

EL FUNDAMENTO HUMEANO DE LA DISTINCIÓN ENTRE CUESTIONES DE HECHO Y DE VALOR

Albano Jofré

Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina

Contacto: albanojofre@uca.edu.ar

Recibido: 25 de abril de 2022

Aprobado: 23 de mayo de 2022

Para citar este artículo:

Jofré, A. (2022). “El fundamento humeano de la distinción entre cuestiones de hecho y de valor”. *Prudentia Iuris*, N. 94, pp.109-130

DOI: <https://doi.org/10.46553/prudentia.94.2022.pp.109-130>

Resumen: En su obra *Dialéctica y concreción del derecho*, el Dr. Félix A. Lamas aborda la cuestión de la irreductibilidad del orden axio-normativo al orden del ser y establece que este es el origen de la distinción entre cuestiones de hecho y de derecho y la falacia naturalista formulada por Moore. Principalmente, afirma como fundamento teórico de dicha distinción la sección primera de la parte primera del libro III del *Tra-tado de la naturaleza humana* del filósofo David Hume¹. En el presente artículo nos proponemos indagar críticamente dichos fundamentos en la obra citada, exponiendo la teoría del conocimiento teórico y práctico de David Hume y confrontándola con la tradición de la filosofía clásica de corte aristotélico-tomista.

Palabras clave: David Hume, Hecho, Valor, Falacia Naturalista, Empirismo.

¹ Cfr. Lamas, F. A. (2022). *Dialéctica y concreción del derecho*. Buenos Aires. Instituto de Estudios filosóficos Santo Tomás de Aquino. Colección *Circa Humana Philosophia*.

The humean foundation of the distinction between questions of fact and value

Abstract: In his latest work, Dr. Félix A. Lamas addresses the issue of the gap between the is order and the *ought* order and states that this is the fundament for the distinction between matters of fact and of right and the naturalistic fallacy formulated by Moore². Mainly, he says that the theoretical bases of these distinctions can be found in the first section of the first part of the book III of the *Treatise of Human Nature* by David Hume. On the present article we pretend to explore in a critical way those bases by exposing Hume's theory of practical and theoretical knowledge and confronting it with the tradition of classical Aristotelian-Thomist philosophy

Keywords: *David Hume, Fact, Value, Naturalistic Fallacy, Empiricism.*

Il fondamento umano della distinzione tra questioni di fatto e di valore

Sommario: Nella sua opera *Dialettica e concretezza del diritto*, il dott. Félix A. Lamas affronta la questione dell'irriducibilità dell'ordine assiologico-normativo all'ordine dell'essere e stabilisce che questa è l'origine della distinzione tra questioni di fatto e di diritto e l'errore naturalistico formulato da Moore. Principalmente, afferma come base teorica per questa distinzione la prima sezione della prima parte del libro III del *Trattato sulla natura umana del filosofo* David Hume. In questo articolo intendiamo indagare criticamente questi fondamenti nell'opera citata, esponendo la teoria della conoscenza teorica e pratica di David Hume e confrontandola con la tradizione della filosofia classica della corte aristotelico-tomista.

Parole chiave: David Hume, Fatto, Valore, Errore Naturalistico, Empirismo.

2 Cfr. ibídem.

Introducción

George Edward Moore, en su obra *Principia Ethica* (1903), dedica más de la mitad del libro a explorar cuál debería ser el verdadero objeto de la ética y a criticar el errado abordaje que, a su juicio, han hecho sobre ello los filósofos a lo largo de la historia. El punto fuerte de la crítica de Moore es que, según él, todos los argumentos que se han hecho sobre las ciencias prácticas pueden ser reductibles a una falacia que consiste en identificar *lo bueno* –que para él denota una cualidad simple e indefinible³– con alguna otra propiedad como, por ejemplo, el placer (en el caso de las éticas hedonistas) o con alguna propiedad suprasensible (en el caso de las éticas que él denomina “metafísicas”). En definitiva, lo que Moore cuestiona es la pretensión de querer dar una definición de lo que es bueno y sentar esto como principio recurriendo, entre otras cosas, a constataciones de *hechos* para poder lograrlo, y lo enuncia de la siguiente manera:

“El hecho es que hay un tipo de proposición tan familiar para cualquiera y que, no obstante, encuentra tan fuerte asidero en la imaginación, que los filósofos siempre han supuesto que todos los otros tipos deben ser reducibles a éste. Este tipo es el de los objetos de experiencia [...] De inmediato se siente que las verdades éticas no caen bajo este tipo, y la falacia naturalista se origina en el intento de hacer que, de algún modo indirecto, caigan bajo él [...]”⁴.

Moore ha dado a conocer esta falacia que él denuncia como *falacia naturalista*. Tan difundida y aceptada ha sido su tesis a este respecto que ha tenido influencia en casi todos los ámbitos de las ciencias prácticas. Por ejemplo, en el campo del derecho, esta dicotomía entre juicios experienciales y los denominados juicios de valor aparece en las distinciones jurídicas entre “cuestión de hecho” y “cuestión de derecho”.

La cuestión toma especial relevancia entre los teóricos del derecho en la obra del alemán Horst Eberhard Henke, quien dedica un libro denominado *La cuestión de hecho* al problema de la casación en el derecho alemán, ya que ésta debe circunscribirse a cuestiones de derecho y, a propósito de determinar qué cosas pueden ser consideradas casacionables, elabora un examen de distintas teorías que permitirían a los juristas distinguir entre aquellas cuestiones que hacen a los *hechos* del caso y aquellas que tienen que ver con la *valoración* jurídica de esos hechos. Escapa a los objetivos

3 Cfr. Moore G. E. (1959). *Principia Ethica*. México. Universidad Nacional Autónoma de México, 9.

4 Ob. cit., 117-118.

del presente artículo analizar el abordaje que hace Henke al respecto de la casación, pero su planteo del problema pone de manifiesto hasta qué punto la dicotomía “hecho/valor” se encuentra presente en todo su pensamiento:

“El concepto natural o concepto de hecho es una noción pre-jurídica, determinada principalmente por el uso idiomático, sobre cuyo contenido el legislador no puede disponer. El contenido del concepto de derecho, en cambio, se guía por la finalidad que el legislador persigue con la norma jurídica [...]”⁵.

Más recientemente, el filósofo y economista estadounidense Hilary Putnam, en su obra *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos* (2002), ataca esta dicotomía desde el seno mismo de la filosofía analítica – corriente que ha aceptado y tomado casi como axioma esta separación entre juicios de hecho y juicios de valor– y sostiene que dicha separación no tiene sentido porque es posible encontrar elementos descriptivos (o fácticos) en algunas proposiciones valorativas y viceversa, sobre todo, en aquellas que contienen conceptos que Putnam ha denominado *densos*, y que ponen de manifiesto la profunda *imbricación* que existe entre hechos y valores.

Precisamente en esta obra, Putnam pone como fundamento de esta dicotomía la distinción kantiana entre proposiciones analíticas y sintéticas, pero pone como antecedente del mismo Kant a la filosofía de Hume:

“[...] Hume suponía más bien una dicotomía metafísica entre cuestiones de hechos y relaciones de ideas (la dicotomía que constituye su anticipación temprana de la distinción analítica/sintético). Lo que Hume quería decir era que cuando un juicio con es describe una cuestión de hecho, no puede derivarse de él ningún juicio con *debe* [...]”⁶.

Es necesario, por lo tanto, revisar lo expuesto por el propio David Hume en el *Tratado de la naturaleza humana*. Para poder llevar adelante esta tarea, primero expondremos el pasaje en el cual se expresa la llamada “ley de Hume” y la polémica en torno a su interpretación. Luego, desarrollaremos los presupuestos epistemológicos de esta incomunicabilidad entre enunciados fácticos y enunciados normativos que se desprenden de la teoría del conocimiento expuesta en el *Tratado* y desglosaremos este tratamiento en dos: un apartado acerca del conocimiento en general y otro relacionado al

5 Henke, H. E. (1979). *La cuestión de hecho: el concepto indeterminado en el derecho civil y su casacionabilidad*. Buenos Aires. Ediciones Jurídicas Europa-América, 6.

6 Putnam, H. (2002). *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*. Barcelona. Ediciones Paidós, 29.

conocimiento práctico. Finalmente, someteremos estos presupuestos a una crítica desde la perspectiva aristotélico-tomista.

1. El texto en el Tratado de la naturaleza humana y breve noticia de la polémica a su alrededor

En un ampliamente citado pasaje, Hume establece:

“En todo sistema de moralidad que hasta ahora he encontrado he notado siempre que el autor procede durante algún tiempo según el modo corriente de razonar. Y, de repente, me veo sorprendido al hallar que en lugar de los enlaces habituales de las proposiciones *es* o *no es*, encuentro que ninguna proposición se halla enlazada más que con *debe* o *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero es, sin embargo, de gran consecuencia, pues como este *debe* o *no debe* expresa una nueva relación o afirmación, es necesario que sea observada y explicada y al mismo tiempo debe darse una razón para lo que parece completamente inconcebible, a saber: como esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son totalmente diferentes de ella, ya que los autores no usan comúnmente de esta precaución, debo aventurarme a recomendarla a los lectores, y estoy persuadido de que esta pequeña atención acabará con todos los sistemas corrientes de in-moralidad y nos permitirá ver que la distinción de vicio y virtud no se funda meramente en las relaciones de los objetos ni se percibe por la razón [...]”⁷.

Lo primero a lo que debe hacerse mención respecto del texto es que su interpretación no ha sido pacífica entre los comentaristas de Hume. La postura analítica respecto de la interpretación de este pasaje representada principalmente por R. M. Hare (quien la nombra explícitamente como “ley de Hume” en su obra *Freedom and Reason*⁸) sostiene que lo que Hume está diciendo en estas líneas es que no pueden derivarse lógicamente proposiciones morales o valorativas a partir de proposiciones fácticas.

A. C. MacIntyre, en un artículo publicado en *The Philosophical Review* en el año 1959, pone en tela de juicio esta interpretación de la escuela analítica (representada por Hare, Nowell-Smith y Prior⁹), rechazando que el objetivo de Hume sea declarar que existe una imposibilidad lógica de deri-

7 Hume, D. (2012). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid. Gredos, 410-411(SB 469-470).

8 Cfr. Hare, R. M. (1965). *Freedom and Reason*. Oxford. Clarendon Press, 108.

9 Cfr. MacIntyre, A. C. (1959). “Hume on ‘is’ and ‘ought’”. En *The Philosophical Review*, Vol. 68, No. 4, 451.

var el *deber* (*ought*) del *ser* (*is*), sino que lo que pretendía el filósofo escocés, a criterio de MacIntyre, era más bien explicar cómo es posible hacer una derivación legítima de juicios de valor a partir de juicios de hecho¹⁰. Para probar esto, MacIntyre discute que el término “deducción”, en el contexto del pasaje de Hume, ha sido entendido como implicación lógica (*entailment*) y en este sentido sí sería imposible deducir (en sentido estricto) una proposición fáctica a partir de una proposición valorativa, ya que las premisas de hecho no *implican* conclusiones de valor¹¹. En realidad, continúa el autor, debería entenderse el término deducción como una inferencia y esto es posible “en la medida en que tal inferencia esté mediada por algún concepto que exprese lo que Hume entendía por pasiones”¹². MacIntyre afirma que el mismo Hume hace una inferencia semejante apelando al interés común (*un hecho*) como fundamento de la justicia (*un valor*) y que si la interpretación de Hare fuera correcta, entonces Hume sería el primero en romper su propia regla¹³.

A raíz de esta interpretación se han escrito diversos artículos, tanto respaldando esta opinión como criticándola. Un ejemplo es el caso Geoffrey Hunter, quien sostiene una interpretación muy similar en su artículo *Hume on Is and Ought*¹⁴. Para este autor, los juicios morales entran dentro de una categoría especial de cuestiones de hecho (*matters of fact*), ya que son proposiciones acerca de la causación de ciertos sentimientos¹⁵ y éstos también son, en la filosofía de Hume, hechos.

Entre los comentaristas que se oponen a lo expuesto por MacIntyre podemos citar los casos de Anthony Flew, en un artículo denominado *On the interpretation of Hume*¹⁶ y el de Atkinson, en *Hume on “Is” and “Ought”: a reply to Mr MacIntyre*¹⁷. Este último caso es interesante, ya que se propone discutir uno de los puntos centrales de la crítica de MacIntyre a la interpretación analítica del pasaje de Hume respecto de la autonomía de la moral.

10 Cfr. MacIntyre, A. C. Ob. cit., 453-4.

11 Cfr. MacIntyre A. C. Ob. cit., 455.

12 Widow Lira, F. (2015). “La ley de Hume en Hume: la discusión de la interpretación analítica de Treatise III, 1, i”. En *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 32, Num 2, 415-434 (419-420).

13 MacIntyre, A. C. “Hume on ‘is’ and ‘ought’”. Ob. cit., 457.

14 Hunter, G. (1962). “Hume on is and ought”. En *Philosophy*, Vol. 37, No. 140, 148-152.

15 Cfr. Hunter, G. Ob. cit., 149.

16 Flew, A. (1963). “On the interpretation of Hume”. En *Philosophy*, Vol. 38, No. 144, 178-182.

17 Atkinson, R. F. (1961). “Hume on ‘is’ and ‘ought’: a reply to Mr MacIntyre”. En *The Philosophical Review*, Vol. 70, No. 2, 231-238.

En las últimas páginas de su artículo, MacIntyre escribe que Hume “no sostiene la autonomía moral porque él no creía en ella”¹⁸ y que la ética de Hume, a diferencia del caso de Kant o de Moore, no depende de principios morales que son de alguna manera auto-explicativos, sino que son lógicamente dependientes de algunas aserciones sobre la naturaleza humana¹⁹. Atkinson observa a este respecto que lo que frecuentemente se entiende como “autonomía de la moral” es el hecho de que ningún conjunto de premisas no morales puede implicar lógicamente (*entail*) una conclusión moral. Atkinson llama a esta postura Autonomía 1²⁰.

Sin embargo, continúa, MacIntyre no puede estar pretendiendo negar la autonomía de la moral en este primer sentido, ya que él mismo admite que las proposiciones de hecho no pueden implicar proposiciones morales. En realidad, lo que MacIntyre estaría pretendiendo negar es que los juicios fácticos sean lógicamente irrelevantes para los juicios prácticos²¹. Atkinson llama a esto Autonomía 2.

Desde el punto de vista de Atkinson, los argumentos de MacIntyre no son concluyentes ya que, aún cuando Hume no utilice el término “deducir” en un sentido estricto, de esto no se sigue que lo utilice en el sentido de una inferencia, como lo entiende MacIntyre, y que de hecho se esfuerza por mostrar que los juicios de hecho y los juicios de valor son enteramente diferentes entre sí²².

Quien ha mostrado extensamente los pormenores de esta discusión a la que hemos hecho una breve referencia ha sido el profesor Felipe Widow Lira, en un artículo publicado en 2015 titulado *La ley de Hume en Hume: la discusión de la interpretación analítica de Treatise III, 1, i*. Sobre el final del texto Widow sostiene: “Es necesario descubrir cómo entendía, el propio Hume, los hechos, las normas y los enunciados que describen o presentan unos y otras, entre otras muchas cuestiones relevantes [...]”²³.

Estamos absolutamente de acuerdo con esta conclusión y es por ello que creemos que es necesario un pequeño análisis de los elementos de la epistemología de Hume para poder echar luz sobre la dicotomía hecho/valor planteada en el pasaje citado.

18 MacIntyre, A. C. “Hume on ‘is’ and ‘ought’”. Ob. cit., 465.

19 *Ibidem*, 468.

20 Atkinson, R. F. “Hume on ‘is’ and ‘ought’: a reply to Mr MacIntyre”. Ob. cit., 232.

21 *Ibidem*.

22 *Ibidem*, 235.

23 Widow Lira, F. “La ley de Hume en Hume: la discusión de la interpretación analítica de Treatise III, 1, i”. Ob. cit., 434.

2. Los elementos de la teoría del conocimiento teórico de Hume

Hume es uno de los principales representantes del empirismo inglés del siglo XVIII, lo cual quiere decir que para él todo el conocimiento se reduce a conocimiento sensible, entendiendo por esto la aparición de fenómenos en la conciencia y enlazados en la imaginación y la memoria mediante relaciones que son fruto de la semejanza y contigüidad entre las ideas que estos fenómenos producen al debilitarse. En consecuencia, podemos dividir en Hume dos géneros de percepciones cuya diferencia radica en su fuerza y vivacidad, a las cuales el filósofo escocés llama *impresiones* (son más fuertes y vivaces) e *ideas* (son copias débiles de sus respectivas impresiones)²⁴. Propiamente hablando son las ideas y las relaciones entre ellas las que constituyen el conocimiento tal como lo entiende Hume: “[...] las impresiones se definen por ser el contacto original con el mundo externo y, en consecuencia, son lo *dado* frente a las ideas que son lo *pensado*”²⁵.

Partiendo de estos presupuestos, Hume divide estas relaciones entre ideas en dos clases que distinguen, según comentadores como John Passmore, entre dos lógicas distintas en Hume: la lógica de la razón (*reason*) y la lógica del entendimiento (*understanding*)²⁶. Por un lado, en lo que Passmore llamará lógica de la razón en Hume, están aquellas relaciones que dependen enteramente de las ideas que comparamos entre sí y a este tipo de relaciones pertenecen el álgebra y la aritmética (en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Hume agrega también la geometría), que son puras relaciones entre ideas y corresponden al conocimiento demostrativo²⁷. “Las proposiciones de esta ciencia [...]”, dice Hume, “[...] se descubren por el sólo pensamiento independientemente de su existencia en el universo”²⁸.

El otro tipo de relaciones son las que el filósofo escocés da en llamar relaciones de hecho o *matters of fact*, en las cuales “no consideramos las relaciones abstractas de las ideas, sino sus enlaces reales y su existencia”²⁹. Todos los razonamientos de este tipo se basan principalmente en la relación de

24 *Tratado de la naturaleza humana*. Ob. cit., 13 (SB 1).

25 Martínez de Pisón Cavero, J. M. (2010). *La filosofía jurídico-política de Hume* [Tesis Doctoral Universidad de La Rioja]. Servicio de Publicaciones de Universidad de La Rioja, <https://dialnet.unirioja.es/descarga/tesis/20792.pdf>, 52 (las cursivas son nuestras).

26 Passmore, J. (1980). *Hume's intentions*. London. Duckworth, 29.

27 Cfr. Hume, D. (1975). *Enquiry concerning human understanding*. 3ª ed. L. A Selby-Bigge - revisada por P.H. Nidditch. Londres. Oxford Clarendon Press, 25 y sigs.

28 *Ibidem*.

29 *Tratado de la naturaleza humana*. Ob. cit., 392 (SB 453).

causa y efecto³⁰. La particularidad de esto es que entre las relaciones que no dependen únicamente de las ideas, es la única que nos permite ir más allá de lo inmediatamente presente y nos permite extender nuestro conocimiento³¹. En su *Enquiry*, Hume se va a referir a este conocimiento como conocimiento *moral*³². El grado de certeza de este tipo de conocimiento no excede el de la *probabilidad*, ya que su contrario no implica contradicción lógica.

Surge, entonces, una distinción importante que debe ser tenida en cuenta: aquella entre relaciones entre ideas y situaciones de hecho (*matters of fact*). Propiamente hablando, solo la primera es competencia de la razón (en el sentido apuntado por Passmore más arriba), ya que la actividad más propia de ésta es el conocimiento deductivo. Respecto de los *matters of fact*, el entendimiento (*understanding*) tiene un papel un poco más débil, ya que la certeza que puede alcanzar es probabilística y a este tipo de operación corresponde la relación de causalidad que, lejos de ser descubierta en la propia naturaleza, es un producto del hábito en la imaginación y la memoria que termina generando una *creencia* (*belief*) en el hecho en cuestión. El término *conocimiento* (*knowledge*) está estrictamente reservado para los conocimientos deductivos que se dan entre ideas. Todo lo demás es, en definitiva, cuestión de *creencia*³³.

En este punto, y dada la importancia del tema en la filosofía de Hume, es necesario hacer algunas breves aclaraciones respecto del tema de la causalidad. Lo primero en lo que debemos hacer hincapié, como hemos adelantado al principio de este apartado, es que cuando Hume habla de causalidad no habla de relaciones *reales* entre las cosas, sino de relaciones *mentales* en el sujeto: “Hume no se ocupa del mundo objeto de experiencia, sino de la experiencia del mundo”³⁴. En la medida en que lo más primario de nuestro conocimiento son las *impresiones* y que no conocemos (ni podemos conocer) cuáles son las causas de su aparición en la conciencia³⁵, lo que Hume parece

30 *Enquiry concerning human understanding*. Ob. cit., 26.

31 *Ibidem*.

32 *Enquiry concerning human understanding*. Ob. cit., 35, no obstante, cuando Hume habla de conocimiento “moral” en este sentido amplio, debe entenderse conocimiento “probable”. Así lo han señalado comentaristas como John Passmore (cfr. Passmore, J., *Hume’s intentions*. Ob. cit., 10) y también Anthony Flew [cfr. Flew, A. (1969). *Hume’s philosophy of belief: a study of his first enquiry*. Londres. Routledge & Kagan Paul, 94].

33 Cfr. Rábade Romero, S. (1975). *Hume y el fenomenismo moderno*. Madrid. Gredos, 188-191.

34 Noxon, J. (1987). *La evolución de la filosofía de Hume*. Madrid. Ed. cast.: Alianza Editorial S.A., 88.

35 Hume desarrolla largamente el tema de la existencia externa e independiente de los objetos en la Sección II, de la Cuarta parte del Libro I del *Tratado*, denominada “del escepticismo con respecto a los sentidos”.

estar explicando al hablar de la causalidad es más bien un fenómeno psicológico que un fenómeno físico.

En segundo lugar, y como consecuencia de lo dicho anteriormente, lo que explica el origen de la idea de causalidad en la mente es el hábito o la costumbre: “Cuando nos hallamos *acostumbrados* a ver dos impresiones enlazadas entre sí, la aparición de la idea de una despierta inmediatamente en nosotros la idea de la otra”³⁶. Esto es así porque la relación que existe entre la idea de la causa y la idea del efecto es la de *conjunción constante* entre éstas en la imaginación y la memoria³⁷.

En tercer lugar, y a tono con la filosofía de la época, cuando Hume habla de causalidad, se refiere solo a la causalidad eficiente³⁸ y excluye cualquier distinción de la noción de causa como la de la filosofía clásica con base en el pensamiento aristotélico entre causas formales, eficientes y finales³⁹ y también la distinción de los ocasionistas (en particular, Malebranche) entre causa y ocasión⁴⁰.

Finalmente, la importancia de las relaciones de causalidad en el conocimiento de los *matters of fact* reside en el hecho de que permiten extender el conocimiento e ir más allá de lo inmediatamente presente. Aquí entra en juego su teoría de la *belief* (“creencia”), que es de vital importancia en este punto, ya que definir la creencia “es sentar las bases que permitan inferir lo inobservado”⁴¹.

Excede a los fines del presente artículo examinar los pormenores del papel de la *belief* en el pensamiento de Hume o incluso el impacto que ha tenido entre sus comentadores en lo que respecta a la interpretación de su obra⁴², pero es necesario resaltar la importancia que tiene en el conocimiento de los *matters of fact*.

La imaginación, según Hume, tiene cierta libertad para asociar las ideas entre sí ya que, a diferencia de la memoria, no se encuentra constreñida a seguir el mismo orden en que las impresiones han aparecido originalmente⁴³. Surge, así, una necesidad de encontrar algún principio según el

36 *Tratado de la naturaleza humana*. Ob. cit., 99-100 (SB 102-103) (las cursivas son nuestras).

37 Cfr. *Tratado de la naturaleza humana*. Ob. cit., 90 (SB 93).

38 Cfr. Passmore J., *Hume's intentions*. Ob. cit., 29.

39 Cfr. *Tratado de la naturaleza humana*. Ob. cit., 159 (SB 171).

40 Cfr. *ibidem*.

41 Martínez de Pisón Cavero, J. *La filosofía jurídico-política de Hume*. Ob. cit., 82.

42 Por ejemplo, el caso de N. Kemp Smith, quien sobre la base de la *belief*, proporciona una lectura no escéptica de la filosofía de Hume [cfr. Kemp Smith, N. (1949). *The Philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*. Londres, Macmillan and co., cap. X y cap. XVI].

43 *Tratado de la naturaleza humana*. Ob. cit., 19 (SB 9).

cual sea capaz de distinguir entre las ideas que son pura ficción y las ideas de la realidad. Este principio es la *creencia*. Es evidente que la creencia no puede ser algo distinto de una idea, porque es “claramente una forma de pensamiento en sentido amplio y todo pensamiento consiste en mezclar, componer, separar y dividir los elementos del pensamiento; esto es, las ideas”⁴⁴. Pero tampoco puede ser una idea distinta a la idea original en la que se cree porque esto alteraría el contenido de la creencia⁴⁵. Por lo tanto, la solución de Hume es que la creencia consiste en la *manera* en la que una idea es concebida⁴⁶.

Es complejo entender exactamente a qué se refiere Hume cuando dice que la creencia altera la manera en la cual se concibe una idea, ya que él mismo parece tener problemas para explicar este principio. En la Sección VIII de la Parte III del Libro I del *Tratado*, Hume se refiere a la creencia como una idea más vívida e intensa⁴⁷, pero esto no es del todo satisfactorio porque entonces la idea terminaría confundándose con una impresión⁴⁸. Es por ello que el filósofo de Edimburgo se ve obligado a modificar esta postura y, en el Apéndice del *Tratado* y en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, termina definiendo a la *belief* como un cierto sentimiento (*feeling*) que se anexa a la idea original producto de la costumbre y que hace que la idea gane fuerza y vivacidad⁴⁹. Es gracias a la creencia que podemos transferir nuestras ideas del pasado hacia el futuro y lo que fundamenta nuestros juicios de causa y efecto en lo que refiere a los *matters of fact*. Más aún, la *creencia* es el fundamento del juicio para Hume, lo que en la filosofía escolástica corresponde a la segunda operación del intelecto posible⁵⁰.

Claro está que, en consonancia con lo que hemos dicho anteriormente, el principio al que recurre Hume es psicológico. En palabras de Passmore, el razonamiento empírico desaparece porque se descubre como el procedimiento habitual de aquellos que llamamos “sabios”⁵¹. También desaparece el problema lógico acerca de cómo justificarlo⁵².

44 Flew, A. (1969). *Hume's philosophy of belief: a study of his first enquiry*. Londres. Routledge & Kagan Paul, 102.

45 *Ibidem*.

46 Cfr. *Tratado de la naturaleza humana*. Ob. cit., 92 (SB 96).

47 *Tratado de la naturaleza humana*. Ob. cit., 100 (SB 103).

48 Cfr. Martínez de Pisón Caveró, J. *La filosofía jurídico-política de Hume*. Ob. cit., 84.

49 Cfr. *Enquiry concerning human understanding*. Ob. cit. (SB 49).

50 Cfr. Passmore, J. *Hume's intentions*. Ob. cit., 62 y Harrison, J. (1976) *Hume's Moral Epistemology*. Londres. Oxford Clarendon Press, 31.

51 Passmore, J. *Hume's intentions*. Ob. cit., 60.

52 Cfr. *ibidem*.

3. El “conocimiento” práctico en Hume

Es difícil explicar en qué consiste el conocimiento práctico para Hume, y es también dudoso saber si se puede hablar con precisión de *conocimiento* práctico en absoluto, ya que, en algún sentido, pareciera ser que Hume consideraba a esto como algo imposible. Como sostiene Ardal en su obra *Passion and value in Hume's Treatise*, “Hume, en los segundos dos libros del *Tratado* está preocupado en descubrir aquellas leyes psicológicas que explican las emociones humanas y el comportamiento de las personas en la sociedad. No hay división clara entre la psicología de Hume y su teoría moral”⁵³. Pareciera ser que lo que a Hume le interesa es más bien dar una explicación descriptiva de los fenómenos morales (y hacer una especie de psicología de la acción humana) que elaborar una teoría sobre el bien y el mal y su conocimiento. En este sentido también podemos sumar la consideración al respecto de Mackie: “Es un intento de estudiar y explicar los fenómenos morales [...] en la misma manera en la que Newton y sus continuadores estudiaron y explicaron el mundo físico”⁵⁴.

Todavía tenemos que añadir otra dificultad, la cual consiste en que es muy difícil conciliar la teoría del conocimiento teórico en Hume con los elementos de su teoría moral. Passmore, por citar un ejemplo, declara que Hume no toma realmente en consideración la relación entre su epistemología y su teoría de las pasiones porque, si así fuera, su conocida crítica a la idea del yo, por ejemplo, sería inconsistente con toda su filosofía moral⁵⁵.

Una tercera dificultad al momento de hablar de conocimiento práctico en Hume, y quizás la más crítica a los fines del presente artículo, es que para nuestro filósofo “las distinciones morales no se derivan de la razón”⁵⁶. Esto es así porque la función de la razón es la de descubrir relaciones entre ideas⁵⁷ y este solo hecho no es suficiente para producir una afección en nosotros –ni de dolor ni placer– y, por lo tanto, no puede influenciar al sujeto a la acción.

Debe tenerse en cuenta lo siguiente: es un principio de la epistemología de Hume, que no admite ningún tipo de excepción, que toda idea deriva de

53 Ardal, P. S. (1966). *Passion and value in Hume's Treatise*. Edimburgo. Edinburgh University Press, 2.

54 Mackie, J. L. (1995). *Hume's moral theory*. Londres. Routledge, 6.

55 Cfr. Passmore, J. *Hume's intentions*. Ob. cit., 126-7. También puede verse Rabade Romeo, S. *Hume y el fenomenismo moderno*. Ob. cit., 340.

56 Este es el título de la Sección I, Cap. I, Parte I del Libro III del *Tratado de la naturaleza humana*.

57 Cfr. *Tratado de la naturaleza humana*. Ob. cit., 359-360 (SB 413-414).

una impresión sensible⁵⁸. En el caso del ámbito de lo práctico, dicha impresión obedece al *sentimiento* anexado al placer o dolor que la acción produce en el sujeto⁵⁹. En este sentido, Hume dice explícitamente que la moral es *más bien sentida que juzgada*⁶⁰. “Él [Hume] creía que ‘moralmente bueno’ o ‘moralmente malo’ derivan su significado de impresiones específicas, aunque no se encuentren en los objetos evaluados”⁶¹, y de aquí que también se oponga a toda consideración de la moral como fruto de la razón.

Es interesante destacar que Hume enfatiza el carácter “inerte” de la razón en contra de quienes sostienen que obrar moralmente es obrar conforme a ella. De manera retórica y hasta provocativamente, Hume sostiene que es imposible ajustar las *pasiones* (que en su sistema vendrían a ser impresiones en el ámbito moral) a la razón y que más bien es la razón quien es “esclava de las pasiones”⁶².

Es el propio Hume quien reconoce un aspecto esencial del problema al principio del Libro III del *Tratado*. Según su teoría del conocimiento, todas las *percepciones* de la mente pueden reducirse a dos clases distintas: ideas e impresiones. Esta distinción nos lleva forzosamente a preguntarnos “si es por medio de nuestras ideas o de nuestras impresiones como distinguimos entre vicio y virtud y proclamamos una acción censurable o meritoria”⁶³. Ahora bien, los sistemas de moralidad que afirman que la virtud es obrar conforme a la razón sostienen que las distinciones morales son fruto de comparación y yuxtaposición de *ideas*⁶⁴. Esta es la postura que Hume se propone impugnar.

Ya hemos mencionado la distinción que hace Hume entre *relaciones de ideas* y *matters of fact*. Hemos visto también que todo conocimiento cae en alguno de estos dos géneros y que el primero de ellos corresponde al ámbito de la necesidad lógica y el conocimiento deductivo y el segundo de ellos reposa principalmente sobre la relación de causa y efecto. Si se pretende excluir el ámbito de la *praxis* del ámbito de la razón, corresponderá mostrar que la moral no constituye una mera relación entre ideas (a la manera de la aritmética, por ejemplo), pero tampoco cae dentro del otro tipo de relaciones (*los matters of fact*).

Respecto de si la moral puede ser objeto del conocimiento demostrativo, Hume responde negativamente porque, como ha establecido al principio

58 *Tratado de la naturaleza humana*. Ob. cit., 18 (SB 7).

59 *Tratado de la naturaleza humana*. Ob. cit., 261-262 (SB 295-296).

60 *Tratado de la naturaleza humana*. Ob. cit., 412 (SB 470).

61 Ardal, P. S. *Passion and value in Hume's Treatise*. Ob. cit., 8.

62 *Tratado de la naturaleza humana*. Ob. cit., 361 (SB 415).

63 Cfr. *Tratado de la naturaleza humana*. Ob. cit., 400 (SB 456-7).

64 Cfr. *ibidem*.

de su obra, el conocimiento demostrativo consiste en relaciones entre ideas y, a continuación, enumera a qué tipos de relaciones se refiere: semejanza, contraste, grados de una cualidad y relaciones de cantidad y número⁶⁵. El conocimiento moral no corresponde a ninguna de estas relaciones porque éstas “conciernen tanto a la materia como a nuestras acciones, pasiones y voliciones”⁶⁶. De consistir el conocimiento moral en relaciones de ideas, deberíamos considerar, entonces, que los seres inanimados y los seres irracionales también son susceptibles de juicios morales, en tanto que estas relaciones enumeradas anteriormente se aplican a ellos también. Por otro lado, si alguien quisiera proponer un nuevo tipo de relación sobre el cual pudiera fundarse un conocimiento deductivo de la moral, esta relación debería satisfacer dos condiciones: la primera, que sea una relación entre las acciones internas y los objetos externos⁶⁷, y la segunda, es que esta relación sea “tan necesaria que en toda mente bien dispuesta debe presentarse y tener su influencia”⁶⁸. A este respecto, apunta Mackie J. L.: “La conexión entre la supuesta relación moral y la elección hecha por cualquier agente racional debería ser necesaria e inteligible *a priori* [...]”⁶⁹.

A continuación, Hume nos dice que la moral tampoco consiste en cuestiones de hecho o *matters of fact*, y para ilustrarlo pone el ejemplo de un asesinato intencionado. Creo que la claridad del pasaje amerita que se lo cite completo:

“El vicio nos escapa enteramente mientras se le considere como un objeto. No se le puede hallar hasta que se dirige la reflexión hacia el propio pecho y se halla un sentimiento de censura que surge en nosotros con respecto a la acción. Aquí existe un hecho; pero es objeto del sentimiento, no de la razón. Está en nosotros mismos, no en el objeto”⁷⁰.

Esta postura combina una tesis negativa y una tesis positiva. Respecto de la tesis negativa, se afirma que un juicio moral no es una descripción empírica de ninguna de las características del objeto sobre el cual recae⁷¹. La tesis positiva sería que el juicio es un reporte del sentimiento de culpa o de desaprobación que surge en la persona que examina el hecho⁷². Dejando

65 Cfr. *Tratado de la naturaleza humana*. Ob. cit., 406 (SB 464).

66 *Ibidem*.

67 *Ibidem*.

68 *Tratado de la naturaleza humana*. Ob. cit., 407 (SB 465).

69 Mackie, J. L. *Hume's moral theory*. Ob. cit., 57.

70 *Tratado de la naturaleza humana*. Ob. cit., 410 (SB 468-469).

71 Cfr. Mackie, J. L. *Hume's moral theory*. Ob. cit., 58.

72 Cfr. *ibidem*.

a un lado las varias objeciones que los comentaristas (como, por ejemplo, Jonathan Harrison o J. L. Mackie) han hecho a este pasaje, es claro que lo que Hume pretende mostrar es que la clave para discernir la moralidad o inmoralidad de una acción en concreto reside en el *sujeto* que realiza el juicio moral más que en el *hecho* en sí mismo.

4. Lo teórico y lo práctico como dos ámbitos diferentes

Habiendo expuesto en el apartado anterior que, para Hume, las distinciones morales no pueden provenir de la razón por no tratarse de cuestiones de hecho ni de relaciones entre ideas, quisiéramos llamar la atención sobre algunos pasajes del Libro II del *Tratado de la naturaleza humana* que consideramos claves para la cuestión:

“Como su propio dominio [el del razonamiento demostrativo] es el *mundo de las ideas*, y, como la voluntad nos coloca en el de las *realidades*, la demostración y la volición parecen, por esto, hallarse totalmente apartadas la una de la otra”⁷³.

“Una pasión es una *existencia original* o, si se quiere, la modificación de una existencia y *no contiene ninguna cualidad representativa*, que la haga copia de otra existencia o modificación [...] Es imposible, por consiguiente, que esta pasión pueda ser opuesta o contradictoria con la verdad o la razón; puesto que esta contradicción consiste en la discordancia entre las ideas, consideradas como *copias*, con los objetos, que ellas *representan*”⁷⁴.

En primer lugar, nos parece interesante destacar que ambos fragmentos pertenecen a la Sección III de la Parte III del Libro II del *Tratado*, donde Hume pretende desarrollar los *motivos* que son capaces de determinar la voluntad y descarta que la razón pueda tener alguna influencia en este sentido, ya que su “dominio” es propiamente el de las ideas que cumplen una función representativa, mientras que la voluntad trata con “realidades”. La pasión no es algo representativo⁷⁵. No es propiamente una *idea*, ni una *belief*, y, por lo tanto, no puede ser conforme a la razón ni opuesta a ella.

No podemos dejar de mencionar, a pesar de que no podemos detenernos en ello sin desviarnos del objetivo del presente artículo, que es curioso que Hume insista tanto en el papel de la idea como representación. Una posible

⁷³ *Tratado de la naturaleza humana*. Ob. cit., 359 (SB 413) (las cursivas son nuestras).

⁷⁴ *Tratado de la naturaleza humana*. Ob. cit., 361 (SB 415).

⁷⁵ Cfr. Mackie, J. L. *Hume's moral theory*. Ob. cit., 45.

respuesta es que la idea es representativa de la impresión que le da origen, pero no deja de ser llamativo y problemático que en este pasaje se haga mención de la palabra *objeto* y no de *impresión*.

Para explicar cómo sucede la determinación de la voluntad, Hume recurre al concepto de *motivo* y se vale de la noción de causalidad para explicarla. Como bien advierte Martínez de Pisón Cavero, “*Motivo* [...] debe entenderse como un término amplio que engloba un variado universo mental. Motivos son, principalmente, las pasiones, las emociones y los afectos, tomándolos como conceptos referidos a los deseos, a los intereses, a aquellas propensiones que mueven y activan la voluntad y la dirigen para la acción”⁷⁶. Entre estos motivos, aquellos a los que Hume presta más atención son las pasiones.

“Las pasiones son impresiones simples y, en consecuencia, indefinibles”⁷⁷. Además, ellas surgen a partir de una sensación originaria de placer o dolor que, “a semejanza de la gravedad en el mundo físico, actúa produciendo atracción o aversión hacia las personas o las cosas”⁷⁸. Hume divide las pasiones en *directas* o *indirectas*, según que surjan inmediatamente del placer o el dolor o que requieran la intermediación de cualidades adicionales.

No creemos necesario, a los efectos de la presente exposición, ahondar mucho más en las particularidades de la dinámica de las pasiones, sino sólo resaltar que las sensaciones de placer y dolor junto con las pasiones que de ellos surgen constituyen los elementos a partir de los cuales Hume construye su filosofía moral. Ellas son las que tienen fuerza activa para determinar a la voluntad en una dirección o en la otra y las que tienen un vínculo causal con la acción, pero no son, desde ningún de punto de vista, un objeto de la razón en la medida en que no son *ideas*.

5. Una nueva propuesta de interpretación del pasaje y comentarios críticos desde la perspectiva aristotélico-tomista

Tal como fuera advertido ya por Putnam en la obra a la que hacíamos referencia en la introducción, el fundamento de la separación entre juicios de hecho y juicios de valor debe buscarse en la epistemología del empirismo inglés (cuyo máximo exponente es, sin duda, David Hume). La filosofía analítica contemporánea, tanto en su aplicación a la moral como al derecho,

⁷⁶ Martínez de Pisón Cavero, J. M. *La filosofía jurídico-política de Hume*. Ob. cit., 116.

⁷⁷ Ardal, P. S. *Passion and value in Hume's Treatise*. Ob. cit., 15-16.

⁷⁸ Martínez de Pisón Cavero, J. M. *La filosofía jurídico-política de Hume*. Ob. cit., 120.

arrastra los mismos presupuestos y, por lo tanto, le son aplicables las mismas objeciones, principalmente aquella que compete al conocimiento de los primeros principios en el ámbito práctico y a sus fundamentos metafísicos.

Ya hemos dicho en el primer apartado de este artículo que los filósofos analíticos, sobre todo a partir de la obra de Hare, han dado en llamar a este principio de separación entre enunciados fácticos y enunciados valorativos como “ley de Hume” y que reconocen como fuente de esta formulación el pasaje citado del *Tratado de la naturaleza humana* (SB 469-470). Más allá de las discrepancias que pueda haber sobre la correcta interpretación de este pasaje, creemos que hay un punto que es fundamental: aun cuando pueda sostenerse coherentemente dentro de la filosofía de Hume que ciertos juicios normativos se basan en *hechos*, como afirma MacIntyre respecto de la justicia, o Hunter, respecto de las pasiones en general, creemos que es necesario advertir que existe una cierta ambigüedad respecto de lo que para Hume constituye un hecho (como bien lo advertía Felipe Widow Lira en su artículo).

Cuando Hume habla de este paso injustificado del *es* o *no es* al *debe* o *no debe*, lo que debe entenderse es que el paso injustificado se da entre enunciados de hecho que son objeto de la *belief* y enunciados normativos que son objeto del *sentimiento* moral. La moral también tiene ciertos hechos que le son propios, y en esto Hunter tiene razón, ya que el mismo Hume admite que la “evidencia moral” se basa en relaciones de causalidad (entendidas como conjunciones constantes) entre la voluntad y sus motivos⁷⁹. Esta relación de causalidad es la base de todo conocimiento o enunciado fáctico⁸⁰. Pero incluso admitiendo esto, Hume se esfuerza mucho en señalar insistentemente que ninguna de las operaciones de la razón por sí misma puede descubrir la bondad o maldad de una acción:

“No *inferimos* que un carácter sea virtuoso porque agrada, sino que sintiendo que agrada de un modo particular sentimos, en efecto, que es virtuoso”⁸¹.

Lo que se afirma es una disociación del conocimiento teórico o especulativo del ámbito de lo práctico y una cierta incomunicabilidad entre ellos, dado que obedecen a principios y a operaciones distintas. De ello se sigue que lo que Hume está impugnando es la posibilidad de un conocimiento práctico en la medida en que los fenómenos morales no son objeto de la razón.

79 Cfr. *Tratado de la naturaleza humana*. O. cit., 352-354 (SB 404-407).

80 *Ibidem*.

81 *Tratado de la naturaleza humana*. Ob. cit., 412 (SB 471).

Desde la tradición de la filosofía clásica de corte aristotélico-tomista, en la cual nos encontramos insertos, cabe señalar críticamente varios aspectos de esta postura del conocimiento moral de Hume: en primer lugar, no debe perderse de vista que Hume es, por un lado, un autor empirista-idealista, tomando en cuenta que sostiene que “[...] nada se halla siempre presente ante la mente más que las percepciones [...]. Fijemos nuestra atención sobre nosotros mismos tanto como nos sea posible; dejemos caminar nuestra imaginación hasta los cielos o hasta los últimos límites del universo: jamás daremos un paso más allá de nosotros mismos ni jamás concebiremos un género de existencia más que estas percepciones que han aparecido en esta estrecha esfera”⁸², y, además, es un autor nominalista, “[...] es un principio generalmente admitido en filosofía que todo en la naturaleza es individual”⁸³.

Harrison, uno de los comentaristas de Hume, en un apartado de su libro *Hume's moral epistemology*, donde se dedica a hacer un tratamiento propio de la brecha entre hecho y valor, enumera los sentidos que puede tener el término deber (*ought*) y de qué manera puede derivarse racionalmente de una proposición fáctica. Entre una de las acepciones, dice que *ought* puede referirse a “lo que es racional elegir”⁸⁴ y pone el ejemplo de la elección de un granjero de plantar sus semillas en primavera o en otoño: “[...] los granjeros no alcanzarán su *fin* si plantan las semillas en otoño”⁸⁵.

Harrison, en este caso, tiene una intuición que consideramos fundamental: “[...] los hechos, junto con los fines de los granjeros, determinan lo que es racional para ellos elegir”⁸⁶. El problema de Hume, como consecuencia de su nominalismo y de su teoría de la experiencia, es que su tratamiento de la causalidad (y de toda la experiencia) como un fenómeno puramente psicológico, y la reducción de ésta a la causalidad eficiente, le deja vedado el camino al conocimiento de los fines y a la relación que existe entre éste y los medios para llegar a él.

Por otro lado, aunque la crítica de Harrison es acertada, también es de algún modo incompleta, ya que sólo parece analizar fines hipotéticos, pero no considera la existencia de fines categóricos como fundamento y contenido de una obligación, que es lo que realmente debe entenderse por *deber* en sentido fuerte.

Si se considera lo fáctico como lo observable en la naturaleza por medio de la experiencia y se tiene en cuenta que la naturaleza implica dinamismo

82 *Tratado de la naturaleza humana*. Ob. cit., 68-69 (SB 67-68).

83 *Tratado de la naturaleza humana*. Ob. cit., 28 (SB 19).

84 Cfr. Harrison, J. *Hume's Moral Epistemology*. Ob. cit., 77.

85 *Ibidem*, 78.

86 *Ibidem*.

y tendencia hacia fines específicos, no puede sostenerse que exista una brecha entre lo fáctico y lo valorativo. Tampoco puede sostenerse que no pueda llegarse a ciertos enunciados universales auto-evidentes en el ámbito de la moral.

En primer lugar, hay que destacar que también en el orden práctico existen principios evidentes, que son captados intuitivamente por el hábito de la *sindéresis*⁸⁷ y que se identifican con lo que la filosofía clásica de cuño aristotélico-tomista ha dado en llamar ley natural. Estos primeros principios de la ley natural son, en el orden práctico, lo que los primeros principios de la demostración son en el orden especulativo⁸⁸, puesto que unos y otros son evidentes por sí mismos. Así como la noción de ente, que es una noción absolutamente primera del conocimiento, funda el principio de no contradicción; así también el bien, que es lo primero que se aprehende con la razón práctica, funda el primer principio en el orden práctico, que puede formularse como “el bien debe hacerse y el mal debe evitarse” y, tal como sucede en el orden especulativo, sobre este principio se fundan todos los demás principios del obrar⁸⁹. Dado que el bien tiene razón de fin, se sigue que el hombre aprehende como bueno todo aquello a lo que se encuentra naturalmente inclinado, por ello dice Santo Tomás que el orden de los preceptos de la ley natural se toma del orden de las inclinaciones naturales⁹⁰.

En lo que respecta a las objeciones planteadas por Moore, lo primero que hay que notar es que cuando se dice que el bien tiene razón de fin por su característica de ser apetecible, no se trata de dar una *definición*, ya que, al ser una propiedad trascendental, y por lo tanto co-extensible con el concepto de ente, el bien no es susceptible de ser definido. En consecuencia, es errado sostener que toda ética con fundamento metafísico identifica el bien con alguna realidad suprasensible (entendiendo esta identificación en el sentido de un *juicio analítico* de lo que es el bien, como si se tratara, en lenguaje kantiano, de una verdad *a priori*), ya que el bien no es un concepto unívoco, sino que es máximamente análogo y se extiende a todas las cosas en cuanto reales.

En segundo lugar, y tal como hemos dicho en el desarrollo del artículo, no podemos hablar de un conocimiento puramente deductivo en cuestiones morales, ya que aún los primeros principios prácticos son intuitivos en la experiencia. Desde el punto de vista de la metafísica clásica, no puede sostenerse que exista tal disociación entre el conocimiento moral y el conocimiento especulativo porque, en la medida en que la intencionalidad del

87 Cfr. *S. Th.* I-II, q. 94, a 1, ad 2.

88 *S. Th.* I-II, q. 94, a 2.

89 Cfr. *ibídem*.

90 *Ibídem*.

acto de conocimiento nos pone en contacto con la esencia real de la cosa que se encuentra significada por el concepto, también nos permite entender su dinamismo. Lo que llamamos naturaleza no es una realidad suprasensible, como sostiene Moore en su acusación a los estoicos⁹¹, sino la tendencia de cada cosa hacia el fin que le corresponde en razón de su especie y esto es algo constatable por experiencia.

Si esto es así, debe sostenerse que también el hombre tiene una esencia específica que impone en él ciertas tendencias –y fines– que le son naturales y de las cuales deben derivarse las normas de la moral.

6. Nota conclusiva

La reducción de la experiencia a un fenómeno de conciencia a la que aludimos anteriormente y que ha sido impulsada por el empirismo, ha hecho imposible, para filosofías como la de la escuela analítica, entender a la *naturaleza* en el sentido expuesto por la filosofía aristotélico-tomista porque, si reducimos el conocimiento por experiencia sólo al ámbito de lo fenoménico, debemos concluir, como lo hace Hume, que no podemos afirmar de la realidad nada más allá de lo inmediatamente presente. Visto de esta manera, es evidente en qué sentido es posible sostener que un juicio de experiencia (o de hecho) jamás puede originar un juicio de valor, porque no podría establecerse ninguna relación necesaria entre fenómenos y, siendo todo deber (u obligación) un tipo de necesidad que vincula una acción contingente a un fin *necesario*, es claro que esta vinculación no puede provenir de una constatación de hecho en el sentido propuesto por la escuela analítica.

Si la experiencia no refleja nada del mundo real, sino que se reduce a una serie de fenómenos psicológicos enlazados por leyes de la conciencia, entonces no podría jamás encontrarse un criterio moral en un juicio puramente descriptivo, ya que lo que fundamenta todo el orden de los fenómenos prácticos es su referencia al fin. En el esquema propuesto por Hume, captar esta referencia al fin en un hecho empírico es, como consecuencia de su epistemología, imposible.

Es por ello que creemos conveniente revisar los fundamentos epistemológicos de la dicotomía hecho-valor tal como se encuentran expresados en la filosofía del empirismo inglés, cuyo máximo exponente ha sido David Hume.

91 Cfr. *Principia Ethica*. Ob. cit., 108.

Bibliografía

- Ardal, P. S. (1966). *Passion and value in Hume's Treatise*. Edimburgo. Edinburgh University Press.
- Atkinson, R. F. (1961). "Hume on 'is' and 'ought': a reply to Mr MacIntyre". En *The Philosophical Review*, Vol. 70, No. 2 (Apr., 1961), 231-238.
- Flew, A. (1969). *Hume's philosophy of belief: a study of his first enquiry*. Londres. Routledge & Kagan Paul.
- Flew, A. (1963). "On the Interpretation of Hume". En *Philosophy*, Apr., Vol. 38, No. 144, 178-182.
- Hare, R. M. (1965). *Freedom and Reason*. Oxford. Clarendon Press.
- Harrison, J. (1976). *Hume's Moral Epistemology*. Londres. Oxford Clarendon Press.
- Henke, H. E. (1979). *La cuestión de hecho: el concepto indeterminado en el derecho civil y su casacionabilidad*. Buenos Aires. Ediciones Jurídicas Europa-América.
- Hudson, W. D. (1964). "Hume on is and ought". En *The Philosophical Quarterly (1950-)*, Jul., Vol. 14, No. 56, 246-252.
- Hume, D. (1975). *Enquiry concerning human understanding*. 3ª ed. L. A Selby-Bigge - revisada por P.H. Nidditch. Londres. Oxford Clarendon Press.
- Hume, D. (1904). *Enquiry concerning the principles of morals*. L. A Selby-Bigge. Londres. Oxford Clarendon Press.
- Hume, D. (2012). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid. Gredos (se citan, además, las páginas de las ediciones originales de L. A Selby-Bigge, actualizadas por P.H. Nidditch en forma de SB y número de página).
- Hunter, G. (1962). "Hume on is and ought". En *Philosophy*, Vol. 37, No. 140, 148-152.
- Hunter, G. (1963). "A reply to professor Flew". En *Philosophy*, Vol. 38, No. 144, 182-184.
- Kemp Smith, N. (1949). *The Philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*. Londres. Macmillan and co. limited.
- Lamas, F. A. (2022). *Dialéctica y concreción del derecho*. Buenos Aires. Instituto de Estudios filosóficos Santo Tomás de Aquino, Colección Circa Humana Philosophia.
- MacIntyre, A. C. (1959). "Hume on 'is' and 'ought'". En *The Philosophical Review*, Vol. 68, No. 4, 451-468.
- Mackie, J. L. (1995). *Hume's moral theory*. Londres. Routledge.
- Martínez de Pisón Cavero, J. M. (2010). *La filosofía jurídico-política de Hume* [Tesis Doctoral Universidad de La Rioja]. Servicio de Publicaciones de Universidad de La Rioja, <https://dialnet.unirioja.es/descarga/tesis/20792.pdf>.
- Moore, G. E. (1959). *Principia Ethica*. México D. F. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Noxon, J. (1987). *La evolución de la filosofía de Hume*. Madrid. Ed. cast.: Alianza Editorial S. A.
- Passmore, J. (1980). *Hume's Intentions*. London. Duckworth.
- Putnam, H. (2002). *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*. Barcelona. Ediciones Paidós.
- Rabade Romeo, S. (1975). *Hume y el fenomenismo moderno*. Madrid. Gredos.

Santo Tomás de Aquino (2009). *Suma de Teología (5 T)*. Madrid. B.A.C.

Widow Lira, F. (2015). “La ley de Hume en Hume: la discusión de la interpretación analítica de Treatise III, 1, i”. En *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 32, Num 2, 415-434.