza una institución, etc., habiendo cumplido las "condiciones de posibilidad" éticas (al menos los seis principios descritos en mi *Ética de la Liberación*, 1998), decimos que ese actor y su acto, institución, etc., tienen "pretensión de bondad". No se puede predicar de ningún sujeto ético, de ningún acto o institución, el que sea un "bien" (o "bueno") de manera perfecta, porque el acto es bueno por sus consecuencias, también a largo plazo (*in the long run*), absolutamente "hasta el fin de la historia", y esta predicción es imposible de efectuar; se necesitaría, como argumenta Popper contra la "planificación perfecta", poseer una inteligencia infinita a velocidad infinita. Como esto es imposible, como no puede haber ningún sujeto o acto, institución, etc. perfectos, sólo se tiene una honesta, seria, recta, sincera "pretensión de bondad". Es una nueva manera de dejar abierta la puerta a la universalidad del bien y a la incertidumbre de la finitud humana. El "bien" es ahora perfectamente definible. El sujeto, la norma, el acto, la institución, etc. sólo pueden tener "pretensión de bondad".

17. Habermas, 1983, p. 65. En nuestro caso, la cuestión es más compleja porque distinguiremos entre pretensión de verdad práctica y pretensión de validez propiamente dicha (Véase *Ética de la Liberación*, 1998, pp. 194 y ss).
18. Véase entre otros Frankena (1939), Ayer (1952), Rabossi (1979) y Stuhlmann-Lacisz (1983). Y antes aún Russell (1935), Carnap (1935), Cap. 11; Stevenson (1944), pp. 37-93 y Hare (1952), pp. 29-44.
19. Ayer, 1952, pp. 102-103, en el capítulo sobre "Critique of Ethics and Theology".
20. Moore escribe casi al final de su *Principia Ethica*: "I have now completed such remarks as seemed most necessary to be made concerning *intrinsic values*" (No. 134; p. 222). ¿Cuál puede ser la entidad de esos "valores intrínsecos"? Aquí estamos en la más pura axiología, semejante a la de Brentano (véase *Ibid.*, p. x, nota 1), a la de Max Scheler o Edmund Husserl. Hablar de una axiología con "valores intrínsecos" es estar practicando una metafísica, que buena parte de la meta-ética analítica posterior supuso sin deconstruir. El mismo Heidegger, en la *Carta sobre el Humanismo* escrita a Sartre, es más escéptico acerca de los valores que muchos lógicos que aplican las reglas de la lógica formal a estos "seres fantasmagóricos", si se los piensa no integrados como mediaciones en estructuras prácticas concretas. Como seres independientes "en sí", a los valores se les debería asignar una existencia en algo así como un "kosmos noelós" à la Platón. Véase en mi *Ética de la Liberación*, tesis 12, p. 623, y en el Vol. 1 de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana, Siglo XXI*, Buenos Aires, 1973, la "valoración" de las "posibilidades" en un sentido heideggeriano-nietzscheano. Los "valores" no pueden ser fundamento de la ética ni pueden jamás tener ninguna existencia real independiente.
21. Véase mi *Ética de la Liberación*, 1998, Cap. 1.
22. Véase Höffe (1988) y MacIntyre (1981).
23. El mero "querer" no tiene aquí ningún contenido particular, sino que es una reafirmación de la misma vida asumida reflexivamente por una "*Voluntad-de-vivir (Wille zum Leben)*". El "prometer" de John Searle (1964) agregaba el contenido normativo propio de la "promesa", que especifica un contenido performativo innecesariamente. Se trataría de lo que MacIntyre indica cuando escribe que Hume fundamentó la ética "in human needs, interests, desires, and happiness" (MacIntyre, 1969, p. 46).
24. Kant mostraba cómo la ley o norma de la voluntad se impone a ésta no con la necesidad de una ley física, sino con la "obligación" de un imperativo que supone la libertad. El "querer" impera no con una determinación del tipo de la ley física. Pero, además, el muy particular "querer vivir" es la condición *absoluta* de todo otro "querer" y se impone como "obligación" que funda todas las "obligaciones" restantes. El que "no-quiere-vivir" dejar de estar "obligado" en general.
25. Véase en la obra del premio Nobel de neurología, G.M. Edelman (1989 y 1992), el tema de la "autoconciencia".
26. Este tema merecería un tratamiento específico, ya que algunos niegan la existencia de una tal responsabilidad, pero, en este caso, todo el ámbito del Derecho Civil y el Derecho Penal quedaría sin objeto. La "responsabilidad" sobre los actos es un "hecho" sobre el que se construye todo el sistema del derecho, la vida política y las relaciones humanas más cotidianas del sentido común. Refutar la responsabilidad sobre los actos sería imposibilitar toda vida humana institucional o social.
27. "Materialmente" quiere indicar que no se trata de juicios abstractos, analíticos, propios de la mera lógica formal, sino de juicios empírico concretos, en referencia a la

- vida humana, y que pueden incorporar mayor complejidad en su contenido.
28. Este tema del suicidio, que muchos éticos fundamentan como posible, es otro tema que no podemos abordar aquí.
  29. Empíricamente alguien puede suicidarse, pero no puede practicarse ética o racionalmente.
  30. Esto es lo que Otfried Höffe llama "la mediación de un elemento normativo y del elemento descriptivo" (Höffe, 1998, p. 134). Lo que aplicado a una filosofía del derecho se enunciaría como la exigencia de un "principio de moralidad" (premisa mayor) con una "condición de aplicación de justicia" (premisa menor) y un "principio de justicia" (conclusión), lo que permitiría desarrollar "la estructura fundamental de un derecho natural que *no cae en la falacia naturalista*" (*Ibíd.*), escribe Höffe.
  31. Véase, por ejemplo, el tema en *Words and Life*, 1994.
  32. Véase Apel, 1973, Tomo 2, Segunda parte.
  33. Apel indica que quien argumenta ya presupuso siempre *a priori* que el otro argumentante tiene igual dignidad como persona. Este reconocimiento previo es ético (como acto de una "razón ético-orginaria"; véase el tema en mi *Ética de la Liberación*, 1998).

