
NOMINALISMO Y EMPIRISMO: DERIVACIONES Y CONSECUENCIAS EN LA FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA

Dr. Julio E. Lalanne

El autor analiza la tradición filosófica del nominalismo y del empirismo con el propósito de considerar a qué consecuencias conducen las tesis gnoseológicas y metafísicas de esta corriente de pensamiento en el ámbito de la filosofía moral. Luego de analizar las tesis epistemológicas y ontológicas de Guillermo de Ockham (Edad Media), David Hume (Edad Moderna) y de los autores vinculados con el Círculo de Viena (Edad Contemporánea), se extraen sus consecuencias últimas en lo referente a la fundamentación de la ética. El estudio concluye que estas corrientes privan el orden moral de todo fundamento, conduciendo ineludiblemente al relativismo ético y al irracionalismo.

Palabras clave: nominalismo, empirismo, fundamentos de la ética, falacia naturalista, relativismo.

NOMINALISM AND EMPIRICISM: DERIVATIONS AND CONSEQUENCES IN THE FOUNDATION OF ETHICS

The author considers the philosophical tradition of nominalism and empiricism regarding the moral consequences that emerge from the principal theses of the aforementioned tradition. After the study of the theory of knowledge and the anti-metaphysic ideas of William of Ockham (Middle Ages), David Hume, (Modernity) and the Vienna Circle representatives (present days), the author examines the consequences of these theories in the field of the foundations of morals. The study concludes that this tradition of thought leaves ethics without any foundations, leading to relativism and irrationalism.

Keywords: nominalism, empiricism, foundations of ethics, naturalistic fallacy, relativism.

* Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: jlalanne@mlgp.com.ar

1. Introducción

EL PROPÓSITO DE ESTE TRABAJO ES ESTUDIAR LAS CONSECUENCIAS y proyecciones prácticas del nominalismo, y de su compañero inseparable, el empirismo. No hay doctrina filosófica o postura teórica, por más abstracta y alejada de lo cotidiano que parezca, que no tenga consecuencias prácticas. Las bases filosóficas de orden general que se adoptan como punto de partida de una corriente de pensamiento determinan, en última instancia, las soluciones y respuestas que esa filosofía brindará a los problemas específicamente éticos. La pregunta: ¿Qué debo hacer? depende de la respuesta a otras dos preguntas: ¿Qué se puede conocer? y ¿Cuál es la estructura de la realidad de las cosas? Nos encontramos, entonces, ante un nexo necesario entre la doctrina del conocimiento y la doctrina del ser, y la filosofía práctica. La discusión del alcance y valor del conocimiento humano y la discusión en torno a la estructura esencial de las cosas tienen importantes repercusiones, por necesidad, en todos los saberes y, por ende, también en la filosofía moral o ética. En particular, resulta evidente que siempre la filosofía moral o la ciencia ética implica una doctrina del conocimiento, porque en última instancia está la cuestión de si es posible conocer el bien, los valores morales y los principios éticos universales y necesarios, es decir, si existe un saber moral y cuál es el estatuto de la razón práctica. En tal sentido, lo que me propongo considerar son las consecuencias que se desprenden de las principales tesis epistemológicas y metafísicas del nominalismo y del empirismo en la ética y, en especial, en uno de los temas más importantes de esta rama de la ciencia: la cuestión de la fundamentación de la ética. El desarrollo del tema podría realizarse en forma histórica o en forma sistemática; la forma histórica nos permite seguir el desarrollo de un tema a lo largo del tiempo y explicitar el origen de sus expresiones actuales; la forma sistemática nos da el esquema integral y la explicación ordenada y completa del dicho tema. He optado por un tratamiento histórico-sistemático en la convicción de que reúne las bondades de ambos métodos.

2. ¿Qué es el nominalismo?

Ante todo, corresponde establecer qué entendemos por nominalismo. Se trata de una de las posibles respuestas al ineludible problema de los universales. Es aquella teoría que niega que exista en las cosas reales nada universal. Así, si digo, «Sócrates es hombre», para

una concepción realista el término *hombre* aplicado a Sócrates significa que el individuo singular pertenece a la especie humana, es decir, que hay una estructura, esencia o naturaleza mentada por la palabra *hombre* que así como la puedo predicar de Sócrates, también la puedo predicar de Juan, de Pedro o de cualquier otro individuo de la especie humana, pues es algo dado idénticamente en cada uno de los componentes de esa misma especie y que, en cuanto tal, tiene cierta realidad¹. Esta esencia universal humana es lo que expresan el concepto y la palabra *hombre*.

Contrariamente, el nominalismo niega la existencia real de las especies, naturalezas o esencias a las que hacen referencia los términos universales, pues para esta doctrina no hay nada en el individuo que no sea puramente singular. La afirmación metafísica fundamental del nominalista es aquella según la cual *lo único real es lo singular*. Los llamados universales son meros nombres sin ninguna correspondencia ontológica objetiva en la realidad de las cosas. La realidad, lo que existe, es el dominio exclusivo de los individuos singulares. Se trata, por cierto, de los individuos corpóreos y concretos, percibidos por nuestros sentidos externos. Así, por ejemplo, para el nominalismo la palabra *hombre* no tiene como referente real la naturaleza común que conviene a los individuos de la especie humana, sino que designa simplemente un conjunto de cosas que guardan cierta semejanza entre sí y a las que, por mera convención lingüística, se denomina con este término.

3. El empirismo: su estrecha vinculación con el nominalismo

Por lo general el nominalismo aparece íntimamente vinculado con una concepción que, con respecto al problema del origen y valor del conocimiento humano, sostiene que la única fuente de conocimientos válidos es la intuición sensible de la cosa singular. El empirismo no admite más que un único medio de conocimiento: el conocimiento sensible de aquello que está inmediatamente presente a los sentidos, es decir, las percepciones y las sensaciones. El conocimiento intelectual, en el mejor de los casos, queda reducido a ser una suerte de conocimiento sensible de segundo grado o, a lo sumo, una elaboración u organización que la imaginación y la memoria realizan respecto de los datos sensibles, pero sin que ello implique en ningún caso penetrar en la realidad esencial de las cosas. La experiencia ya no es el encuentro inmediato del hombre con la realidad que lo trasciende, sino que queda irremediabilmente encerrada en el cerco de la inmanencia del propio sujeto, en la medida en que lo que percibe son sus propias modificaciones de conciencia. Aquello que se presenta a nuestra percepción sensible (los fenómenos) no manifiesta de ningún modo la realidad efectiva (el *eidos* platónico, la forma aristotélica, la *essentia* de los medievales). En la perspectiva del nominalismo y del empirismo no hay, en rigor de verdad, una diferencia esencial entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual, pues lo que conoce la inteligencia es lo mismo que conocen los sentidos. Esto implica tanto como negar el valor

¹ Un análisis completo y exhaustivo del problema de los universales, con la consideración de las diversas posturas puede verse con provecho en la obra de CASAUBON, Juan Alfredo, *Palabras, ideas, cosas. El problema de los universales*, Ed. Candil, Buenos Aires, 1984.

de la abstracción y de la inducción en cuanto procesos idóneos para pasar del conocimiento del singular al conocimiento de lo universal y, correlativamente, la reducción del concepto a una mera imagen general.

Empirismo y nominalismo son las dos caras de una misma moneda. En efecto, la correspondencia de estas dos actitudes teóricas es tan estrecha que parece inevitable encontrarlas unidas a lo largo de la historia del pensamiento. Veamos algunos ejemplos históricos para corroborar este aserto.

1) En la Antigüedad eran nominalistas los sofistas y, al mismo tiempo, reducen el ser al aparecer fenoménico. Basta recordar a Protágoras (480-410 antes de J.C.), quien decía que «el alma son los sentidos». Y acto seguido, advirtiendo que la sensación es relativa a la constitución de nuestros sentidos declaraba: «El hombre es la medida de todas las cosas»², fórmula perfecta del subjetivismo y del relativismo.

Demócrito (460-370 antes de J.C.) y Leucipo (450 antes de J.C.) «llaman a las sensaciones y los pensamientos, cambios del cuerpo... Las sensaciones y el pensamiento nacen de llegar de las imágenes (*eidola*) desde el exterior, porque a nadie le sobreviene ni las unas ni el otro sin que lleguen las imágenes»³. Reducían, pues el pensamiento a sensación, y esta, a la mera recepción material de un cuerpecillo emanado de la costa exterior. Por lo tanto, no podían admitir más conocimiento que de lo individual, y por eso reducían toda la realidad a átomos.

2) En la Edad Media, el nominalismo está representado por Juan Buridan (ca. 1295-1358) en Europa continental y por Guillermo de Ockham (1285-1347) en las Islas Británicas. Empero, quien es considerado unánimemente como el padre del nominalismo es el segundo; por eso limitaré mi estudio a Ockham. El *Venerabilis Inceptor* enuncia el postulado metafísico principal del nominalismo, es decir, *la afirmación radical y exclusiva del singular*, en los términos siguientes:

*No hay ningún universal fuera del alma existiendo realmente en las sustancias individuales, ni pertenece a la sustancia o esencia de ellas, sino que el universal existe solo en el alma o es universal por convención, como, por ejemplo, este vocablo pronunciado «animal», y lo mismo este otro: «hombre», es universal porque es predicable de muchos, no por sí, sino por las cosas que significa*⁴.

² DIELS, H.-KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin, 6ta edición, 1951-1952, Fragmento nº 80 B1; SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII 60, PLATÓN, *Teeteto*, 151e - 152a.

³ ESTOBEO, IV.233, citado por MONDOLFO, Rodolfo, *El pensamiento antiguo*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1942, tomo I, p. 119.

⁴ OCKHAM, G., *Exposición sobre los libros del arte de la lógica*, Proemio, en FERNÁNDEZ, Clemente, S.I., *Los filósofos medievales. Selección de textos*, B.A.C., Madrid, 1980, tomo II, p. 1062.

Para Ockham lo que ocurre en el entendimiento cuando conoce, no depende bajo ningún respecto de lo que sea la cosa en sí misma. La universalidad de lo concebido por el entendimiento se funda, por lo tanto, únicamente en el hecho de la predicación: es decir, es universal lo que se dice de muchos, simplemente por decirse, y no porque este decir exprese lo que la cosa es. Así, lo que llamamos concepto de una cosa no es, según este autor, el verbo interior que manifiesta o expresa la esencia de la cosa, sino un *nombre* al cual conviene por convención o acuerdo voluntario referirse a un individuo o a un conjunto de individuos. Un término o nombre puede ser concebido, proferido o escrito, sin que haya diferencia esencial entre estos tres modos suyos⁵. De esta manera, el universal que Ockham reconoce como tal es solamente el que se dice de varios individuos que coinciden en la intención del nombre singular.

Por otra parte, Ockham reduce el conocimiento intelectual al conocimiento sensible, tal como hacen todos los empiristas. En efecto, él no hace prácticamente diferencia alguna entre la intuición sensible y la intuición intelectual. La intuición sensible es la percepción del singular existente, presente actualmente al sentido, mientras que la intuición intelectual, dice el franciscano, es no solo la intuición de lo singular existente —como la del sentido— sino también de lo singular inexistente, es decir, lo que no está inmediatamente presente. La abstracción resulta de la no presencia actual del objeto. En cualquier caso, lo que interesa destacar es que para Ockham la abstracción de ningún modo explica la percepción de lo universal: siempre se refiere a lo singular concreto. Lo que implica tanto como reducir la inteligencia a los sentidos.

3) Ya en la Edad Moderna el nominalismo es la postura teórica de los representantes del empirismo inglés. Ello es natural si se tiene en cuenta que hasta el siglo XVII se enseñaba en la Universidad de Oxford la filosofía nominalista, principalmente mediante los textos de lógica de los ya mencionados Guillermo de Ockham y John Buridan. Thomas Hobbes (1588-1679) y John Locke (1632-1704), los primeros representantes del empirismo inglés, se formaron intelectualmente en la disciplina rigurosa, aunque vacía de toda metafísica, propia de esa enseñanza. No es extraño, por lo tanto, que su pensamiento haya sido influido decisivamente por el nominalismo.

El empirismo inglés presenta una notable homogeneidad y casi no ha variado en tres siglos. George Berkeley (1685-1753), Jeremy Bentham (1748-1832), John Stuart Mill (1806-1873), Herbert Spencer (1820-1903) aplican y sostienen los mismos principios empiristas y nominalistas. Sin embargo, quien los ha formulado definitivamente es David Hume (1711-1775), el más riguroso de los empiristas modernos. Es por ello que, por razones de espacio y por su importancia, vamos a limitar nuestro análisis a su pensamiento.

Según Hume, el conocimiento humano se reduce al conocimiento empírico, entendiendo por tal aquel que proviene de los datos sensoriales captados por nuestros sentidos externos. El único conocimiento del hombre es la experiencia, pero reducida únicamente a la experiencia sensible externa. Las impresiones sensibles —lo que veo, oigo, toco, palpo,

⁵ OCKHAM, G., *Summa Logicae*, St. Bonaventure University, New York, 1974, pars I, cap. 1, p. 23.

saboreo— son las únicas cualidades de las cosas que puedo conocer. Todo conocimiento que pretenda ir más allá de lo percibido directamente por los sentidos es vano, es infundado, no es científico, no es legítimo:

(...) es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica⁶.

Hume divide todas las percepciones de la mente humana en dos clases que denomina *impresiones* e *ideas* y agrega que «la diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente. A las percepciones que entran con mayor fuerza o violencia las podemos denominar impresiones; (...) Por ideas entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos»⁷. Hume destaca «la gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas en todo respecto, con excepción de su fuerza y vivacidad»⁸. Las *ideas* de nuestra mente son copias débiles de las impresiones sensibles, por lo que quedan reducidas también, en última instancia, a imágenes. Son una especie de residuo de la sensibilidad sobre la que el sujeto pone su atención. El entendimiento humano queda reducido a ser una facultad puramente sensitiva, ya que no puede percibir nada que no sea percibido por los sentidos o que no pueda ser imaginado como consecuencia de percepciones sensibles anteriores.

Este riguroso sensismo lleva forzosamente a un nominalismo. En efecto, si las ideas de la inteligencia derivan de las impresiones sensibles a título de meras copias, a punto tal que Hume las llama «impresiones debilitadas»⁹ es evidente que no puede haber ideas generales y abstractas. Todas las ideas son singulares, ya que si toda idea remite a una impresión sensible y si, a su vez, las impresiones siempre lo son de algo singular, entonces no puede haber ideas abstractas o universales. Lo que hay son solo términos lingüísticos particulares usados con un sentido general. Sobre este punto, Hume dice lo siguiente:

Es un principio universalmente admitido en filosofía que toda cosa de la naturaleza es individual (...) Las ideas abstractas, por consiguiente, son de suyo individuales, aunque puedan hacerse generales en la representación.

⁶ HUME, David, *Tratado de la Naturaleza Humana*, estudio preliminar, traducción y notas de Duque, Félix, Ed. Tecnos, Madrid, 1998, Libro I, Introducción, p. 39; más adelante, Hume vuelve a insistir sobre las limitaciones del conocimiento humano: «(...) nunca fue mi intención penetrar en la naturaleza de los cuerpos o explicar las causas secretas de sus operaciones (...) me temo que tal empresa esté más allá de la capacidad del entendimiento humano, y que jamás podremos pretender conocer de otra manera los cuerpos que por las propiedades externas manifiestas a los sentidos.» (*op. cit.* ed. citada, p. 120).

⁷ HUME, David, *op. cit.*, Libro I, Parte Primera, Sección I: *Del origen de nuestras ideas*, p. 45.

⁸ HUME, David, *Idem*.

⁹ HUME, David, *Tratado de la Naturaleza Humana*, p. 65: «Una idea es una impresión debilitada (...)».

*La imagen de la mente es solo la de un objeto particular, aunque su aplicación en nuestro razonamiento sea la misma que si fuera universal*¹⁰.

4) El empirismo inglés ha tenido su eco en Francia con Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780), que construye un sistema sensualista que reduce todo conocimiento a la sensación. Incluso las ideas tienen origen en la sensación. Las ideas no son más que «sensaciones transformadas»¹¹.

*Todas nuestras primeras ideas —escribe Condillac— han sido particulares: eran ciertas sensaciones de luz, de color, etc., o ciertas operaciones del alma (...) las nociones abstractas se forman cesando de pensar en las propiedades por las que las cosas son distinguidas, para no pensar más que en las cualidades en que convienen (...) las nociones de sustancias y sus especies (son)... diferentes colecciones de ideas simples*¹².

5) La tradición filosófica del empirismo continúa en la época contemporánea con la doctrina llamada *neopositivismo*, *positivismo lógico* o *empirismo lógico*. Esta corriente se desarrolló en las primeras décadas del siglo XX bajo el impulso de un grupo de filósofos y científicos interesados en reflexionar sobre los fundamentos de la ciencia, que se reunían bajo el nombre de *Círculo de Viena* (*Wiener Kreis*). Entre los miembros principales de este grupo merecen mencionarse los siguientes: F.A. Moritz Schlick (físico, 1882-1936), Rudolf Carnap (matemático, 1891-1970), Friedrich Waismann (lógico matemático, 1896-1959), y Otto Neurath (sociólogo, 1882-1945). El nombre y el grupo definitivos del Círculo fueron el resultado de un seminario de Schlick, profesor en Viena de la cátedra de filosofía de la ciencia. El Círculo, que se reunía con el propósito de establecer una «filosofía científica», publicó, en 1929, un folleto-programa titulado *Wissenschaftliche Weltanschauung—Der Wiener Kreis* (*Concepción científica del mundo. El Círculo de Viena*, Viena, 1929), donde consignaron sus objetivos principales que eran, fundamentalmente, la constitución de una ciencia unificada que abarcara todos los conocimientos, con el uso a fondo del análisis lógico de los enunciados científicos. El advenimiento del nazismo y la anexión de Austria por Alemania en 1938 provocaron la dispersión del movimiento y la emigración de la mayor parte de sus miembros a Inglaterra y a Estados Unidos, donde el neopositivismo, bajo la influencia de Carnap, Neurath y el filósofo norteamericano Charles W. Morris (1901-1979), tuvo un éxito considerable. Así, el neopositivismo, aunque originario de Europa continental, se convirtió, por razones históricas, en un movimiento típicamente angloamericano.

¹⁰ HUME, David, *op. cit.*, Libro I, Parte Primera, Sección VII, *De las ideas abstractas*, pp. 65-66.

¹¹ CONDILLAC, Étienne B. de, *Logique*, I, capítulo 7, citado por FRAILE, Guillermo, *Historia de la Filosofía*, tomo III: *Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)*, B.A.C., Madrid, 1966, p. 901.

¹² CONDILLAC, Esteban de, *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, traducción de Mazorriaga, E., Reus, Madrid, 1922, capítulo V, p. 113 y ss.

El *neopositivismo* o *empirismo lógico*¹³ es la versión contemporánea del empirismo y, en cuanto tal, aplica y sostiene los principios empiristas de Hume¹⁴ y, consecuentemente, el nominalismo que se remonta a Ockham. Si tuviéramos que caracterizar el neopositivismo con una sola nota, esta sería su carácter radicalmente reduccionista. Reduce el conocimiento humano a aquel que tiene su origen en la experiencia sensible, pretende reducir la diversidad metodológica de las diversas ciencias a la unidad, reduce la racionalidad a la ciencia, y reduce la ciencia a sus aspectos puramente metodológicos. En particular, la filosofía queda reducida a ser un análisis del lenguaje utilizando la lógica como herramienta fundamental para realizar dicho análisis. Así, la filosofía no es más que un mero instrumento al servicio de la purificación de las ciencias de los defectos del lenguaje natural y el filósofo una suerte de agente del tráfico lingüístico. En la línea de la tradición empirista, el *Círculo de Viena* desconfía de las generalizaciones y de las abstracciones, por lo que rechaza toda manera de pensar que sobrepase la realidad de las ciencias positivas.

El neopositivismo concibe las ciencias positivas como el único discurso con sentido; la filosofía, como hemos visto, es un estudio lógico del lenguaje científico. Según esta doctrina, únicamente la ciencia habla con legitimidad y sentido acerca de la realidad, mientras que a la filosofía le queda la tarea de esclarecer, unificar, sistematizar y analizar el lenguaje científico. Para el neopositivismo la función esencial del lenguaje es descriptiva y consiste en la representación verdadera de lo real. Esta concepción del lenguaje, sumamente limitada, se expresa en una serie de clasificaciones y distinciones muy estrictas.

El criterio principal para clasificar las proposiciones que postulan los neopositivistas es el *principio de verificación* o «criterio empirista del significado». Schlick es el primero que formula el principio de verificación, cuando dice: «el significado de un enunciado es el método de su verificación» (*Meaning and verification*, 1936). Para que una proposición pueda ser cognoscitivamente significativa (esto es, que brinde un conocimiento efectivo de la realidad) debe ser verificable, es decir, susceptible de ser declarada verdadera o falsa de algún modo. El método de verificación por excelencia, para los neopositivistas, como no podía ser de otro modo, es la comprobación por medio de la experiencia sensible. Sobre la base de este criterio se pretende trazar una línea divisoria entre los enunciados cognoscitivos que son los que disponen de un método de verificación (la evidencia sensible puesto que se trata de verificarlo mediante la sensibilidad) para decidir su valor de verdad, y los enunciados que al no poder ser verificados por medio de dicho procedimiento carecen de contenido cognitivo; solo tendrán una mera apariencia de enunciado, pero en realidad serán *seudoenunciados*. Esta clasificación es fundamental, puesto que para el neopositivis-

¹³ Un análisis sintético y útil de esta corriente puede verse en STROLL, Avrum, *La filosofía analítica del siglo XX*, Siglo XXI de España Ed., Madrid, 2002.

¹⁴ El filósofo Alfred J. Ayer, cuyo pensamiento comentaremos más adelante, admite que el movimiento neopositivista que se identifica con el ideario del Círculo de Viena continúa una antigua tradición filosófica cuyas tesis más radicales se encuentran en Hume. AYER, Alfred J., «The Vienna Circle», contenido en *The Revolution in Philosophy*, Macmillan, Londres, 1936, p. 74.

mo los únicos enunciados que pueden formar parte del *corpus* de la ciencia son aquellos que se pueden verificar empíricamente. Por lo tanto, un enunciado no verificable, para el que no existe método de verificación alguno, es un enunciado que carece de sentido, que literalmente no tiene significado alguno. Puro palabrerío inconsistente. A esta clase pertenecen todos los enunciados de la metafísica y de la filosofía en general, en la medida en que pretendan ser más que análisis de los enunciados cognitivos.

6) Retengamos algunas conclusiones parciales susceptibles de ser enunciadas a esta altura de nuestro análisis:

- I) Estas actitudes teóricas que, tal como hemos podido comprobar a través de nuestro repaso histórico, van de la mano, postulan una verdadera mutilación del conocimiento humano en tanto que no hay verdadera distinción entre conocimiento intelectual y conocimiento sensible, ya que el primero va a ser considerado, prácticamente por todos los representantes de estas posiciones, como una permanencia de la imagen elaborada por la intuición sensible. La mente humana, considerada en su función cognoscitiva, es una facultad enteramente sensitiva, susceptible de ser distinguida de la sensibilidad propiamente dicha meramente por una diferencia de grado pero no de esencia. El entendimiento queda rebajado al mismo nivel que los sentidos, lo cual implica despojarlo de su función activa consistente en manifestar lo que la cosa es.
- II) Todo empirismo o toda concepción gnoseológica de tipo fenomenista o sensualista es, necesariamente, nominalista, porque si el conocimiento se reduce a la experiencia sensible y si la mente humana se identifica con la sensibilidad, de modo tal que la única vía que tiene el hombre de acceder a la realidad son las impresiones sensibles y las percepciones, entonces es desde todo punto de vista imposible concebir ideas universales o conceptos, o acceder a dimensiones esenciales de lo real pues es evidente que se trata de entidades no observables ni perceptibles mediante la sensibilidad. Las imágenes o sensaciones son siempre signos de algo individual y dado en un momento determinado. Las palabras que designan cosas abstractas (como, por ejemplo, *hombre*) no tienen un referente en la realidad de las cosas (como sería, en el ejemplo que ya hemos visto, la especie hombre), sino que son un modo de denominar, en forma concisa, un conjunto de individuos que guardan una mera semejanza.
- III) A la inversa, el nominalismo parece conducir, por su propia coherencia, a una concepción sensista del conocimiento, ya que si lo único que existe son las cosas materiales-individuales-sensibles, y no hay en ellas composición real de materia y forma y tampoco hay ninguna esencia o forma universal, es evidente que no queda nada propiamente inteligible en la realidad susceptible de erigirse en referente real de ningún concepto. Por lo tanto, tampoco habrá necesidad de facultad alguna en la mente capaz de captar lo inteligible, puesto que para conocer lo singular concreto basta la intuición sensible. Pareciera existir, por lo tanto, cierta coherencia en esta vinculación que hemos podido constatar, entre nominalismo y empirismo a lo largo de la historia del pensamiento.

4. Negación de la metafísica

¿Cuáles son las consecuencias que se desprenden de esta visión errónea que niega la existencia de facultades intelectivas en el hombre, niega las ideas abstractas y, al mismo tiempo, niega que exista nada permanente y esencial por debajo de los fenómenos sensibles? Una primera consecuencia que es posible extraer de estas posiciones, a la vez nominalistas y empiristas, es que tornan virtualmente imposible toda posibilidad de elaborar una metafísica. En realidad, este ha sido uno de los tópicos clásicos de los representantes de estas corrientes, quienes a lo largo de la historia han adoptado una postura conscientemente anti-metafísica. Veamos en Ockham, en Hume y en el positivismo lógico de qué manera formulan esta impugnación de la metafísica.

1) Una cuestión que influyó en el pensamiento de Ockham fue la de la omnipotencia de la voluntad divina. Ockham la emprende contra todo lo que pueda «oler» a necesario, para poder afirmar sin límites ni restricciones que todo lo creado exclusivamente de la libre voluntad de Dios y es por tanto, absolutamente contingente. Para él, las esencias o formas sustanciales de los objetos singulares y concretos implican un componente necesario en las cosas que es susceptible de limitar la absoluta omnipotencia divina. Es por eso que sostiene que en los individuos singulares no hay nada de necesario, pudiendo todo ser completamente distinto si Dios así lo hubiese querido. Para otorgar la mayor libertad y omnipotencia imaginables a Dios y para que Dios no se vea constreñido por su propia obra, esta no puede tener más orden que el que Dios en su omnipotencia quiera establecer. «Efectivamente —comenta Gilson— nada se pliega mejor que un universo nominalista a los decretos de un Dios omnipotente»¹⁵. No sería exacto afirmar que no hay metafísica en Ockham, porque en rigor de verdad hay una concepción metafísica (afirma la realidad de la sustancia, por ejemplo). Lo que sí puede decirse es que el franciscano anticipa la reacción antimetafísica del empirismo posterior.

2) Como consecuencia de sus presupuestos gnoseológicos (fenomenismo radical, sensismo, nominalismo) Hume considera que es imposible para el hombre sobrepasar el ámbito de los fenómenos y, por lo tanto, que toda metafísica es imposible. Partiendo de estas tesis, ataca la metafísica racionalista reprochándole su pretensión de hacer ciencia sobre objetos supraempíricos con el solo auxilio de la razón. Hume derriba, uno por uno, los principales conceptos y los principios metafísicos propios del racionalismo continental porque no tienen correlato en una impresión sensible. Si bien su contendiente directo es el racionalismo de Descartes, Spinoza, Leibniz, etc., sus críticas abarcan también la metafísica clásica aristotélico-tomista. Así, por ejemplo, la noción de sustancia como «lo que está debajo de los accidentes constituyendo su fundamento permanente a través de los cambios» es una ilusión fruto de una necesidad subjetiva que nos lleva a la creencia (*belief*) de que hay algo, pero en rigor de verdad no hay nada objetivo que corresponda a esa

¹⁵ GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 2ª edición, 1989, p. 605.

idea. Hume se pregunta de qué impresión sensible procede la idea de sustancia y como no puede encontrar ninguna impresión que sea su fundamento u origen, pone en cuestión su legitimidad como idea¹⁶. Lo único que percibimos es un haz de fenómenos sensibles asociados entre sí¹⁷. En virtud de una necesidad psicológica atribuimos ese haz de cualidades a un portador común, es decir, suponemos que detrás de las cualidades sensibles existe una sustancia a la que aquellas pertenecen. Pero nada autoriza a dar este paso porque la sustancia no es percibida por los sentidos.

Hume impugna también la noción de causalidad entendida como una conexión necesaria de un hecho con otro que es efecto del primero. Para él esta idea es ilusoria, pues nadie ha percibido jamás a través de sus sentidos una fuerza o relación necesaria entre dos hechos. La experiencia —concebida de la manera mutilada y restringida en que lo hace Hume— ofrece solamente una sucesión de un fenómeno *detrás* o *a continuación* de otro, que por hábito o costumbre se suelen enlazar causalmente, pero no hay fundamento racional para hacerlo. Por ejemplo: cuando suelto una piedra, esta cae al suelo; cuando coloco un caldero con agua sobre el fuego, el agua se calienta y llega a hervir. Los sentidos perciben únicamente la sucesión constante de acontecimientos iguales, pero no una conexión causal. De allí nace el que nos habituemos a la sucesión temporal de los fenómenos y esperemos que esa repetición se vaya a producir de la misma manera en el futuro. Esto origina una necesidad psicológica, que asocia uno de los fenómenos con el otro. Lo expresamos con el concepto de causalidad —uno provoca lo otro— e interpretamos la necesidad subjetiva como una necesidad objetiva; el *post hoc* que de hecho se produce lo interpretamos como un causal *propter hoc*. Sin embargo, esto no está avalado por la experiencia, pues no hay ninguna impresión sensible de una conexión necesaria entre el primer evento y el segundo. Es un mero hábito mental.

Luego de criticar los principios metafísicos, Hume cierra su obra *Investigación sobre el conocimiento humano* con un pasaje famoso que resume y sintetiza su actitud hacia la metafísica:

Examinemos llevados por estos principios nuestras bibliotecas. ¡Qué estragos no tendríamos que hacer! Saquemos un tomo cualquiera, por ejemplo sobre Dios o sobre metafísica. Enseguida tendríamos que preguntarnos: ¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre magnitudes o sobre números? No. ¿Contiene algún razonamiento de experiencia sobre hechos de existencia? No. Entonces ¡al fuego con él!, porque un libro tal no puede contener sino fuegos de artificio y engaño¹⁸.

¹⁶ HUME, David, *op. cit.*, Libro I, Sección VI: *De los modos y la sustancia*, pp. 60-61: «Si nos es dada por nuestros sentidos, pregunto: ¿por cuál de ellos, y de qué modo? Si es percibida por los ojos, deberá ser un color; si por los oídos, un sonido; si por el paladar, un sabor; y lo mismo con respecto a los demás sentidos».

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ HUME, David, *An Enquiry concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, XII, 3, edited by Selby-Bigge, L. A., Clarendon Press, Oxford, 2da. ed., 1970, p. 165.

Adviértase como Hume califica como «fuegos de artificio y engaño» todo lo que no sea observable por medio de los sentidos (hechos de existencia) o razonamientos lógicos o matemáticos (razonamiento sobre magnitudes o números). Como veremos seguidamente, se trata de la misma impugnación que el neopositivismo contemporáneo hace a toda metafísica. Hay una notable coherencia en la tradición nominalista-empirista que estamos revisando.

3) Según hemos visto con anterioridad, el criterio de realidad aceptado por el *Círculo de Viena* es el *principio de verificación*, según el cual el significado de una afirmación se determina por el procedimiento en que puede ser comprobada y su comprobación consiste en ser contrastada por la observación empírica. El principio de verificación guarda una estrecha relación con el repudio a la metafísica típica de todo empirismo y, por lo tanto, presente también en esta versión contemporánea de esta tradición de pensamiento. En efecto, los enunciados de la metafísica —y también de la teología y aún los de la ética— serán considerados *seudoenunciados* porque, si bien son oraciones gramaticalmente correctas y, como tales, pueden parecer significativas, lo cierto es que no pueden verificarse ni por medio del análisis lógico de sus términos (primer método de verificación aplicable a los enunciados *analíticos*) ni tampoco por medio de la confrontación con la realidad sensible externa (que es el método de verificación de los enunciados *siméticos* o *empíricos*). Tienen la apariencia de proposiciones, pero no hay método alguno para demostrar su verdad o falsedad. Es por eso que las proposiciones metafísicas no son ni verdaderas ni falsas, sino carentes de sentido, de acuerdo con las tesis positivistas.

La crítica del neopositivismo a la metafísica es, probablemente, la más fuerte que ha sufrido a lo largo de su historia. En 1931, Rudolf Carnap publicó un artículo que hizo época —*La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*¹⁹— en el que pretende desterrar para siempre la metafísica del ámbito de los discursos cognoscitivos. La metafísica no es rechazada por su falsedad, ni tampoco porque supere la capacidad del entendimiento humano o porque sea inútil. La metafísica es rechazada, sobre la base de las categorías y distinciones expuestas más arriba, por su absoluta carencia de significado. Las supuestas tesis metafísicas no son ni verdaderas ni falsas, ni probables ni improbables, ni seguras ni dudosas. Son, simplemente, enunciados sin sentido. El metafísico cree decir algo pero en realidad no dice nada. Sus palabras son vacías. Sus enunciados son *seudoenunciados* (*scheinsätze*), chorros de palabras que aparentemente significan algo pero que en rigor no tienen ningún sentido.

Los miembros del *Círculo de Viena* no ahorran descalificaciones contra la metafísica, a la que comparaban con unos actores que siguen representando su estúpido papel después de haber quedado vacío el patio de butacas (M. Schlick), y contra sus cultivadores, a los que definían como músicos sin talento musical (R. Carnap) o calificaban de sonámbulos en la oscuridad de la noche (O. Neurath).

¹⁹ CARNAP, Rudolf, *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*, trad. de Molina Flores, César, UNAM, México, 1961.

En resumen, la afirmación de la singularidad como algo absoluto, según se da ya desde Ockham en toda la tradición del empirismo, y la reducción de todo conocimiento a la experiencia sensible excluyen toda posibilidad de una metafísica. Partiendo de estas actitudes teóricas los representantes de estas corrientes no solo rechazan la metafísica sino que la hacen víctima de ataques virulentos y hasta agresivos, tal como hemos comprobado. Ahora bien, la negación de la metafísica tiene consecuencias harto relevantes en sede práctica, porque la justificación de la ética es una cuestión metaética, más precisamente, una cuestión que pertenece a la metafísica, en la que los conceptos morales fundamentales reciben su sentido.

5. La «ley de Hume» y la «falacia naturalista»: el divorcio entre la Ética y las estructuras metafísicas de la realidad

Por lo menos a partir del empirismo inglés toda la filosofía moderna (Kant, Weber, Popper, etc.) viene sosteniendo la separación infranqueable no solamente entre el ámbito de la metafísica y el ámbito de la moral, sino también entre el plano especulativo y el práctico, entre razón teórica y razón práctica, entre el ser y el bien (o deber ser), entre la realidad y el valor. El nominalismo y el empirismo, sobre la base de las tesis y principios que hemos venido explicando, son los presupuestos teóricos que operan como fundamento de este verdadero tópico que consiste en afirmar la irreductibilidad y separación absoluta entre el orden axio-normativo y el orden del ser.

Hay un famoso pasaje de Hume, contenido en su *Tratado de la naturaleza humana* (1778), en donde formula su famosa distinción entre juicios de hecho y juicios de valor, destacando que no es válido pasar del indicativo *is* al imperativo *ought to be* (*ought* = debería) y que cito textualmente:

*En todo sistema de moral del que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante un cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que en vez de las copulas habituales de las proposiciones: es y no es, me encuentro con que todas las proposiciones sin excepción están conectadas con un debe o un no debe. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este debe o no debe expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que esta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad (...)*²⁰.

²⁰ HUME, David, *Tratado...op. cit.*, Libro III: *De la moral*, Parte Primera, Sección I: «Las distinciones morales no se derivan de la razón», pp. 633-634. Los destacados son del original.

Este argumento, que curiosamente no ocupa un lugar importante en la doctrina moral de Hume, tuvo una enorme influencia posterior, especialmente entre los representantes de la filosofía analítica y del positivismo lógico que se ocuparon de la ética. Se lo llamó de distintas maneras: algunos lo denominaron *la Guillotina de Hume*²¹ Richard M. Hare (n. 1919) lo popularizó como la *Ley de Hume* en homenaje a quien por primera vez la enunció en el pasaje recién citado; otros autores hablan del *Principio de Hume* y hay quienes optaron por el nombre *Navaja de Hume* —con innegable connotación a la famosa *Navaja de Ockam*— con la intención de destacar su peculiar poder destructivo. Representantes de casi todas las corrientes metaéticas del neopositivismo lógico citaron el pasaje humeano en apoyo de sus propias teorías éticas. Así lo hicieron, por ejemplo, el intuicionista Harold A. Prichard²² (1871-1947), el emotivista Alfred J. Ayer²³ (1910-1989) y, desde otra perspectiva, el famoso filósofo de la ciencia Karl Popper (1902-1994).

La interpretación tradicional de este texto, tal como la expone Richard M. Hare por ejemplo²⁴, es que Hume sostiene la imposibilidad lógica de derivar cualquier proposición prescriptiva o juicio normativo (que establece una regla de conducta o un deber de comportarse de tal o cual manera) de una proposición fáctica o juicio descriptivo (descripción de hechos). A partir de un enunciado acerca de hechos no puede deducirse ni inducirse ningún enunciado moral, porque los estados de cosas pertenecen a una clase lógica diferente de la de las valoraciones morales, que no son, propiamente estados de cosas. Queda así postulada una de las tesis esenciales del nominalismo-empirismo-positivismo en todas sus formas, a saber: la imposibilidad de pasar del plano del ser (la esfera de los hechos, los datos, la pura facticidad) al plano del deber ser, de los valores o del bien (el ámbito de los imperativos éticos, las normas, las obligaciones morales, las prohibiciones, las conductas exigidas por un deber de cualquier tipo). El filósofo analítico inglés George E. Moore (1873-1958) —*Ética*²⁵, 1912— completaría esta idea con lo que él denomina *la falacia naturalista* que consiste en deducir lógicamente una propiedad no natural, como lo ético, de propiedades naturales que no son éticas en sí mismas.

Aunque una crítica pormenorizada de la famosa *ley de Hume* requeriría una larga exposición que excedería los propósitos y la economía de este trabajo²⁶, lo que sí resulta posible

²¹ BLACK, Max, «The gap between "is" and "should"», en *Philosophical review*, N° 73, Estados Unidos, 1964, p. 116.

²² PRICHARD, Harold A., *Moral Obligation: Essays and Lectures*, Oxford University Press, Oxford, 1949.

²³ AYER, Alfred J., *Language, Truth and Logic*, Londres, Victor Gollancz, Ltd., 2da edición, 1958, hay traducción castellana de Resta, Ricardo, *Lenguaje, verdad y lógica*, Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA), Buenos Aires, 1965.

²⁴ HARE, Richard M., *The Language of morals*, Clarendon Press, Oxford, 1952, pp. 29 y 44; hay traducción castellana de Carrio, Genaro R. y Rabossi, Eduardo A., *El lenguaje de la moral*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975.

²⁵ MOORE, George Eduard, *Ethics*, Home University Library, London, 1912. Hay traducción castellana de Cardenal Iracheta, Manuel, *Ética*, Ed. Labor, Barcelona-Buenos Aires, 1929.

²⁶ El debate en torno a la *ley de Hume* y a la falacia naturalista ha dado lugar a un sinnúmero de trabajos durante los últimos años. Me limito a señalar algunos autores y trabajos que postulan una visión crítica de la posición humeana, seguida contemporáneamente por los cultivadores del positivismo: desde la perspectiva del realismo filosófico ha sido refutada por BEAUCHOT, Mauricio, en *Filosofía y derechos humanos*, Siglo XXI, México, 1993; KALINOWSKY, Georges, *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*, traducción de Mari, Enrique, Eudeba, Buenos Aires, 1979. Desde otra línea, el filósofo español Javier Muguerza ha abordado el tema en su estudio «Es

y conveniente es dejar sentado de qué manera este tópico del pensamiento moral contemporáneo encuentra sus raíces en el nominalismo y en el empirismo que venimos estudiando. La *ley de Hume* es enteramente consistente con su empirismo sensista que ya hemos visto, según el cual los sentidos son la única fuente de conocimiento y, correlativamente, la única realidad accesible al conocimiento humano son los datos sensoriales (*sense data*), que nos son dados directamente por la sensibilidad. Se trata de una concepción materialista de la realidad que excluye toda referencia a esencias, naturalezas, valores o fines. Es claro que, partiendo de la reducción del ser o de la realidad a los datos sensoriales o al puro fenómeno o a los hechos brutos e inmediatos, no es posible encontrar en el plano del ser ni valores ni, sobre todo, exigencias teleológicas (en efecto: ¿De qué impresión sensible podría derivarse la idea de fin? ¿Quién ha visto o tocado jamás una orientación perfectiva?). Advuértase que, sobre la base de esta reducción de lo real resultan inaccesibles e inválidas realidades tan importantes para toda concepción ética como la justicia, la virtud, la libertad, el bien, los derechos fundamentales, la ley natural, las obligaciones, etc., ya que rebasan el campo de lo puramente sensible externo. Desde la perspectiva de esta corriente de pensamiento, estas palabras ya no hacen referencia a los conceptos fundamentales de la ética sino que, parafraseando a Moritz Schlick, son «meros sonidos verbales huecos»²⁷.

Como no podía ser de otra manera, esta tesis constituye una ruptura abrupta con el pensamiento clásico aristotélico-tomista. Recordemos que una de las principales tesis de la filosofía tradicional de cuño aristotélico es que el hombre es una realidad teleológicamente orientada; esto significa que en la naturaleza humana, es decir, en la propia estructura del hombre, hay propósitos esenciales, tendencias perfectivas presentes en todo ser humano, esto es, fines inherentes a la propia naturaleza humana que es deseable, y de algún modo obligatorio para todo hombre, obtener, conseguir y lograr. La tradición aristotélica concibe al hombre como portador de una función²⁸, como susceptible de una perfección y, a partir de allí, se deduce la necesidad deóntica de poner en acto la conducta que pueda obtener esa perfección, porque el hombre actuando en orden a la consecución de su *telos* se perfecciona y desviándose de ese fin se degrada. En el marco de esta concepción (esencialismo, finalismo, teleologismo y moral fundada en ellos), el *deber ser*—entendido como lo que debe hacer el hombre para realizar su fin—no es ajeno al *ser*—los fines y perfecciones ínsitos en el ente humano—; por el contrario, está de algún modo inscripto en el *ser*. Por lo tanto, es perfectamente legítimo, en el contexto de estos presupuestos teóricos, deducir de

y Debe. En torno a la lógica de la falacia naturalista», en *Teoría y sociedad. Homenaje al profesor Aranguren*, Madrid, 1970, pp. 150 y ss. y en Ariel, Barcelona, *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977.

²⁷ SCHLICK, Moritz, *Fragen der Ethik*, capítulo 1, número 1, traducción castellana parcial en AVER, Alfred J., *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 260.

²⁸ Recordemos al viejo Aristóteles, cuando decía que la comprensión de lo que sea la felicidad humana «Acaso se lograría (...) si se comprendiera la función del hombre. En efecto, del mismo modo que en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artífice, y en general de los que hacen alguna obra o actividad, parece que lo bueno y el bien están en la función, así parecerá también en el caso del hombre si hay alguna función que le sea propia. ¿Habrá algunas obras y actividades propias del carpintero y del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que será este naturalmente inactivo?». ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1097 b, edición bilingüe y traducción por Araujo, María y Marías, Julián, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981, p. 8.

la estructura intrínseca del ser humano —un ser que es a su vez, un deber ser— conclusiones de tipo prescriptivo ordenadas a la acción, es decir, conclusiones que contengan el deber de llevar a la práctica las acciones que se deben cumplir para conseguir el fin propio del hombre, fundamentando de ese modo la ética en un conocimiento de las cosas en su realidad esencial²⁹.

En cambio, desde la perspectiva del empirismo nominalista no tiene ningún sentido hablar de *naturaleza humana* entendiendo que esta expresión designa o hace referencia a la esencia específica común y propia de todos los individuos de la especie humana, con su connotación de tendencias perfectivas hacia fines inmanentes. Esta naturaleza humana, concebida en sentido metafísico, como el conjunto de notas esenciales y de inclinaciones, portadora de exigencias específicas de tipo teleológico, al modo en que la entendieron Aristóteles (384-322 antes de J.C.) y Santo Tomás de Aquino (1224-1274), que fue erigida en fundamento de la moral natural y del derecho natural concebido al modo clásico, es sustituida en los pensadores empiristas —como Hume— por la naturaleza física del hombre, que solo contiene un flujo de impulsos pasionales, emociones, tendencias dirigidas a la búsqueda del placer sensible y a evitar el dolor. De ello se desprende que la tradición de pensamiento que amalgama nominalismo y empirismo cuya evolución histórica hemos venido examinando, rechaza toda visión teleológica de la naturaleza humana, y toda concepción del hombre como poseedor de una esencia que defina su verdadero fin. Esto trae aparejado, como derivación lógica e ineludible, que las argumentaciones morales de la tradición clásica sean impugnadas por incurrir en la *falacia naturalista* y, consecuentemente, ya no se admite fundamentar los deberes éticos en su carácter de medios destinados a concretar y obtener el *telos* humano, ni tampoco que puedan ser racionalmente justificados como expresión de esa vinculación necesaria entre fines deseables y deberes tendientes a obtenerlos.

En conclusión, la negación de la metafísica propia de todo empirismo y la consecuente negación de nociones básicas e imprescindibles para el razonamiento moral —como la noción de naturaleza humana, la noción de fin, de bien— o, cuando menos, la negación de la posibilidad de que la inteligencia pueda acceder validamente a tales realidades, lleva implícita la negación de las tesis esenciales sostenidas en el ámbito de la fundamentación de la moral por el pensamiento tradicional. La desvinculación entre el plano de la ética y el plano teórico expresada por la famosa falacia naturalista viene a significar, en términos aristotélico-tomistas, que la ética se queda sin fundamento. El nominalismo y el empirismo, por lo tanto, conducen a la privación o a la eliminación de los fundamentos del orden ético.

²⁹ Cfr. BERTI, Enrico, «La racionalidad práctica entre la ciencia y la filosofía», en *Ethos*, n° 12/13, Buenos Aires, 1984-1985, pp. 61-77.

6. La fundamentación de la moral en la tradición filosófica del empirismo nominalista

Ahora bien, cabe entonces preguntarse: partiendo de los presupuestos gnoseológicos y teóricos del nominalismo y del empirismo: ¿Cómo podemos encontrar las razones que sostienen un juicio moral? ¿Cómo podemos fundamentar la ética? ¿Por qué debemos comportarnos de una manera o de otra? ¿Cuáles son los fundamentos o principios sobre la base de los cuales podemos justificar nuestras decisiones morales? Está claro que el fundamento de la moral no puede buscarse en normas universales, necesarias e inmutables, como la ley natural, porque los principios empiristas y nominalistas tornan imposible considerarlas válidas. La razón no puede tampoco servirnos en esta empresa, pues solamente sirve para captar los datos sensoriales y las relaciones entre ellos, ya que ha quedado reducida a una función similar a la de la sensibilidad.

A lo largo de la historia del pensamiento los representantes del nominalismo y del empirismo han propuesto, principalmente, las siguientes soluciones al problema de la fundamentación de la moral:

1º) Ockham plantea una suerte de *positivismo teológico* en virtud del cual lo moral es la expresión de la voluntad omnímoda de Dios. El orden ético del universo descansa sobre la pura voluntad de Dios: lo bueno es lo que Dios ordena pero la frase contraria (Dios lo ordena porque es bueno) no es exacta. Toda la realidad moral se torna, así, contingente y arbitraria.

El derecho natural –al que Ockham se refiere en algunas ocasiones– es entendido como mandamientos divinos positivos producto de la voluntad incondicionada de Dios y no como parte de una ley eterna: «*en el derecho natural no se manda sino lo que Dios quiere que se haga y se prohíbe lo que Dios prohíbe hacer*»³⁰. En este orden de cosas, el hecho de que la ley natural esté grabada en el corazón del hombre no puede entenderse más que como un medio por el cual Dios ha dado a conocer su voluntad. Y en este mismo sentido, lo que la recta razón capta es lo mandado como voluntad divina, pero no una intrínseca racionalidad, ya que, en último término, sólo hay la voluntad de Dios. Lo criticable en el planteamiento ético de Ockham es que la voluntad de Dios no tiene nada que ver con la naturaleza humana ni con el bien de la persona; dicho en otras palabras: la indebida separación entre Dios Creador y Dios Legislador.

2º) Para Hume la moral no es objeto del entendimiento sino que «*deriva su existencia del gusto y del sentimiento*»³¹. Si analizamos las conductas humanas, si nos centramos en lo que mueve a los hombres a hacer esto o lo otro, sólo encontraremos pasiones, afecciones y sentimientos. Una acción viciosa, inmoral o incorrecta es una acción que genera una sensación de censura, un sentimiento de desagrado, disgusto, fastidio o aversión. Por el

³⁰ OCKHAM, G. *Dialogus de potestate papae et imperatoris*, pars I, lib. I, cap. IX.

³¹ HUME, David, *Investigación sobre la moral*, traducción de Vázquez, Juan Adolfo, Losada, Buenos Aires, 1945, p. 28.

contrario una acción buena, correcta y moral, noble, es la que genera un sentimiento de aprobación, de agrado, de gozo y de placer. «Lo que es honroso, lo que es bello, lo que es decoroso, lo que es noble y lo que es generoso, toma posesión del corazón y nos incita a abrazarlo y a afirmarlo»³². Hume llega incluso a hablar de «belleza moral» equiparando la moral con la estética³³ y haciendo, entonces, que la decisión moral dependa del gusto, del sentimiento o de un «sentido interno que la naturaleza ha hecho universal en toda la especie»³⁴. Hume reivindica el valor del sentimiento como móvil de la conducta moral y piensa que si se extinguieran los sentimientos favorables a la virtud y adversos al vicio, la moral perdería toda significación práctica. Los juicios morales no están fundados en la razón sino que tienen su origen y fundamento último en los sentimientos; hay cosas y acciones que nos gustan, nos agradan, nos producen simpatía y esas son las acciones morales que nos sentimos inclinados a realizar mientras que otras nos desagradan y nos producen antipatía y, por lo tanto, las evitamos. Las conductas morales y los juicios y decisiones que formulamos a su respecto son *fundamentalmente* expresión de nuestros sentimientos.

Entre las derivaciones de las que el propio Hume se percató que se desprenden de sus ideas, quizás la más grave es la que él mismo enuncia en el *Tratado de la Naturaleza Humana*:

*En suma, es imposible que la distinción entre el bien y el mal morales pueda ser efectuada por la razón, dado que dicha distinción tiene una influencia sobre nuestras acciones, y la sola razón es incapaz de ello. La razón y el juicio pueden ser de hecho causas mediatas de una acción, sugiriendo o dirigiendo una pasión, pero no cabe pretender que un juicio de esa clase esté acompañado en su verdad o falsedad por la virtud o el vicio*³⁵.

Al negar que la moral –y *a fortiori*, el derecho natural– estuviera basada en la razón y al fundamentarla exclusivamente en sentimientos, correlativamente Hume remueve toda posibilidad de fundamentación objetiva del orden ético. La percepción moral originada en nuestros sentimientos es subjetiva, no sabemos si nuestros sentimientos y sensaciones se corresponden adecuadamente con la naturaleza de las acciones y cosas *en sí mismas*. A pesar de que Hume parece entender que todos los hombres abrigarían los mismos sentimientos morales, es inocultable que no todos los hombres sienten agrado ante las mismas cosas. Se plantea, por lo tanto, el problema de decidir en cuáles sentimientos habría que confiar. Así, Hume abre las puertas al escepticismo ético o, lo que es lo mismo, al relativismo moral. Al insigne pensador escocés no le pasaron desapercibidas las graves consecuencias de su postura, tal como se desprende de lo que dice en una carta remitida a su amigo Francis Hutcheson (1694-1747):

³² HUME, David, *Investigación...*, *op. cit.*, p. 30.

³³ Véase MAIDANA, Susana, *El papel terapéutico de la Filosofía. Interpretación y vigencia del pensamiento de David Hume*, Universidad Nacional de Tucumán, Departamento de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Tucumán, 1999, pp. 81 y ss.

³⁴ HUME, David, *Investigación...*, *op. cit.*, p. 31.

³⁵ HUME, David, *Tratado...*, *op. cit.*, Libro III: *De la Moral*, Parte Primera, Sección I, ed. cit., p. 624.

*Deseo con todo mi corazón poder evitar la conclusión de que, ya que la moralidad de acuerdo con su opinión tanto como con la mía está determinada simplemente por el sentimiento, concierne solamente a la naturaleza humana y a la vida humana. Esto se ha esgrimido con frecuencia contra usted y es de graves consecuencias*³⁶.

3º) La teoría ética que ha venido a asociarse con el neopositivismo, aunque no es especialmente característica del *Círculo de Viena*, es el *emotivismo ético*. De acuerdo con esta doctrina, los juicios de valor son emotivos, no son descriptivos de cosa alguna, ya sea natural o no-natural; expresan los sentimientos de quien habla. Por consiguiente, no son ni verdaderos ni falsos.

El filósofo inglés Alfred J. Ayer es un autor paradigmático enrolado en el emotivismo ético. Su célebre obra *Lenguaje, verdad y lógica*³⁷, cuya primera edición data de 1936, tres años después de su estancia en Viena, donde se había familiarizado con el positivismo lógico del *Círculo de Viena*, contribuyó poderosamente a difundir entre el público en general lo que puede llamarse la posición clásica del *Círculo*. Su estilo claro y accesible, despojado de tecnicismos, y su exposición exhaustiva y completa de las tesis neopositivistas han hecho merecedora a esta obra del calificativo de «la Biblia del neopositivismo». El libro nos brinda un ejemplo claro de las consecuencias a las que lleva la estrecha concepción del discurso del empirismo lógico –concebido exclusivamente como descripción de hechos, informativo y factual– en el plano de la ética. En el capítulo VI de su libro, Ayer lleva a cabo la virtual impugnación de toda posible ética normativa y la invalidación de todo sistema ético.

El punto de partida es, como siempre, que para que un enunciado sintético o empírico tenga sentido, o pueda ser considerado significativo, debe ser comprobable mediante el recurso a la observación sensorial directa (de acuerdo con el *principio de verificación*). Ahora bien, las normas o principios éticos que descalifican ciertas conductas y, en general, todos los enunciados que hacen referencia a valores (bueno/malo, correcto/incorrecto) no son empíricamente verificables; por lo tanto, no son significativas, es decir, no son ni verdaderas ni falsas³⁸. Es por eso que Ayer dice que los enunciados éticos son puramente emotivos:

³⁶ Citado por GUARIGLIA, Osvaldo N., *Ideología, verdad y legitimación*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1986, p. 127.

³⁷ AYER, Alfred J., *Lenguaje, verdad y lógica*, traducción de Cresta, Ricardo, Eudeba, Buenos Aires, 2da edición, 1971, capítulo VI: *Crítica de la ética y de la teología*, pp. 140 y ss.

³⁸ Si bien por razones de espacio opté por Ayer como representante de la doctrina ética más estrechamente vinculada con el empirismo lógico, no otra cosa dice Rudolf Carnap: «un enunciado valorativo no es más que una orden con una forma gramatical engañosa. Puede tener ciertos efectos sobre las acciones de los hombres, efectos que podrán estar de acuerdo o no con nuestros deseos, pero no por ello es verdadero ni falso. No afirma nada, por lo que no puede ser demostrado ni refutado» (en «Filosofía y sintaxis lógica», en MUGUERZA, Javier, (selección e introducción), *La concepción analítica de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, Tomo 1, 1974, p. 295).

(...) si yo digo a alguien "Usted ha obrado mal al robar ese dinero" no afirmo más de lo que habría afirmado diciendo sencillamente: "Usted robó ese dinero". Al agregar que esa acción es mala no hago ninguna nueva aserción a su respecto; manifiesto, simplemente, mi desaprobación moral por ella. Es como si yo hubiera dicho "Usted robó ese dinero", con un particular tono de horror, o lo hubiera escrito agregándole algún signo de exclamación especial. El tono o el signo de exclamación, no agregan nada al sentido literal de la sentencia. Sirve tan solo para mostrar la presencia de ciertos sentimientos en quien la exprese ³⁹.

Según Ayer, las reglas morales, las exhortaciones a la virtud y los principios éticos no expresan más que emociones negativas o positivas respecto de ciertas conductas y situaciones; por lo tanto, el uso del lenguaje en sentido valorativo no tiene interés alguno para la ciencia ni la filosofía, ya que no es objetivo ni verificable:

(...) al decir que cierta especie de acción es moralmente buena o mala no formulo ninguna afirmación fáctica, ni siquiera una afirmación sobre mi propio estado de espíritu. No hago sino expresar determinados sentimientos morales. Y la persona que aparentemente me contradice está simplemente expresando sus sentimientos morales. De modo que es obvio que no tiene sentido preguntar quién de nosotros está en lo cierto, pues ninguno de nosotros está enunciando una posición genuina ⁴⁰.

Ayer ha sido considerado como el iniciador de lo que él mismo denominó «la teoría emotiva de la ética», pues afirma que «en todos los casos en que se formula un juicio ético, la función de la palabra ética es puramente 'emotiva'. Se la utiliza para expresar un sentimiento acerca de ciertos objetos, pero no para hacer ninguna aserción sobre ellos»⁴¹. Después de haber señalado una neta demarcación entre lo empírico y lo valorativo, relega el aspecto valorativo o normativo de una afirmación a la esfera de las emociones. Los juicios de valor no hacen referencia a una realidad objetiva, independiente del sujeto, sino que expresan sus propios sentimientos y emociones. La tesis fue ampliamente aceptada entre los positivistas lógicos, especialmente en la forma más sutil y sofisticada que formuló Charles L. Stevenson (1908-1979) en su obra *Ethics and Language*⁴². Esta posición —a pesar de que Ayer pretende negarlo— es crudamente subjetivista, pues toda emoción es, por definición, una reacción de un sujeto que no necesariamente se repetirá en otros sujetos. Por lo tanto, los enunciados éticos son manifestaciones subjetivas que no son susceptibles de ser justificadas de ningún modo. Es fácil apreciar que lo que hace Ayer no es otra cosa

³⁹ AYER, Alfred J., *op. cit.*, pp. 131-132.

⁴⁰ AYER, Alfred J., *Idem.*

⁴¹ AYER, Alfred J., *op. cit.*, p. 133.

⁴² STEVENSON, Charles L., *Ethics and Language*, Yale University Press, 1945.

que llevar hasta sus últimas consecuencias los principios empiristas de Hume, según los cuales los enunciados éticos en general no tienen validez objetiva de ninguna clase porque, en realidad, no dicen nada: son puras expresiones de sentimientos. Es por eso que Ayer concluye que «es imposible discutir acerca de cuestiones de valor»⁴³ porque cada una de las partes expresa meramente un sentimiento. Si dos personas discuten a favor de posiciones éticas diferentes entre sí, sobre la base de valores diferentes, ninguna podrá aducir argumento alguno para mostrar que su sistema es superior, pues no hay criterio objetivo de ningún tipo que permita establecer la validez de los principios morales que cada contendiente adopta como punto de partida⁴⁴. La conclusión a la que arriba Ayer es, por lo tanto, desalentadora y alarmante:

*No puede haber nada que se pueda llamar ciencia ética, si por ciencia ética se entiende la elaboración de un sistema moral "verdadero". Hemos visto, en efecto, que por ser los juicios éticos meras expresiones de sentimiento no puede haber manera de determinar la validez de ningún sistema ético y, en realidad, tampoco puede tener sentido preguntar si alguno de tales sistemas es verdadero*⁴⁵.

En suma, para Ayer no existen proposiciones científicamente válidas aparte de las analíticas de la lógica y la matemática y las empíricas de las ciencias físico-naturales. Nótese, una vez más, la coherencia de su pensamiento con las tesis de Hume: no existen otras verdades que las que lo son de razón y de hecho. Las de hecho se basan únicamente en la comprobación mediante percepciones sensibles, las de razón, es decir, las que expresan relaciones lógicas o matemáticas abstractas, no proporcionan ninguna aportación objetiva nueva, tan solo nos obligan a ser coherentes respecto de lo que hemos dicho primeramente. Los valores de verdad y falsedad convienen solamente a las proposiciones del discurso descriptivo-explicativo, o las del discurso lógico, pero no a las del discurso prescriptivo-valorativo. Por lo tanto, en la ética no hay verdad. Lo cual implica tanto como afirmar que la ética es lógicamente arbitraria en sus principios y, por lo tanto, científicamente inválida. Ello implica la virtual negación de la ética filosófica, y el alejamiento del actuar humano de toda posibilidad de evaluación racional.

Conclusiones

El periplo histórico-sistemático que hemos analizado arroja luz sobre algunos errores conceptuales en las que ha caído un sector importante del pensamiento ético contemporáneo alineado en la tradición del nominalismo-empirismo-positivismo.

⁴³ AYER, Alfred J., *op. cit.*, p. 135.

⁴⁴ AYER, Alfred J., *op. cit.*, p. 137.

⁴⁵ AYER, Alfred J., *op. cit.*, p. 138.

Ha quedado demostrado que partiendo de los principios metafísicos –o mejor dicho: antimetafísicos– y gnoseológicos del empirismo y del nominalismo, tal como se han venido postulando desde la tradición filosófica que arranca en Ockham, continúa en el empirismo inglés cuyo representante más destacado es Hume, y se perfecciona con el empirismo o positivismo lógico de gran influencia en el siglo XX, no es posible encontrar ninguna fundamentación racional y objetiva de los juicios y de las normas ético-jurídicas.

Los presupuestos teóricos de esta tradición de pensamiento no difieren sustancialmente a lo largo de los siglos. En primer lugar, se postula un empirismo extremo según el cual hay sola y única fuente de todo conocimiento: las impresiones directas e inmediatas de los sentidos externos, reduciendo de este modo todo el conocimiento humano a la sensibilidad. El conocimiento intelectual, suprasensible, que apunta a las esencias, a los conceptos universales, a las relaciones necesarias entre las cosas es severamente impugnado porque pretende acceder a cosas que están más allá de la experiencia sensible. En segundo término, el fenomenalismo radical señalado guarda coherencia con la afirmación metafísica fundamental de todo nominalismo: la negación de la existencia de toda realidad que no sea individual, corpórea, material, concreta. La realidad queda reducida al ámbito de lo singular; de la pura facticidad, de lo absolutamente contingente y, por lo tanto, incapaz de generar un conocimiento universal y necesario. Desde una concepción semejante es evidentemente imposible, por resultar lógicamente contradictorio, el paso de los individuos singulares y concretos a la naturaleza o esencia común a esos individuos de la misma especie, el paso de los puros hechos a los principios –ya sea de orden ontológico o moral– (entendidos como proposiciones universales y necesarias), en definitiva, es imposible el paso del ser al deber ser. Puede verse, así, que los presupuestos epistemológicos del empirismo nominalista están en la base de la famosa falacia naturalista.

Las consecuencias últimas a las que conducen estas tesis en el ámbito de la ética son el subjetivismo y el relativismo, es decir, a la imposibilidad de establecer principios éticos, pautas o normas de conducta que sean universalmente válidas y que puedan ser justificadas mediante razones objetivas. La negación de la abstracción y de la inducción susceptible de permitir el conocimiento de nociones universales es paralela al relativismo ético. En la medida en que se niega la existencia de un conocimiento universal, reduciendo el saber humano a los solos fenómenos singulares, queda suprimida toda noción de un bien absoluto de las acciones humanas, toda posibilidad de admitir en el hombre una naturaleza o esencia subyacente a sus históricas y cambiantes manifestaciones fenoménicas y toda posibilidad de formular reglas de conducta universales y necesarias «pues si el bien absoluto de nuestras acciones es el que estas poseen en tanto que humanas, y lo humano no es nada permanente y sustancial, no puede hablarse de una moralidad absoluta, sino de tantas moralidades como ambientes sociales y medios o circunstancias históricas se den concretamente. En último término, se trata, pues, de una aplicación de la teoría del *fenomenismo*»⁴⁶.

Si tomamos los principales autores de la tradición nominalista-empirista que hemos analizado a lo largo de este trabajo, solamente Ockham podría dar alguna razón o justifi-

⁴⁶ MILLÁN-PUELLES, Antonio, *Fundamentos de Filosofía*, Rialp, Madrid, 3ra. ed., 1962, p. 615.

cación de sus posturas éticas y en ese caso se limitaría a decir, de modo dogmático y casi irracional: *porque Dios lo quiso así*. En cambio, Hume respondería con manifestaciones puramente subjetivas como por ejemplo: *porque me gusta, porque me resulta agradable*. Por su parte, como ya hemos visto, Ayer y todos los autores enrolados en el emotivismo ético concluirían que la tarea misma consistente en dar razones de lo ético es inconducente e inútil, ya que, en la medida en que incluye valoraciones, pertenece al ámbito irracional de las emociones, las pasiones o los sentimientos, pero no tiene correspondencia alguna con algo exterior al sujeto susceptible de verificación objetiva. La consecuencia de estas posiciones es que los principios fundamentales de la ética no pueden conocerse nunca, ni tampoco, por lo tanto, pueden justificarse racionalmente las posiciones morales, sino tan sólo elegirse o decidirse arbitrariamente. La tradición de pensamiento del nominalismo-empirismo puede llegar a desembocar en una afirmación peligrosa: la de la igualdad de validez de todo juicio de valor*.

Bibliografía

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción por Araujo, María y Marías, Julián, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981.

AYER, ALFRED. J., *Lenguaje, verdad y lógica*, traducción de Cresta, Ricardo, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 2da edición, 1971.

....., *The Revolution in Philosophy*, Macmillan, London, 1936.

....., *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

BERTI, ENRICO, «La racionalidad práctica entre la ciencia y la filosofía», en *Ethos*, n° 12/13, Buenos Aires, 1984-1985, pp. 61-77.

BEUCHOT, MAURICIO, *Filosofía y derechos humanos*, Siglo XXI, México, 1993.

BLACK, MAX, «The gap between "is" and "should"», en *Philosophical review*, N° 73, Durham, Estados Unidos, 1964, p. 116.

CASAUBON, JUAN ALFREDO, *Palabras, ideas, cosas. El problema de los universales*, Ed. Candil, Buenos Aires, 1984.

CARNAP, RUDOLF, *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*, traducción de Molina Flores, César, UNAM, México, 1961.

* Artículo recibido: 17 de julio de 2009. Aceptado: 23 de agosto de 2009.

CONDILLAC, ESTEBAN DE, *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, traducción de Mazoririaga, E., Reus, Madrid, 1922.

DIELS, H.-KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlín, 6ta edición, 1951-1952.

FERNÁNDEZ, CLEMENTE, S.I., *Los filósofos medievales. Selección de textos*, B.A.C., Madrid, 1980, tomo II.

FRAILE, GUILLERMO, *Historia de la Filosofía*, tomo III: *Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)*, B.A.C., Madrid, 1966.

GILSON, ÉTIENNE, *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 2ª edición, 1989.

GUARIGLIA, OSVALDO N., *Ideología, verdad y legitimación*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1986.

HARE, RICHARD M., *The Language of morals*, Clarendon Press, Oxford, 1952.

....., *El lenguaje de la moral*, traducción castellana de Carrio, Genaro R. y Rabossi, Eduardo A., Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975.

HUME, DAVID, *Tratado de la Naturaleza Humana*, estudio preliminar, traducción y notas de Duque, Félix, Ed. Tecnos, Madrid, 1998.

....., *An Enquiry concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, edited by L. A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 2da. ed., 1970.

....., *Investigación sobre la moral*, traducción de Vázquez, Juan Adolfo, Ed. Losada, Buenos Aires, 1945.

KALINOWSKY, GEORGES, *El problema de la verdad en la moral y en el derecho*, traducción de Mari, Enrique, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1979.

MAIDANA, SUSANA, *El papel terapéutico de la Filosofía. Interpretación y vigencia del pensamiento de David Hume*, Universidad Nacional de Tucumán, Departamento de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Tucumán, 1999.

MILLÁN-PUELLES, ANTONIO, *Fundamentos de Filosofía*, Rialp, Madrid, 3ra ed., 1962.

MONDOLFO, RODOLFO, *El pensamiento antiguo*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1942, T. I.

MOORE, GEORGE EDWARD, *Ethics*, Home University Library, London, 1912.

....., *Ética*, traducción castellana de Cardenal Iracheta, Manuel, Ed. Labor, Barcelona-Buenos Aires, 1929.

MUGUERZA, JAVIER, «Es y Debe. En torno a la lógica de la falacia naturalista», en *Teoría y sociedad. Homenaje al profesor Aranguren*, Ariel; Barcelona, Madrid, 1970, págs. 150 y ss.

....., *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977.

OCKHAM, GUILLERMO DE, *Summa Logicae*, a critical edition by Boehner, P., Gal, G. and Brown, S., St. Bonaventure University, New York, 1974.

PRICHARD, HAROLD A., *Moral Obligation: Essays and Lectures*, Oxford University Press, Oxford, 1949.

STROLL, AVRUM, *La filosofía analítica del siglo XX*, Siglo XXI de España Ed., Madrid, 2002.