

Hilary Putnam

El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos

Título original: *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other essays*
Publicado en inglés, en 2002, por Harvard University Press, Cambridge,
Massachusetts, EE.UU.

Traducción de Francesc Forn i Argimon

Revisión de Miguel Candel

Cubierta de Mario Eskenazi

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 2002 The President and Fellows of Harvard College
© 2004 de la traducción, Francesc Forn i Argimon
© 2004 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S. A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
<http://www.paidos.com>

ISBN: 84-493-1588-3
Depósito legal: B. 23.752/2004

Impreso en Novagràfik, S.L.
Vivaldi, 5 - 08110 Montcada i Reixac (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

 **PAIDÓS**
Barcelona • Buenos Aires • México

CAPÍTULO 1

LOS ANTECEDENTES EMPIRISTAS

¿Dónde está la cuestión de hecho que aquí llamamos *crimen*?; señaladla; determinad el momento de su existencia; describid su esencia o naturaleza; exponed el sentido o la facultad a los que se manifiesta. Reside en el alma de la persona ingrata; tal persona debe, por tanto, sentirla y ser consciente de ella. Pero nada hay ahí, excepto la pasión de mala voluntad o absoluta indiferencia. Mas no podemos decir que siempre y en todas las circunstancias estas cosas sean crímenes. No; sólo son crímenes cuando se dirigen contra personas que previamente han expresado y manifestado buena voluntad para con nosotros. En consecuencia, podemos inferir que el crimen de la ingratitud, no es ningún *hecho* individual en particular, sino que surge de una complejidad de circunstancias, las cuales, al ser presentadas al espectador, provocan el *sentimiento* de censura según la estructura y constitución particulares de su mente.

DAVID HUME

Todos y cada uno de los presentes han oído alguna vez a alguien preguntar: «¿Se ha de considerar esto un juicio de hecho o un juicio de valor?». Lo que se está presuponiendo con este «rompecabezas» es que si es un «juicio de valor» no puede ser en absoluto un [enunciado de] «hecho», y un presupuesto añadido es que los juicios de valor son «subjetivos». La concepción de que los juicios de valor no son afirmaciones fácticas y la inferencia de que, dado que no lo son, entonces deben ser subjetivos, tienen una larga historia. Muchos científicos sociales de nuestro siglo han aceptado ambas ideas, y ello con

consecuencias de enorme importancia, como veremos con detalle en el capítulo 3 (en conexión con el caso particular de la economía).

Antes de examinar con más detalle la dicotomía entre hechos y valores resultará útil observar una distinción diferente, que también se ha exagerado hasta alcanzar el rango de dicotomía y se ha manejado como si comprendiera una clasificación exhaustiva de todos los juicios posibles, a saber, la distinción entre lo analítico y lo sintético. «Analítico» es un término técnico del lenguaje filosófico que, bajo la presión de ciertas tendencias imperantes en los primeros tiempos de la filosofía analítica, llegó a ser considerado el nombre idóneo para la clase de verdades que son «tautologías» o «verdaderas meramente en virtud de su significado». Un ejemplo recurrente de este tipo de verdad supuestamente analítica es «Todos los solteros son no casados» (los positivistas, al emplear los términos «analítico» y «sintético», estaban tomando prestado el vocabulario de Kant —vocabulario heredado a través de Frege y transformado por él en ese proceso—).¹ Los positivistas lógicos sostenían que las matemáticas consisten en una serie de verdades analíticas. «Sintético» era el término de Kant para las verdades *no* analíticas. Su sorprendente afirmación era que las verdades matemáticas son a la vez sintéticas y necesarias (*a priori*). En el siglo xx, los adversarios positivistas de Kant intentaron ampliar la noción de lo «analítico» hasta abarcar la totalidad de las matemáticas (que según ellos eran, en efecto, meras *convenciones* lingüísticas que no tenían nada que ver con los *hechos*). De modo que, para los positivistas, ambas distinciones, la distinción entre hechos y valores y la distinción entre analítico y sintético, contraponen «hechos» a otra cosa: la primera distinción contrapone los «hechos» a los «valores» y la segunda contrapone los «hechos» a las «tautologías» (o «verdades analíticas»).

Existe un amplio reconocimiento del desplome de esta forma caduca de la dicotomía analítico/sintético desde que Quine la atacara en 1951. (Quine arguyó que los enunciados científicos no podían ser divididos de modo tajante en «convenciones» y «hechos»). En el capítulo 2 describiré el fenómeno (o, más precisamente, los fenómenos) que he llamado «la imbricación de hecho y valor», y explicaré por qué la existencia de una tal imbricación socava por completo la idea de un abismo omnipresente y fundamental entre

los juicios de valor y los llamados «enunciados de hecho».² Me basaré en este fenómeno para aducir que esta dicotomía se desmorona de un modo totalmente análogo a como lo hace la dicotomía analítico/sintético (en efecto, esta última distinción también se derrumba a causa de una imbricación, la de convención y hecho).³ En el capítulo 3 (que, cuando estos tres capítulos fueron expuestos dentro de las conferencias Rosenthal, era la conferencia final), examinaré la obra de un gran economista y filósofo, Amartya Sen, con la finalidad de ver cómo la naturaleza misma de la «teoría clásica» en economía se transforma en sus manos y cómo esta transformación es función directa del desplome de la dicotomía hecho/valor.

Una versión de cada una de estas dicotomías, la dicotomía hecho/valor («es» frente a «debe») y la dicotomía analítico/sintético («cuestiones de hecho» frente a «relaciones de ideas»), tuvo carácter fundacional para el empirismo clásico, así como para su heredero del siglo XX, el positivismo lógico. De modo que llegar a pensar sin estos dogmas es entrar en una *auténtica* «posmodernidad»: entrar en un campo totalmente nuevo de posibilidades intelectuales en todas las esferas importantes de la cultura.

Empezaré con algunas observaciones generales sobre dicotomías y distinciones, y luego abordaré en concreto las dicotomías analítico/sintético y hecho/valor.

UNA DISTINCIÓN NO ES UNA DICOTOMÍA: LO ANALÍTICO Y LO SINTÉTICO

El punto de vista con respecto a la relación entre «hechos» y «valores» que defenderé en este libro es el que John Dewey defendió prácticamente a lo largo de toda su larga y ejemplar carrera. Lo que atacaba Dewey no era la idea de que, para ciertos propósitos, pueda ser útil trazar una distinción (entre, digamos, «hechos» y «valores»). El blanco de su crítica era más bien lo que él llamaba el «dualismo» hechos/valores, uno de los muchos dualismos filosóficos que Dewey estaba interesado en identificar, diagnosticar y exorcizar de nuestro pensamiento. Una confusión que siempre tiende a provocar su obra (tal como he aprendido al enseñarla) es la de

que cuando Dewey ataca lo que él llama «dualismos» está atacando todas las *distinciones* filosóficas asociadas a ellos. Nada más lejos de la verdad: el caso de la dicotomía analítico/sintético, pese a no ser uno de los ejemplos de dualismo filosófico pernicioso favoritos de Dewey, ilustra la importancia de respetar la distinción entre un dualismo filosófico y una distinción filosófica.

Los positivistas lógicos introdujeron una célebre clasificación tripartita de todos nuestros presuntos juicios dividiéndolos en «sintéticos» (y, por ende, según los positivistas lógicos, verificables o falsables empíricamente), «analíticos» (y, por ende, según los positivistas lógicos, «verdaderos [o falsos] con arreglo sólo a las reglas [lógicas]») y por último —y esta categoría incluye especialmente todos nuestros juicios éticos, metafísicos y estéticos— «carentes de valor cognitivo» (aunque puedan tener una función práctica como imperativos, modos camuflados de influir en las actitudes de otros, etc.).⁴ Aunque nuestro lenguaje ordinario es confuso y vago, de modo que algunas de sus oraciones pueden no ser clasificables con claridad como analíticas o sintéticas (o incluso como dotadas o carentes de valor cognitivo), una vez que queda claro lo que el hablante quiere decir —tal vez después de haberle presentado un conjunto de precisas formulaciones alternativas en un lenguaje artificial—, la formulación (o «reconstrucción racional») *clara* que él escoja de lo que está intentando decir, sea ésta cual sea, será 1) verdadera (o falsa) en virtud de las reglas (o convenciones) mismas del lenguaje artificial, o 2) comprobable mediante la confrontación con «oraciones observacionales», o 3) un mero *sinsentido* «cognitivamente hablando». Lo que he dicho antes acerca de la dicotomía hecho/valor, a saber, que se concebía como un «abismo omnipresente y fundamental», se podría decir también de la dicotomía analítico/sintético tal como la concebían los positivistas lógicos. Decir que es «omnipresente» es decir que esta distinción se concibe como aplicable absolutamente a *todos* los juicios significativos y absolutamente en todas las áreas. Es más, si un juicio no puede ser clasificado así, entonces esto bastará para demostrar que el supuesto «juicio» es en el mejor de los casos ambiguo, que el hablante no tiene claro cuál de entre varios juicios diferentes quiere hacer o, en el peor de los casos, que no se da

en absoluto un auténtico juicio. Esta «distinción analítico/sintético» (o, para usar la expresión de Dewey, este «dualismo» de lo analítico y lo sintético) es una ilusión metafísica. Decir que la distinción analítico/sintético resulta «fundamental» es decir que, una vez que esta distinción (o, más bien, este dualismo) fuese aceptada, todos los problemas filosóficos quedarían por ello mismo resueltos de inmediato. Los únicos problemas por resolver serían técnicos, tales como los que los mismos positivistas lógicos plantearon.

Esta transición crucial —de la que Dewey intentó alertarnos— de una inocente distinción a un dualismo metafísico puede observarse ya en la manera en que Kant concebía la distinción entre juicios analíticos y juicios sintéticos, pues Kant forzó la pregunta: «Las verdades matemáticas, ¿son analíticas o sintéticas?» (así como preguntas similares acerca de muchos otros casos difíciles, por ejemplo, el principio de causalidad). Kant consideraba que los principios de las matemáticas eran a la vez sintéticos y *a priori*, tesis que ha resultado anatema para los empiristas. La réplica de los positivistas lógicos fue que los principios de las matemáticas son efectivamente necesarios (como pensaba Kant), pero no sintéticos, sino analíticos.⁵ Sin embargo, a fin de dar esta réplica, los positivistas lógicos forzaron la noción de analiticidad hasta hacerla añicos.

Una vez que la categoría kantiana de lo sintético *a priori* deja de estar disponible, pasa a ser importante considerar la posibilidad —ante la que muchos metafísicos se muestran aún reticentes— de que los principios de las matemáticas sean *distintos* de los ejemplos paradigmáticos de verdades analíticas («Todos los solteros son no casados») y *también* de los de verdades puramente descriptivas («Los petirrojos tienen plumas»). Esto sirve para ilustrar una diferencia entre una distinción ordinaria y una dicotomía metafísica: las distinciones ordinarias tienen ámbitos de aplicación y no nos sorprende que a veces no sean aplicables.

Los positivistas lógicos no sólo seguían a Kant al suponer que la forzada pregunta «¿analítico o sintético?» debe tener sentido aplicada a las matemáticas, sino que también pensaban que era aplicable a todo enunciado particular de la física teórica. Por lo tanto —pe-

se al hecho de que consideraciones de elegancia (en las que los positivistas lógicos verían la introducción de un elemento de «convención»), así como la necesidad de que nuestras teorías físicas en conjunto cuadren con los experimentos (con los «hechos», en la jerga de los positivistas lógicos), conforman el modo en que desarrollamos y empleamos los conceptos en física—, tienen que sostener que la pregunta por, digamos, el carácter «analítico o sintético» del principio de conservación de la energía no es sólo una pregunta significativa, sino que además es una pregunta que hay que responder si queremos embarcarnos en el proyecto de hacer que nuestra física sea (enteramente) «racional». Quine criticó a los positivistas, en primer lugar, por su «fracaso en apreciar que este rasgo legislativo [en otras palabras, el elemento de convención] es un rasgo de las hipótesis científicas de una manera muy general»⁶ (más que una propiedad de ciertas proposiciones científicas particulares y no de otras) y, en segundo lugar, por su «fracaso en apreciar que es un rasgo del acontecimiento pasajero más que de la verdad por él instituida» (en otras palabras, el hecho de que una proposición sea inicialmente aceptada como una convención no implica que no haya que someterla luego al tribunal del experimento, al igual que el resto de las oraciones de la teoría). Resumiendo todo esto en una brillante metáfora, Quine escribió: «El saber de nuestros padres es un tejido de proposiciones. En nuestras manos se desarrolla y modifica a través de retoques y añadidos más o menos arbitrarios y deliberados por nuestra parte, motivados más o menos directamente por la continua estimulación de nuestros órganos sensoriales. Es un saber gris pálido, negro por el hecho y blanco por la convención. Pero no he encontrado razones de peso para concluir que haya en él ninguna hebra lo bastante negra ni lo bastante blanca».⁷

Quine, sin embargo, fue demasiado lejos en su ataque inicial a la distinción en su famoso ensayo «Dos dogmas del empirismo»,⁸ donde perdía de vista el punto principal al negar, de hecho, que tenga sentido alguno distinguir una clase de verdades analíticas (por ejemplo, «Todos los solteros son no casados») de las verdades sujetas a comprobación observacional («Todas las estrellas de la secuencia principal son rojas»). Y, en efecto, gran parte de la filo-

sofía de las matemáticas de Quine parece ser un intento de asimilar la verdad matemática a las verdades de la física (lo cual, más que implicar que la cuestión «analítico o sintético» sea irremediablemente confusa, parece implicar que las proposiciones matemáticas son «sintéticas» en el sentido de Kant). Otros, sin embargo, empezando por mí mismo, hemos argumentado que puede aceptarse la intuición de Quine (que hay amplias categorías de proposiciones que no pueden clasificarse simplemente como verdades analíticas o como enunciados de hechos observables) y a la vez no abandonar la modesta idea de que hay también casos que caen en uno u otro lado de la siguiente distinción especificable: enunciados de un cierto lenguaje que son trivialmente verdaderos en virtud del significado de sus palabras y enunciados que no lo son;⁹ posteriormente, Quine mismo concedió que yo tenía razón e intentó enunciar la diferencia con precisión.¹⁰ Yo añadiría que reconocer una diferencia entre tales enunciados trivialmente verdaderos —independientemente de cómo caractericemos lingüísticamente esta clase— y otros tipos de enunciados no implica que todos los demás tipos de enunciados se subsuman bajo una única clase de «enunciados acerca de cuestiones de hecho» (Hume) o de «enunciados sintéticos» (Kant). En resumen, domesticada de este modo, la noción de enunciado analítico resulta ser una noción modesta y en ocasiones útil, pero ya no esa poderosa arma filosófica capaz de funciones tan maravillosas como la de explicar por qué las verdades matemáticas no representan ningún problema en absoluto para el empirismo.¹¹

Otro punto acerca de la dicotomía analítico/sintético, que ya he mencionado de pasada pero que quizá merece la pena repetir, es que, al concebirse dicha dicotomía como filosóficamente obligatoria, se interpretaban *ambos* lados de la distinción como géneros naturales, cada uno de ellos una categoría cuyos miembros poseían una propiedad «esencial» en común. Para los positivistas, esto significaba no sólo que todos los miembros de la (así inflada) categoría de lo analítico tenían supuestamente la propiedad de ser «verdaderos [meramente] en virtud de las reglas del lenguaje», sino también que todos los miembros de la clase complementaria, los enunciados *no analíticos*, tenían la propiedad de ser «descripcio-

nes de hecho», tomando como modelo original el tipo de hecho empírico que uno puede *figurarse*.¹² La posibilidad de que hubiera muchos géneros de enunciados «no analíticos» y la de que identificar un enunciado como no «analítico» no equivaliera (todavía) a identificar un género de enunciado filosóficamente interesante quedaban descartadas desde el principio.

LA HISTORIA DE LA DICOTOMÍA HECHO/VALOR

La historia de la dicotomía hecho/valor es en ciertos aspectos paralela a la de la dicotomía analítico/sintético. Al igual que esta última, es anticipada por una dicotomía humeana: la implícita en la famosa doctrina de Hume de que no se puede inferir un «debe» a partir de un «es».¹³

Aunque son muchos los autores que suscriben sin reparos la afirmación de Hume de que uno no puede inferir un «debe» de un «es» (a veces se habla de la «ley de Hume»), las razones aducidas en su favor por el propio Hume no son en absoluto aceptadas por quienes le citan de manera tan aprobatoria.¹⁴

Una pista de que la afirmación «no se puede inferir un “debe” de un “es”» presupone una metafísica sustancial (y que no se trata, por el contrario, de una simple observación lógica) es que nadie, ni siquiera el mismo Hume, la ha tomado nunca como una mera afirmación sobre la validez de ciertas formas de inferencia, análoga a la de que «no puede inferirse “p” y “q” de “p” o “q”». Efectivamente, si la afirmación fuese simplemente acerca de la *forma* de ciertas inferencias, prohibiría inferir «debe hacerse x en tales-y-cuales circunstancias» de «hacer x en tales-y-cuales circunstancias es bueno y evitar hacer x en esas mismas circunstancias es malo». Por supuesto, muchos filósofos contestarían este a ejemplo diciendo que no entra en conflicto con el *dictum* de Hume porque es un caso de inferencia de un «debe» a partir de otro «debe». Pero ésta es precisamente mi tesis. La capacidad de estos mismos filósofos de reconocer enunciados del tipo «hacer x en tales-y-cuales circunstancias es bueno, y evitar hacer x en esas mismas circunstancias es malo» como casos de «debe» no descansa

en ninguna característica propia de la forma del enunciado, sino más bien en la comprensión de su contenido.

Tampoco la entiende el mismo Hume (ni ninguno de sus lectores) como una afirmación sobre los cánones de la inferencia formal. Hume suponía más bien una dicotomía metafísica entre «cuestiones de hecho» y «relaciones de ideas» (la dicotomía que constituye su anticipación temprana de la «distinción analítico/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». La metafísica humeana de las «cuestiones de hecho» constituye todo el fundamento de la supuesta inderivabilidad de los «debe» a partir de los «es».

Sin embargo, el criterio de Hume para las «cuestiones de hecho» presupone lo que podríamos llamar una «semántica figurativa». ¹⁵ En la teoría de la mente de Hume, los conceptos son un tipo de «idea», y las «ideas» son ellas mismas figurativas: el único modo en que pueden representar cualquier «cuestión de hecho» es *asemejándose* a ella (aunque no necesariamente en sentido visual —las ideas pueden ser también táctiles; olfativas, etc.—). Las ideas también tienen, no obstante, propiedades no figurativas: pueden entrañar o estar asociadas a *sentimientos*, es decir, emociones. Hume no dice tan sólo que no podemos inferir un «debe» de un «es»; afirma, en sentido más amplio, que no hay «cuestión de hecho» acerca de lo *correcto* ni cuestión de hecho acerca de la *virtud*. ¹⁶ La razón de ello es que, si *hubiese* cuestiones de hecho acerca de la virtud y el vicio, entonces tendría que ser el caso (si aceptamos la «semántica figurativa») que la propiedad de la virtud fuera *figurable* en el modo en que lo es la propiedad de ser una manzana. La conclusión de Hume de que no hay cuestiones de hecho de ese tipo era la correcta, *dada su concepción semántica*. Más aún, dado que las «pasiones» o «sentimientos» eran las únicas propiedades remanentes de las «ideas» que Hume creía tener a su alcance para explicar por qué tenemos una impresión tan fuerte de que existen tales cuestiones de hecho, era bastante razonable que llegara a la conclusión de que los componentes de nuestras «ideas» que corresponden a juicios sobre la virtud y el vicio no son nada más que «sentimientos» suscitados en nosotros por la «contemplación» de

las acciones pertinentes debido a la «estructura y constitución particulares» de nuestras mentes. ¹⁷

La doctrina de que «no puede inferirse un “debe” a partir de un “es”» posee una característica que hemos observado en relación con la dicotomía analítico/sintético: un lado de la distinción designa una clase con una característica más o menos distintiva. En el caso de la filosofía moral de Hume, la clase en cuestión es la de los juicios que contienen «la idea» del *debe*. Así descrita, esa clase presupone el desacreditado discurso de los siglos XVII y XVIII acerca de las «ideas», pero si queremos *desinflar* la dicotomía implícita en los argumentos de Hume, podemos corregir este defecto hablando en su lugar de la clase de juicios que incluyen la palabra «debe» en uno de sus usos éticos. En realidad, así descrita, esta clase es algo vaga (dado que no está claro cuándo un uso de «debe» es un uso «ético»), pero al igual que en el caso de la noción de una «verdad analítica», sería prematuro negar que haya tal clase en absoluto sobre la base de la mera vaguedad de sus límites. Más aún, guiados por las propias observaciones de Hume en su *Investigación sobre los principios de la moral*, podemos ampliar esa clase incluyendo en ella los juicios que contienen no sólo la palabra «debe», sino también las palabras «correcto», «erróneo», «virtud», «vicio» y derivados tales como «virtuoso» y «vicioso», al igual que «bueno» y «malo» en su uso ético. ¹⁸ La clase resultante —llamémosla clase de los *juicios de valor paradigmáticos*— contendría la gran mayoría de los ejemplos que aparecen en los escritos de los partidarios de lo que estoy llamando «dicotomía» hecho/valor. Conceder que efectivamente existe una clase (aunque con límites algo vagos) de verdades que pueden llamarse «analíticas» 1) no parece, en sí mismo ni por sí mismo, conducir a la solución de ningún problema filosófico, 2) no nos dice exactamente *qué* es lo que los miembros de la clase tienen en común ni 3) tampoco nos obliga en absoluto a aceptar que el complementario de tal clase (la clase de las verdades y falsedades no analíticas) sea un género natural cuyos miembros poseen algún tipo de esencia común. De modo similar, conceder que hay una clase de juicios (paradigmáticamente éticos) que contiene quizá nueve, diez o una docena de palabras éticas familiares 1) no resuelve ningún problema filosófico,

2) no nos dice qué es exactamente lo que convierte una palabra en palabra *ética*, 3) ni tampoco nos obliga a aceptar que todos los juicios no éticos pertenezcan a uno o incluso dos o tres géneros naturales.

El papel de Kant en la evolución subsiguiente de lo que había de llegar a ser la dicotomía hecho/valor contemporánea es demasiado complejo para abordarlo aquí con detalle, porque su filosofía misma es demasiado compleja como para despacharla en un breve repaso. Baste decir que muchos filósofos morales kantianos han *interpretado* —y han estado de acuerdo con esta interpretación— que la tesis de Kant era que los juicios de valor tienen el carácter de *imperativos* (Kant mismo habla de «reglas» y «máximas», así como del famoso «imperativo categórico»). Según ellos, «El asesinato está mal» es un modo de decir «No matarás», y ésta no es una descripción de hecho alguno (en este punto, por tanto, Kant —así interpretado— acaba concordando con Hume). Pero, en cualquier interpretación plausible de la concepción de Kant, semejante observación no puede ser sólo la expresión de un «sentimiento» ni tampoco la simple mezcla de un juicio (que se dan determinadas circunstancias) y de la expresión de un «sentimiento» (en relación con dichas circunstancias). Aquí Kant está en rotundo desacuerdo con Hume. Todos los intérpretes de Kant piensan que éste sostenía que los enunciados morales pueden ser *justificados racionalmente*; de hecho, la totalidad de la filosofía moral de Kant es una explicación de cómo puede ser éste el caso.

Aunque hay algunos destacados filósofos morales (por ejemplo, Barbara Herman y Christine Korsgaard) que piensan que la concepción kantiana —por lo menos tal como la reconstruye John Rawls— es básicamente correcta, la mayoría de los filósofos contemporáneos consideran que la filosofía moral de Kant depende excesivamente del resto de la metafísica kantiana, una metafísica que pocos filósofos se ven hoy capaces de aceptar, si es que hay alguno que lo haga.¹⁹ Y del mismo modo que el desplome de la credibilidad filosófica de la noción kantiana de «verdad sintética *a priori*» llevó a los positivistas lógicos a volver a una versión enormemente exagerada de la idea de Hume de que un juicio o es ana-

lítico (trata de «relaciones de ideas») o sintético *a posteriori* (trata de «cuestiones de hecho»), y también a ampliar lo analítico (dado que el intento del empirismo clásico de demostrar que las matemáticas son sintéticas *a posteriori* no funcionó), así el desplome de la credibilidad filosófica de la noción de Kant de una «razón pura práctica» (y con ella la de la variedad kantiana de una ética *a priori* fundamentada en esta noción) llevó a los positivistas lógicos a volver a una versión enormemente exagerada de la idea de Hume de que los juicios éticos no son enunciados de hecho, sino expresiones de sentimiento o bien imperativos disfrazados.²⁰ En esta última idea resulta aún evidente una influencia residual kantiana, pero con un giro humeano: para el positivista, estos imperativos *no pueden* ser justificados racionalmente, sino que simplemente reflejan, en el fondo, el estado «volitivo» del hablante.

Esta exclusión de los enunciados éticos del dominio del discurso racional recibe expresión vehemente por parte de Carnap en su pequeño libro *The Unity of Science*.²¹ Tras explicar que todos los problemas no científicos son «una confusión de [...] pseudoproblemas», escribe:

Todos los enunciados pertenecientes a la metafísica, la ética regulativa y la epistemología (metafísica) tienen este defecto: son de hecho no verificables y, por tanto, científicos. En el Círculo de Viena estamos acostumbrados a describir tales enunciados como sinsentidos (siguiendo a *Wittgenstein*).²² Esta terminología debe entenderse en el sentido de que implica una distinción lógica, no psicológica, por ejemplo; con su uso se pretende únicamente aseverar que los enunciados en cuestión carecen de cierta característica lógica común a todos los enunciados propiamente científicos [a saber, la verificabilidad. HP]; no pretendemos aseverar la imposibilidad de asociar concepción o imagen alguna con estos enunciados no válidos lógicamente. Las concepciones pueden ser asociadas con cualquier serie de palabras arbitrariamente compuesta; y los enunciados metafísicos son altamente evocadores de asociaciones y sentimientos tanto en los autores como en los lectores.²³

Tanto en la distinción analítico/sintético como en la de hecho/valor (que se han inflado hasta alcanzar el estatus de dicotomías

metafísicas) puede observarse que cada uno de sus miembros designa una clase con una característica más o menos distintiva. Los casos paradigmáticos de la clase de verdades que constituirían el lado analítico de la distinción analítico/sintético en Kant eran verdades de la forma «Todos los A son B», donde el sujeto A «contiene» la propiedad denotada por el término predicado B, por ejemplo, «Todos los solteros son no casados», y sus consecuencias lógicas, por ejemplo, «No hay solteros casados», etc.²⁴

La distinción o dicotomía hecho/valor nació de manera algo distinta en tanto que Hume no introdujo ningún término único para lo que hoy llamamos «juicios de valor» (aunque tenía a su disposición el término «moral»). En lugar de ello, Hume examina términos valorativos particulares, como «crimen», «debe», «virtud» y similares. Pero el contexto es siempre el contexto de la *ética*. Así, la clase de términos valorativos en discusión es, casi invariablemente, la clase de los términos que protagonizan los ejemplos de juicios éticos en los escritos de los filósofos.

Desde Hume, el hecho de que haya muchos tipos de juicio de valor que no pertenecen a una variedad ética (o «moral») tiende a ser obviado en las discusiones filosóficas sobre la relación entre los (llamados) valores y los (llamados) hechos. Esto es especialmente cierto en el caso de los positivistas. Por lo general, Carnap no habla de «juicios de valor» sino sólo de enunciados de «ética regulativa» (o «ética normativa»). Reichenbach, cuando se ocupa del miembro «valor» de la dicotomía hecho/valor, escribe sobre «La naturaleza de la ética».²⁵ Y en el libro de Charles Stevenson titulado *Facts and Values* no hay una sola referencia a juicios de valor fuera de la ética. No es que estos autores quieran negar que los juicios, digamos, estéticos sean casos de juicios de valor; para la mayor parte de ellos se trata ante todo de rechazar la supuesta objetividad o racionalidad de la ética, y creen que al deshacerse de ella proporcionan una explicación que abarca asimismo todos los demás tipos de juicio de valor.²⁶

Si *desinflamos* la dicotomía hecho/valor, lo que obtenemos es esto: que hay que trazar una distinción (una distinción útil en algunos contextos) entre juicios éticos y otros tipos de juicios. Éste es indudablemente el caso, al igual que es indudablemente el caso

que hay que trazar una distinción (que también resulta útil en algunos contextos) entre juicios *químicos* y juicios que no pertenecen al campo de la química. *Pero no se sigue nada metafísico de la existencia de una distinción hecho/valor en este (modesto) sentido.*

EL LADO «FÁCTICO» DE LA DICOTOMÍA

Una manera de resumir la conclusión precedente podría ser ésta: la dicotomía hecho/valor es, en el fondo, no una *distinción* sino una *tesis*, a saber, la tesis de que la «ética» no trata de «cuestiones de hecho». En el caso de Hume, esta tesis no se entendía en el sentido de proscribir la posibilidad de que un filósofo escribiera un manual sobre moral, mientras que, con toda certeza, Carnap sí la entendía en ese sentido. (En el fragmento de *The Unity of Science* citado más arriba, a las expresiones éticas no se les concede más significado que a «una serie cualquiera de palabras compuesta arbitrariamente».) Hume era capaz de combinar su no cognitivismo en ética* con la fe en la existencia de una cosa tal como la *sabiduría* ética, porque compartía la tranquilizadora presunción dieciochesca de que toda persona inteligente y bien informada que dominase el arte de pensar acerca de las acciones y los problemas humanos de un modo imparcial experimentaría los «sentimientos» adecuados de aprobación y desaprobación en las mismas circunstancias, a menos que hubiese algún defecto en su constitución personal. Esto ha llevado a muchos comentaristas a interpretar a Hume como si sostuviera que «bueno» *significa* «tal que obtiene la aprobación de la mayoría de las personas imparciales y bien informadas»; pero se trata de una interpretación errónea. Hume pensaba que la mayoría de las personas imparciales y bien informadas *aprobarían* todo aquello que fuera bueno, pero *nunca* afirmó que éste fuera el contenido de la «idea» de lo bueno; de ser así no habría afirmado que no hay ningún «hecho» que sea el

* El no cognitivismo con respecto a la ética es la posición según la cual los juicios éticos, en la medida en que carecen de valor veritativo —no pueden ser verdaderos ni falsos—, no son cognoscitivos. (N. del t.)

hecho de que algo es una virtud, un vicio, etc., y lo afirmó claramente. Por ejemplo, Hume escribe con respecto al concepto de *crimen* en el sentido dieciochesco de «falta moral grave» (no en el sentido meramente jurídico en que se usa en la actualidad): «El crimen de ingratitud no es ningún *hecho* individual, sino que surge de un complejo de circunstancias que, al presentársele al espectador, provocan el *sentimiento* de censura según la estructura y constitución particulares de su mente» (cursivas en el original). Sin embargo, el interés de Hume por el carácter (no cognitivo) de los conceptos éticos formaba parte de un interés más amplio por *la ética en cuanto tal*.²⁷ Su análisis de la naturaleza de los juicios éticos era preliminar al tratamiento general de toda una rama autónoma de la filosofía —la moral— a cuya adecuada reconstrucción atribuía implicaciones sociales y políticas de envergadura. Este interés más general se ha desvanecido considerablemente cuando llegamos a alguien como C. L. Stevenson, y está intencionadamente ausente en Carnap y en muchos de sus seguidores.²⁸ El propósito de Carnap era *expulsar* la ética del dominio del conocimiento, no *reconstruirla*. Pero la confianza de los positivistas lógicos en que podrían expulsar la ética del dominio de lo racionalmente discutible derivaba en parte del modo en que, en sus manos, los dualismos analítico/sintético y hecho/valor se reforzaban mutuamente. Según los positivistas, para constituir conocimiento, las «proposiciones» éticas deberían ser o bien analíticas, cosa que manifiestamente no son, o bien «fácticas». Y el convencimiento de los positivistas de que no podían ser fácticas, al igual que el de Hume de que «el crimen de la ingratitud no es ningún hecho individual», derivaba del convencimiento de que sabían exactamente qué es un *hecho*. En los escritos de los positivistas, tanto en el caso del dualismo de enunciados analíticos y fácticos como en el del dualismo de juicios éticos y fácticos, es la concepción de lo «fáctico» la que hace todo el trabajo filosófico.

Pero la ciencia ha cambiado radicalmente desde los días de Hume, y los positivistas se vieron cada vez más forzados a abandonar su noción inicial de hecho, en cierto modo similar a la de Hume, con el fin de hacer justicia a la revolución científica de la primera mitad del siglo xx. Y, como demostraré, al revisar su no-

ción de hecho destruyeron el mismísimo fundamento sobre el cual habían erigido la dicotomía hecho/valor.

En tiempos de Hume, todavía era razonable mantener que no había predicados científicamente indispensables referidos a entidades no observables por los sentidos humanos.²⁹ Si bien los «átomos» figuraban en una parte importante de la *especulación* científica de la época (principalmente la británica), Locke sostenía que nunca podremos *saber* nada sobre ellos, y Berkeley y Hume estaban absolutamente determinados a descartar tales especulaciones por ininteligibles, del mismo modo que consideraban (filosóficamente) ininteligible hablar de puntos en geometría o de infinitesimales en cálculo.³⁰

En efecto, la noción humeana de «hecho» es simplemente la de algo de lo que puede haber una «impresión» sensorial. Cuando Hume se pregunta, por ejemplo, cuál es el componente fáctico en la noción de *causalidad* y qué es lo que añade al hecho mediante algún tipo de proyección, y decide que lo que la proyección añade es la idea de necesidad (en otras palabras, de *causación*), todo lo que tiene que hacer a continuación es preguntarse si hay tal cosa como una «impresión» de necesidad. (Resulta ciertamente interesante que tantos filósofos contemporáneos, que siguen pensando que Hume «mostró» que no hay nada que se pueda considerar un hecho ético, rechacen los argumentos idénticos propuestos por el mismo Hume en conexión con la *causalidad*...)

La situación era, sin embargo, muy distinta en la época en que se constituyó el Círculo de Viena. Se sabía que existían cosas tales como las bacterias, no «observables» en el sentido de los positivistas lógicos (pero sí con la ayuda de un microscopio), y, a pesar de que antes de los experimentos de Perrin de 1909 sobre el movimiento browniano algunos de los mejores físicos del mundo negaban la realidad de los «átomos», tras estos experimentos casi todos los físicos en activo (aunque no físicos-filósofos como Mach y Bridgman) estaban dispuestos a considerarlos cosas perfectamente reales. Es más, en esa época se estaba descubriendo con rapidez la estructura interna de los átomos —electrones, protones y neutrones, seguidos de positrones, mesones y una multitud de otras partículas, pasaron a formar una parte importante

de la ontología cotidiana de los físicos—. Los mismos positivistas lógicos quedaron profundamente impresionados por los éxitos de la teoría de la relatividad, que habla de un «espacio-tiempo curvo», y de la mecánica cuántica. La idea de que un «hecho» es sólo una «impresión» sensorial parecía difícilmente sostenible por más tiempo.

Pero los positivistas lógicos aún se opusieron a aceptarlo durante más de una década.³¹ La celebrada obra de Carnap *Der logische Aufbau der Welt* [La construcción lógica del mundo], publicada en 1928, sostenía que todos los enunciados fácticos son transformables en enunciados acerca de las experiencias sensoriales, propias del sujeto, o *Elementarerlebnisse*. Algunos miembros del Círculo de Viena insistían incluso en que un enunciado significativo ¡debía ser *verificable de manera concluyente* mediante confrontación con la experiencia directa!³² En el fondo, la concepción original de los positivistas lógicos consistía en que un «hecho» era algo que podía ser certificado por la mera observación o incluso por el mero informe de una experiencia sensorial. Si *ésta* es la noción de hecho, no es de extrañar que los juicios éticos no sean «fácticos»...

Carnap, sin embargo, se mostró contrario al requisito de verificabilidad *concluyente* y, en 1936, liberalizó ligeramente el requisito de que todos los predicados fácticos debían poder definirse mediante términos observacionales. Pero aún seguía siendo el caso que 1) una condición necesaria que un enunciado tenía que cumplir para valer como «cognitivamente significativo» era ser expresable en «el lenguaje de la ciencia» (con arreglo a la formalización de los positivistas lógicos), y 2) los predicados admitidos en la parte «fáctica» del lenguaje de la ciencia tenían que ser «términos observacionales» o reductibles (por medios bien especificados y delimitados) a términos observacionales.³³ (Otros predicados, matemáticos y lógicos, podían admitirse en la parte «analítica».) La descorazonadora consecuencia era que los enunciados sobre bacterias, electrones o el campo gravitacional tenían que ser «reducidos» a términos observacionales o bien calificados de «sinsentidos» (junto con «la metafísica» y «la ética normativa»). O bien nunca hablamos *realmente* de átomos (tal discurso

sería sólo una *façon de parler*, como pensaban tantos físicos antes del experimento de Perrin), o bien, si lo hacemos y dicho discurso es en efecto «cognitivamente significativo», entonces el «criterio de significatividad» de los positivistas lógicos debería someterse a una revisión radical. Hacia 1938, Carnap había llegado a la conclusión de que este último era el único curso de acción posible.

La revisión implicó abandonar por completo el requisito de que un predicado fáctico significativo tuviera que ser o bien un predicado observacional o bien «reductible» a predicados observacionales. En su *Fundamentos de lógica y matemáticas*³⁴ de 1938, Carnap concedía que términos problemáticos tales como «electrón» y «carga» no se introducen en física mediante definiciones (ni siquiera mediante «reducciones»), sino que son simplemente «considerados primitivos»³⁵ (algo en lo que el físico-filósofo británico Norman Campbell había insistido durante mucho tiempo).³⁶ En la medida en que el sistema en su conjunto nos permite predecir mejor nuestras experiencias con tales «términos abstractos» que sin ellos, esos términos tienen que ser aceptados como «empíricamente significativos». ¡Pero esto acabó planteando un montón de problemas!³⁷

Un problema obvio tenía que ver con la cuestión que nos ocupa en este momento: ¿qué es *exactamente* lo que los positivistas lógicos, los promotores más influyentes de la dicotomía hecho/valor, entienden por *hecho*? Desde el criterio revisado de significatividad cognitiva de los positivistas lógicos, lo que tiene «contenido fáctico» es el *sistema de enunciados científicos en su conjunto*. ¿Pero qué hay de los enunciados individuales?

En este punto, la concepción de Carnap seguía poderosamente influida por el empirismo clásico.³⁸ En sus escritos subsiguientes, Carnap continuará trazando una distinción tajante entre los «términos observacionales» (es decir, el vocabulario referido a «propiedades observables»), de los que ahora dirá que son «interpretados completamente»³⁹ (o sea, que su significado es independiente), y los «términos teóricos» tales como *bacteria*, *electrón* y *campo gravitacional*, de los que dirá que son «interpretados sólo parcialmente». En efecto, aunque tales términos se admiten en el

lenguaje científico, se consideran meros dispositivos para obtener las proposiciones que *realmente* enuncian los hechos empíricos, a saber; las proposiciones observacionales.

LA POBREZA DE LA CONCEPCIÓN DEL LENGUAJE DE LOS POSITIVISTAS LÓGICOS

Como hemos visto, Carnap se limitaba a tachar la ética normativa de «sinsentido», sin examinar detalladamente ni un solo concepto ético. Sin embargo, he oído defender que Carnap habría admitido de buena gana la existencia (e incluso la importancia) *en el lenguaje ordinario* de conceptos que se resisten a ser clasificados como «descriptivos o normativos» —como el concepto de crueldad, que discutiremos con detalle en el próximo capítulo—. ⁴⁰ La propuesta es que, «a lo sumo», él habría insistido en que, cuando *reconstruimos racionalmente* nuestro lenguaje, necesitamos trazar una distinción «clara y tajante» entre términos valorativos y términos descriptivos.

Bien, imaginemos que un historiador describe a cierto emperador romano como «cruel» y Carnap le pregunta: «¿Dice usted eso como juicio de valor o como descripción?». Supongamos que el historiador contesta: «Como descripción». ¿Qué diría entonces Carnap?

Está bastante claro lo que diría. Primero preguntaría: «Si cruel funciona como predicado descriptivo en su historia, ¿es un *término observacional* o un *término teórico*? (La dicotomía observacional/teórico fue también objeto de acerbados ataques a partir de 1960, y sin embargo era absolutamente esencial al último proyecto de Carnap de «reconstrucción racional» de los dominios del discurso significativo.)⁴¹

Carnap también exigía que la lista de «términos observacionales» contuviera sólo términos referidos a propiedades «cuyo procedimiento probatorio» fuera «extremadamente simple (como en los [...] ejemplos que se acaban de mencionar)». Los ejemplos acabados de mencionar (en el último escrito en que trata en profundidad el tema) eran *azul, caliente, grande, más caliente que y conti-*

*guo a.*⁴² Obviamente, la crueldad no es «una propiedad cuyo procedimiento probatorio» sea «extremadamente simple» («como en los [...] ejemplos que se acaban de mencionar»). (Tampoco es una «disposición observable» en el sentido técnico de Carnap.)⁴³ La única posibilidad que queda es que se trate de un «término teórico», de modo que Carnap preguntará al historiador: «Si *cruel* es un término teórico, ¿cuáles son exactamente los *postulados* a partir de los cuales se introduce?». Supongamos que el historiador replica que «cruel» no es el nombre de una hipotética propiedad física como *carga*, que postulamos para explicar científicamente y predecir ciertos fenómenos, sino más bien un término que figura en un cierto tipo de comprensión reflexiva de la justificación de una conducta, un modo de comprender cómo se siente y actúa el agente y cómo otros perciben esos sentimientos y acciones. Entonces Carnap replicará indudablemente: «Usted está hablando de algo que requiere el misterioso *Verstehen* de Weber o algún proceso similar, y eso es un mero sinsentido metafísico».

Carnap pretendía de ese modo que el lenguaje cognitivamente significativo se pareciera al lenguaje de la física. Aunque muy pocos filósofos suscribieran hoy criterios de inteligibilidad verificacionistas del tipo de los propuestos por Carnap, muchos filósofos analíticos angloamericanos continuaban pensando que el lenguaje significativo debe entenderse tomando como modelo el lenguaje de la *física*. (No todos, por supuesto; otros, como Donald Davidson y yo mismo, hemos argumentado que, por ejemplo, los predicados psicológicos comunes —incluso aquellos que, a diferencia de *cruel*, no designan vicios o virtudes— no pueden, por regla general, entenderse desde este modelo.)⁴⁴ Los filósofos que suscriben este modo de concebir nuestro lenguaje ya no son positivistas lógicos. Pero su concepción, por ejemplo, de los términos psicológicos del lenguaje ordinario (cuando no rechazan sin más la «psicología popular» como equivalente a la astrología o la alquimia)⁴⁵ es que las descripciones psicológicas *deben* referirse a *estados cerebrales*, ya sean estados neurológicos,⁴⁶ ya sean los llamados estados computacionales (o funcionales), que pueden ser descritos en términos de «software» del cerebro.⁴⁷ Carnap mismo pensaba que tales términos se refieren a estados neurológicos.⁴⁸

Frente a esto, sin embargo, la idea de que cuando describo a alguien como cruel, o irritado, o complacido, estoy adhiriéndome a una «teoría» según la cual hay un «estado cerebral», sea de carácter físico o computacional, tal que todas las personas crueles (o las irritadas, o las complacidas) están en ese estado cerebral, y nadie que no sea cruel (o esté irritado o complacido) está en ese estado cerebral no es un descubrimiento científico, es pura ciencia ficción.⁴⁹ Constreñir todos los términos descriptivos que empleamos en nuestro discurso cotidiano a uno u otro lado de la dicotomía «término observacional o término teórico» es constreñirlos a un lecho de Procrusto. La dicotomía hecho/valor de los positivistas lógicos se basaba en una imagen estrechamente científica de lo que puede considerarse un «hecho», al igual que el antecedente humeano de esta distinción se basaba en una estrecha psicología empirista de «ideas» e «impresiones». Darse cuenta de que gran parte de nuestro lenguaje descriptivo es un contraejemplo viviente de *ambas* imágenes del reino de los «hechos» (la empirista clásica y la positivista lógica) debería socavar la confianza de cualquiera que suponga que hay una noción de *hecho* que contrasta nítida y absolutamente con la noción de «valor» supuestamente invocada en el discurso acerca de la naturaleza de todo «juicio de valor».

El ejemplo del predicado «cruel» también sugiere que el problema no es sólo que la noción de «hecho» de los empiristas (y, posteriormente, la de los positivistas lógicos) era demasiado estrecha desde el principio. Un problema más profundo es que, desde Hume, los empiristas —y no sólo los empiristas, sino también muchos otros, dentro y fuera del campo de la filosofía— no han alcanzado a apreciar los modos en que la descripción fáctica y la evaluación pueden y deben estar *imbricadas*. Qué significa esto, y cuáles son las consecuencias de la imbricación entre hecho y valor, será el tema del siguiente capítulo.

CAPÍTULO 2

LA IMBRICACIÓN ENTRE HECHO Y VALOR

En el capítulo precedente he repasado la historia de la dicotomía hecho/valor de los empiristas, empezando por la que ha sido llamada «Ley de Hume»: «Ningún debe a partir de un es».¹

He empezado por describir en qué sentido la noción de «hecho» que subyace a la distinción de Hume entre «cuestiones de hecho» y «relaciones de ideas» (que luego se convertiría en la dicotomía analítico/sintético), al igual que al *dictum* humeano de que un «debe» nunca puede ser derivado de un «es» (que luego se convertiría en la dicotomía hecho/valor), es una noción estrecha según la cual un hecho es algo que corresponde a una impresión sensorial. A continuación he dirigido mi atención hacia los positivistas lógicos, cuyas concepciones influyeron enormemente en la conversión, primero del mundo de las ciencias sociales y, más tarde (quizás a través de la influencia de sociólogos y economistas), del mundo culto (e incluso no tan culto) en general, a la tesis de la validez e indispensabilidad de una separación tajante entre «hechos» y «valores», y he mostrado que sus primeras concepciones acerca de qué es un hecho eran, en el fondo, muy cercanas a las de Hume. También he destacado que, a pesar de que Hume mismo hizo importantes contribuciones al pensamiento ético, los positivistas lógicos no consideraban la ética como posible objeto de discusión racional. De hecho, *su* dicotomía hecho/valor no se basaba en absoluto en un examen profundo de la naturaleza de los valores o de la valoración; lo que ellos examinaron —y con un espíritu estrechamente empirista— fue la naturaleza de los «hechos».

A partir de 1939, sin embargo, los positivistas lógicos empezaron a liberalizar su famoso «criterio de significatividad cogniti-

va», afirmando que el lenguaje cognitivamente significativo puede contener no sólo términos observacionales sino también los llamados «términos teóricos», términos referidos a inobservables e introducidos por sistemas de postulados, los postulados de las diversas teorías científicas.² El criterio liberalizado de significatividad cognitiva resultante quedaba resumido así: «En la medida en que el sistema en su conjunto nos permite predecir mejor nuestras experiencias con tales predicados [teóricos] que sin ellos, esos predicados tienen que aceptarse como “empíricamente significativos”». Pero *predicar* algo significa (para los positivistas lógicos) *deducir enunciados observacionales a partir de una teoría*. Y para deducir algo a partir de un conjunto de postulados empíricos se necesitan no sólo estos postulados, sino también los axiomas de las matemáticas y la lógica. Según los positivistas lógicos, estos axiomas —y muchas de sus consecuencias, al igual que nuestras viejas amigas, las verdades verbales tales como «Todos los solteros son no casados»— no enuncian «hecho» alguno. Son *analíticos* y, por tanto, «vácíos de contenido fáctico». En resumen, «pertenecer al lenguaje de la ciencia» es (desde el punto de vista de los positivistas lógicos) un criterio de significatividad *científica*, pero no todo lo *científicamente* significativo es un enunciado de *hecho*; entre los enunciados científicamente significativos hay, según los positivistas lógicos, enunciados *analíticos* además de *sintéticos* (es decir, fácticos). Así, la búsqueda de una demarcación satisfactoria de lo «fáctico» se convirtió en la búsqueda de un modo satisfactorio de trazar «la distinción analítico/sintético».

En 1950, sin embargo, Quine derribó la noción (metafísicamente exagerada) de lo «analítico», para satisfacción de la mayoría de los filósofos.³ Quine no sugirió, sin embargo, que todo enunciado del lenguaje de la ciencia deba ser considerado un enunciado de «hecho» (esto es, «sintético»); más bien observó que la idea entera de clasificar todo enunciado, incluidos los de las matemáticas puras, o bien como «fácticos» o bien como «convencionales» (lo que para los positivistas lógicos equivalía a «analíticos») era un embrollo insoluble.⁴ Pero si la idea de que hay una noción *clara* de lo que es un hecho se derrumba junto con la irremediadamente restrictiva imagen empirista que le dio lugar, ¿qué ocurre con la

dicotomía hecho/valor? Como ha escrito el filósofo economista Vivian Walsh, «tomando prestada y adaptando la elocuente imagen de Quine, si una teoría puede ser negra por el hecho y blanca por la convención, bien podría ser (en lo que alcanzan a decir los empiristas lógicos) roja por los valores. Dado que para ellos la confirmación o la falsación tienen que ser propiedades de una teoría *en su totalidad*, no tienen manera de desenredar toda la madeja».⁵

Así señala Walsh (y antes de él, Morton White, amigo de Quine)⁶ que, tras abandonar Carnap (entre 1936 y 1939) la caracterización de las proposiciones «fácticas» como susceptibles de ser confrontadas una a una con la experiencia sensorial (que era justamente, como hemos visto, la caracterización que hacía el empirismo tradicional) y tras la crítica de Quine a la concepción positivista lógica de un lenguaje de la ciencia claramente dividido en una parte «fáctica» y otra «analítica», *el argumento en pro de la dicotomía clásica hecho/valor se ventía abajo*. Así, «por lo que alcanza el empirismo lógico», la ciencia podría presuponer valores además de experiencias y convenciones. De hecho, si dejamos de pensar en «valor» como sinónimo de «ética», resulta bastante evidente que la ciencia *sí* presupone valores: presupone valores *epistémicos*.

LOS VALORES EPISTÉMICOS TAMBIÉN SON VALORES

Los pragmatistas clásicos, Peirce, James, Dewey y Mead, sostenían todos por igual que el valor y la normatividad permean *la totalidad* de la experiencia. Lo que este punto de vista implicaba para la filosofía de la ciencia es que los juicios normativos son esenciales a la práctica científica misma. Pero aquellos filósofos pragmatistas no se referían sólo al género de juicios normativos que llamamos «morales» o «éticos»: los juicios sobre «coherencia», «plausibilidad», «razonabilidad», «simplicidad» y lo que, en la célebre expresión de Dirac, es la belleza de una hipótesis, son todos ellos juicios normativos en el sentido de Charles Peirce, juicios sobre «lo que debe ser» en el caso del razonamiento.⁷

Carnap trataba de evitar el tener que admitir esto mediante el procedimiento de reducir la selección de hipótesis a un *algoritmo*

(un proyecto al que dedicó gran parte de sus energías a partir de principios de la década de 1950, pero sin éxito). En el capítulo 7 examinaré con detalle este y otros intentos frustrados, por parte de diversos positivistas lógicos (y también de Karl Popper), de evitar reconocer que *la selección de teorías siempre presupone valores*, y veremos que fracasaron todos y cada uno de ellos. Pero del mismo modo que estos filósofos empiristas estaban determinados a mantener los ojos cerrados ante el hecho de que la ciencia física presupone juicios sobre coherencia, simplicidad (que no es un único «parámetro», sino que engloba distintos valores), belleza, naturalidad y demás, muchos autores contemporáneos que se refieren a los valores como puramente «subjetivos», y a la ciencia como puramente «objetiva», siguen con los ojos cerrados ante el mismo hecho. Y, sin embargo, la *coherencia*, la *simplicidad* y similares son *valores*.

LA DIFERENCIA ENTRE VALORES EPISTÉMICOS Y VALORES ÉTICOS (Y POR QUÉ SU SIGNIFICACIÓN NO DEBE SER MAL INTERPRETADA)

Resulta obvio que afirmar, como acabo de hacer, que los valores epistémicos son también valores no equivale a negar que haya *diferencias* entre los valores epistémicos y los éticos. De hecho, hay diferencias incluso entre los diversos valores éticos mismos; en el Talmud, por ejemplo, la diferencia entre la *din* (justicia) y la *hesed* (compasión) divinas es descrita a veces como un conflicto en el interior del mismo ser de Dios. Esta imagen refleja un hecho real: la compasión y la justicia son preocupaciones muy distintas, aunque ambas sean esenciales a la vida ética. La preocupación que está —como es obvio— conectada con los valores que nos guían al escoger entre diferentes hipótesis (coherencia, simplicidad, preservación de las doctrinas anteriores, etc.) es la preocupación por «la descripción correcta del mundo», que para muchos ha resultado ser lo mismo que «la objetividad». Si esto fuese cierto, no sólo entrañaría que los valores éticos y los epistémicos están conectados con preocupaciones *distintas*, sino también que los valores éticos no están conectados en absoluto con la objetividad. Pero esto es un error.

Para percibir la naturaleza del error es necesario, en primer lugar, clarificar qué significa y qué no significa decir que los valores epistémicos nos guían en la búsqueda de la «correcta descripción del mundo». Como señaló Roderick Firth hace veinte años, no es que tengamos modo alguno de saber que hemos alcanzado la verdad *aparte de* nuestros valores epistémicos y que podamos, por así decir, hacer una prueba para ver con qué frecuencia, cuando elegimos la teoría más coherente, más simple, etc., resulta ser verdadera *sin presuponer estos mismos estándares de creencia empírica justificada*.⁸ La afirmación de que, globalmente, nos acercamos a la verdad sobre el mundo escogiendo teorías que se caracterizan por su simplicidad, coherencia, éxito predictivo en el pasado, etc., e incluso la afirmación de que así hemos hecho predicciones más exitosas que las que hubiésemos conseguido fiándonos de Jerry Falwell,* los imanes, los rabinos ultraortodoxos o, simplemente, de la autoridad de la tradición o de algún partido marxista-leninista, es ella misma una hipótesis empírica compleja que escogemos (o que escogen aquellos de nosotros que lo hacen) porque nos hemos guiado por los mismos valores en cuestión en nuestras reflexiones acerca de datos y testimonios de investigaciones del pasado: no, por supuesto, de todas las historias y mitos sobre el pasado que hay por el mundo, sino de los datos y testimonios recogidos en los que tenemos buenos motivos para confiar *según estos mismos criterios de «recta razón»*.

Decir esto no implica ninguna forma de escepticismo acerca de la superioridad de estos criterios sobre los proporcionados por (lo que Peirce llamaba) el «método de la autoridad» y el «método de lo que resulta agradable a la razón». Aunque pueda ser una justi-

* Jerry Falwell es un telepredicador norteamericano, muy influyente en círculos ultraconservadores y conocido entre el gran público por sus diatribas mediáticas contra feministas, abortistas, homosexuales, musulmanes, judíos, partidarios de las libertades civiles y un largo etcétera. Promueve la imposición de la religión, tal como él la entiende (una interpretación «literalista» de la Biblia), en todos los ámbitos de la vida pública (tribunales, escuelas, parlamento), y sostiene que Dios permitió la expansión del sida y los ataques terroristas del 11 de septiembre del 2001 como castigo a la sociedad norteamericana por la relajación de sus costumbres (es decir, por tolerar en su seno la igualdad de derechos, el feminismo, la homosexualidad, el pluralismo religioso y demás). (N. del t.)

ficación circular, aún es lo bastante justificativa para la mayoría de nosotros. Pero equivale a decir que, si estos valores epistémicos nos capacitan para describir correctamente el mundo (o *más* correctamente de lo que cualquier conjunto alternativo de valores epistémicos nos permitiría hacer), eso es algo que vemos *a través del cristal de esos mismos valores*. No significa que esos valores admitan una justificación «externa».

Pero ¿qué ocurre con la idea de que la descripción correcta del mundo es la misma cosa que «la objetividad»? Esta idea descansa, de un modo muy claro, en la presuposición de que «objetividad» significa *correspondencia con los objetos* (una idea que se corresponde con la etimología de la palabra, por supuesto). Pero no son sólo las verdades normativas tales como «El asesinato está mal» las que sirven de contraejemplos de esta idea: como argumento en otro lugar, *la verdad matemática y la verdad lógica* son igualmente ejemplos de «objetividad sin objetos».⁹ En efecto, muchos filósofos aseveran que para explicar la verdad matemática tenemos que postular objetos peculiares (las llamadas «entidades abstractas»); pero esto no es de ninguna ayuda, como podemos ver si nos preguntamos: «¿Funcionarían las matemáticas un ápice peor de lo que funcionan si esos extraños objetos *dejaran* de existir?». Aquellos que postulan «entidades abstractas» para dar cuenta del éxito de las matemáticas no afirman que nosotros (o cualquier otra cosa del mundo empírico) *interactuemos* con las entidades abstractas. Pero si una entidad no interactúa en absoluto con nosotros ni con el mundo empírico, ¿no se sigue entonces que *todo sería igual si no existiera*? En el caso de la verdad lógica, las explicaciones ontológicas también tropiezan con dificultades bien conocidas, relacionadas con la noción lógica central de «validez».¹⁰

Lo que estoy diciendo es que ya es hora de que dejemos de equiparar *objetividad* con *descripción*. Hay muchos tipos de enunciados —enunciados genuinos, que admiten términos como «correcto», «erróneo», «verdadero», «falso», «justificado» e «injustificado»— que no son descripciones pero están bajo control racional, regidos por estándares apropiados a sus funciones y contextos particulares. La de permitirnos describir el mundo es una función extre-

madamente importante del lenguaje; no es la única función, ni la única a la que le son aplicables preguntas como: «Este modo de realizar esta función ¿es razonable o no lo es? ¿Es racional o irracional? ¿Está justificado o no?».

CONCEPTOS ÉTICOS «DENSOS»

La imbricación de hechos y valores no se limita, por un lado, a los tipos de hechos que los positivistas lógicos reconocen como tales y, por otro, a los valores epistémicos. Pues lo cierto es que, si bien los positivistas lógicos pensaban que «el lenguaje de la ciencia» —como ellos lo llamaban— constituía *la totalidad* del lenguaje «cognitivamente significativo», su concepción era, como he argumentado en el capítulo anterior, profundamente errónea. De hecho, tal concepción incluso se autorrefuta, puesto que sus términos filosóficos clave, «cognitivamente significativo» y «insentido», no son ni términos observacionales ni «términos teóricos» de una teoría física, ni términos lógicos/matemáticos, y éstos eran los únicos tipos de términos que podía admitir su «lenguaje de la ciencia». ¹¹ Si observamos el vocabulario de nuestro lenguaje en su *totalidad*, y no la parte diminuta que los positivistas lógicos consideraban suficiente para la descripción de los «hechos», nos encontraremos con una imbricación mucho más profunda de hechos y valores (incluidos valores éticos, estéticos y de todos los demás tipos), incluso en el nivel de los predicados individuales.

El tipo de imbricación que tengo en mente resulta obvio cuando analizamos palabras como «cruel». Es evidente —por lo menos para la mayoría de la gente, aunque algunos famosos defensores de la dicotomía hecho/valor lo nieguen— que la palabra «cruel» tiene usos normativos, y, más aún, éticos. Si alguien me pregunta qué clase de persona es el maestro de mi hijo y yo respondo: «Es muy cruel», lo estoy criticando como maestro y como hombre. No tengo necesidad alguna de añadir: «No es un buen maestro» o «No es un buen hombre». También podría, por supuesto, decir: «Cuando no se comporta cruelmente, es muy buen maestro», pero no puedo decir simplemente: «Es una persona muy cruel y muy

buen maestro», sin distinguir los aspectos u ocasiones en que es una persona muy cruel y los aspectos u ocasiones en que es muy buen maestro. De modo similar, no puedo decir sin más: «Es una persona muy cruel y un buen hombre» y esperar ser comprendido. Y, sin embargo, «cruel» puede usarse también de manera puramente descriptiva, como cuando un historiador escribe que cierto monarca era excepcionalmente cruel, o que las crueldades del régimen provocaron muchas rebeliones. «Cruel» simplemente ignora la presunta dicotomía hecho/valor y se permite el lujo de ser empleado unas veces para propósitos normativos y otras como término descriptivo (de hecho, lo mismo ocurre con el término «crimen»). En la literatura filosófica, tales conceptos son llamados a menudo «conceptos éticos densos».

Que los conceptos éticos densos son contraejemplos de la idea de que existe una *dicotomía* absoluta hecho/valor es algo que se ha señalado hace mucho tiempo, y los defensores de la dicotomía han ofrecido tres respuestas principales (la discusión resultante ha sido, a mi entender, de lo mejor del debate ético/metaético del pasado siglo, con destacados libros y artículos de Philippa Foot, Iris Murdoch, John McDowell y David Wiggins en los que se critica la dicotomía, y réplicas de R. M. Hare y John Mackie, entre otros). ¹²

Una respuesta es la incluida en la pregunta retórica de Hume «¿Dónde está la cuestión de hecho que aquí llamamos *crimen*?» —por *crimen* Hume entendía «gravemente erróneo»— y en su negación de que pueda señalarse tal «cuestión de hecho». Aceptar su respuesta sería desterrar todos los conceptos éticos densos al mismo limbo de los «emotivos» o los «no cognitivos», donde Hume y sus seguidores desterraron los términos éticos «finos» (o «más finos»): «bueno», «debe», «correcto» y sus opuestos «malo», «no debe», «erróneo», al igual que «virtud», «vicio», «deber», «obligación», etc.). Pero las palabras de este tipo son tan numerosas que ha habido una obvia resistencia a seguir a Hume, incluso entre los no cognitivistas (y sus parientes cercanos, los llamados «teóricos del error»). ¹³ Ni siquiera Hume estaría dispuesto a clasificar, por ejemplo, «generoso», «elegante», «hábil», «fuerte», «torpe», «débil» o «vulgar» como conceptos a los que no corresponde «hecho» alguno. ¹⁴

Las respuestas más usuales de los no cognitivistas contemporáneos son más o menos las dos siguientes:

1. Simplemente insistir en que los conceptos éticos densos son meros conceptos fácticos y en absoluto conceptos éticos o normativos. Ésta es la respuesta de R. M. Hare (en el caso de «grosero») y de John Mackie (en el caso de «cruel»).
2. Afirmar que los conceptos éticos densos son «analizables» en un componente puramente descriptivo y un componente «de actitud». El componente descriptivo enunciaría entonces la cuestión de hecho a la que corresponde el predicado, y el componente de actitud expresaría una «actitud» (una emoción o volición), exactamente la misma función que tienen «bueno», «debe» y similares según los análisis no cognitivistas.

El argumento en que Hare basa su afirmación de que «grosero» no es en absoluto un término normativo es el siguiente. Empieza citando un ejemplo de Lawrence Kohlberg en el que un chico escupe a la cara de otro mientras ambos están sentados en clase.¹⁵ La víctima del salivazo «golpeó disimuladamente al otro chico sin dejar su asiento». Cuando el maestro se apercibió de ello, el chico le dijo: «Maestro, le he pegado porque me ha escupido en la cara». El maestro le contestó: «Lo que has hecho no ha sido de buena educación, ha sido grosero». Cuando los chicos vuelven a sus tareas, el autor del golpe le dice a su oponente con una mueca: «De acuerdo, ha sido grosero».

El comentario de Hare es el siguiente: «Espero que este caso convencerá a la señora Foot de que es posible aceptar que un acto satisface las condiciones descriptivas para ser llamado «grosero» sin comprometerse a evaluarlo negativamente, pese a que «grosero» es normalmente un adjetivo de evaluación negativa».

La posición que defiende Hare es que un «adjetivo de evaluación» auténtico, o sea, un adjetivo cuyo contenido semántico es que algo posee un valor positivo (o negativo) intrínseco, es tal que cualquiera que use dicho adjetivo sin hipocresía ni insinceridad debe estar *motivado* para aprobar (o desaprobar) ese algo.¹⁶ Pero, como ha señalado Elizabeth Anderson,

El requisito motivacional de Hare no es razonable. Para que algo cuente como auténtico juicio de valor o razón para valorar, debe ser asumible reflexivamente. Pero los estados motivacionales reales no siempre son asumibles de modo reflexivo. Una de las funciones de los juicios de valor es hacernos notar cuándo nuestros estados motivacionales son deficientes porque no consiguen encajar con lo que juzgamos bueno. El aburrimiento, la debilidad, la apatía, el desprecio por uno mismo, la desesperación y otros estados motivacionales pueden hacer que alguien no alcance a desear lo que juzga bueno o desee lo que juzga malo. Esto impide la identificación, en la que insiste Hare, de juicios de valor con expresiones de deseos y preferencias reales.¹⁷

Además, Hare no tiene en cuenta la posibilidad de que alguien diga que algo tiene valor (positivo o negativo) pero que dicho valor queda *superado* por otra cosa. Así, el muchacho del ejemplo podría, si de mayor se hiciese filósofo moral, defender lo que dijo con estas palabras: «Por supuesto, no estaba negando que la grosería sea en general incorrecta. Lo que quería decir era que a veces es *correcto* ser grosero porque la persona con la que se es grosero ha hecho algo para merecerlo». Es justamente porque «grosero» tiene fuerza valorativa por lo que la observación de que a veces es correcto ser grosero es apropiada, mientras que la observación «A veces es correcto ir a un restaurante» no lo es.

Al tratar de la palabra «cruel», sin embargo, Hare parece favorecer un análisis de «doble componente». De hecho, reconoce que esta noción ha sido considerada un caso de lo que aquí llamo «imbricación», pero su descripción de lo que piensan los partidarios de la imbricación resulta distorsionada por una curiosa proyección de las propias concepciones de Hare en las de sus oponentes. Hare escribe: «Se está sugiriendo que este tipo de acción es de algún modo *inherentemente* motivacional: si no nos motivara de este modo o no afectara nuestros sentimientos de alguna otra forma, no sería *este* tipo de acción (no sería, por ejemplo, cruel). De modo que hay propiedades que son en sí mismas malas y términos morales que son inseparablemente descriptivos y prescriptivos».¹⁸

Como acabo de señalar, sin embargo, los partidarios de la imbricación no sostienen que las palabras valorativas, sean densas o finas, satisfagan el requisito motivacional de Hare (básicamente, que tales palabras se comporten como los emotivistas afirman).¹⁹ Lo que sostienen es que, si no compartiésemos de ningún modo el punto de vista ético pertinente, nunca podríamos adquirir un concepto ético denso, y que el uso preciso de estos conceptos requiere la capacidad prolongada de identificarnos (por lo menos en la imaginación) con este punto de vista. Esto no equivale a negar la posibilidad de que alguien sepa que algo es cruel y no esté motivado para abstenerse de hacerlo; de hecho, alguien puede saber que algo *está mal* y no estar motivado para abstenerse de hacerlo. Tras la observación citada más arriba, sin embargo, Hare argumenta que «el hecho de que *si* usamos esa palabra estamos casi [sic] comprometidos con la valoración, no entraña que tengamos que usarla en absoluto para hacer una descripción completa de la acción. Podríamos decir: “Se le hizo sufrir hondamente”, pero añadir: “En todo caso, no hubo nada malo en ello...”». Aquí Hare parece sugerir que el componente descriptivo de «cruel» es «hacer sufrir hondamente» y la «casi» implicación valorativa es: «acción que está mal».

Sea o no la pretensión de Hare aplicar este enfoque de «dos componentes», la idea de tal descomposición en su conjunto ha sido criticada, creo que con acierto, por mí mismo,²⁰ por John McDowell²¹ y antes ya por Iris Murdoch.²² El intento de los no-cognitivistas de dividir los conceptos éticos densos en un «componente descriptivo del significado» y un «componente prescriptivo del significado» se fundamenta en la imposibilidad de decir cuál es el «significado descriptivo» de, digamos, «cruel» sin usar la palabra «cruel» o un sinónimo. Por ejemplo, con toda seguridad no es el caso que la extensión de «cruel» (dejando la valoración aparte, por así decirlo) sea simplemente «causar hondo sufrimiento» *ni tampoco*, como Hare mismo debería haber notado, está libre de fuerza valorativa «causa hondo sufrimiento». «Sufrimiento» no sólo significa «dolor», ni «hondo» significa solamente «muchísimo». Antes de la introducción de la anestesia, a finales del siglo XIX, cualquier operación causaba un gran dolor, pero normalmente los

cirujanos no estaban siendo *cruels*. Y conductas que no causan en absoluto dolor perceptible pueden ser extremadamente crueles. Imagínese que alguien corrompe a una persona joven con el deliberado propósito de evitar que desarrolle un gran talento en algo. Aun cuando la víctima nunca sienta un dolor manifiesto, esto puede ser extremadamente cruel. Como señala McDowell,²³

[...] Parece razonable ser escéptico acerca de si la maniobra de separación aquí concebida [el análisis en un componente descriptivo y uno prescriptivo] puede realizarse siempre; concretamente, acerca de si siempre podemos aislar, respecto de cualquier concepto de valor, un rasgo auténtico del mundo —aplicando el estándar apropiado de autenticidad [o sea, el no cognitivista]—: es decir, un rasgo que siempre está ahí de todos modos, con independencia de que la experiencia valorativa de cualquiera sea como es: que sea aquello a lo que los usuarios competentes del concepto debe suponerse que responden cuando lo usan: aquello que queda en el mundo cuando se elimina el reflejo de la actitud apropiada.

Como he señalado, Mackie también analiza la palabra «cruel». Mackie argumenta que la idea sin más de propiedades valorativas tiene que ser incorrecta, a causa de la «extrañeza» que exhibirían tales propiedades,²⁴ y añade:

Otra manera de mostrar esta extrañeza es preguntar, acerca de cualquier cosa a la que se le suponga cierta cualidad moral objetiva, cómo está conectada con sus aspectos naturales. ¿Cuál es la conexión entre el *hecho natural* de que una acción sea un caso de crueldad deliberada —digamos, causar dolor sólo por diversión— y el hecho moral de que es incorrecta? [...] Ni siquiera es suficiente postular una facultad que «ve» la incorrección: hay que postular algo que pueda ver de inmediato *los aspectos naturales que constituyen la crueldad*, así como la incorrección y la *misteriosa relación de consecuencia entre ambas*.²⁵ [La cursiva es mía.]

Hare percibió que los conceptos éticos densos plantean un problema e intentó enfrentarse a él; Mackie sencillamente no veía ahí ningún problema. Para Mackie, «cruel» (y probablemente también

«crimen», el ejemplo de Hume) son sólo palabras para describir «hechos naturales». Pero ¿qué clase de «hechos naturales»?

Lo característico de descripciones «negativas» como «cruel», y también de descripciones «positivas» como «valiente», «moderado» y «justo» (nótese que éstos son los términos que Sócrates forzaba a sus interlocutores a discutir una y otra vez) es que para usarlas con algo de discernimiento hay que ser capaces de identificarlas, por medio de la imaginación, con un *punto de vista valorativo*. Ésta es la razón de que alguien que pensara que «valiente» significa sólo «que no tiene miedo a arriesgar la vida y la integridad física» fuese incapaz de entender la distinción socrática fundamental entre la mera *imprudencia* o *temeridad* y la auténtica *valentía*. Es también la razón de que (tal como subraya Iris Murdoch en un libro maravilloso, *La soberanía del bien*) siempre sea posible *mejorar la propia comprensión* de conceptos como «impertinencia» o «crueldad». Pero esta dependencia respecto de la evaluación, incluso, de los usos «descriptivos» de «cruel» es lo que Mackie *negaba* cuando se refería al hecho de que alguien sea cruel como nada más que un (metafísicamente no problemático) «hecho natural».

Como he explicado en el capítulo precedente, para los empiristas un «hecho» era, en el fondo, simplemente algo de lo que podíamos tener una «impresión sensorial» (o, en la versión idealista subjetiva defendida por Berkeley y con la que Hume coqueteó, un mero complejo de cualidades sensoriales). Este crudo criterio empirista fue reemplazado en el siglo xx por las diversas versiones de la teoría verificacionista del significado desarrollada por los positivistas lógicos. Pero el desplome de los diversos fundamentos en que se sustentaban las primeras defensas de la dicotomía hecho/valor, incluida la teoría verificacionista del significado, no ha llevado a descartar la dicotomía, ni siquiera entre los filósofos profesionales. A lo que este desplome ha conducido es a un cambio en la naturaleza de los *argumentos* ofrecidos a favor de la dicotomía. Hoy se la defiende cada vez más desde fundamentos metafísicos. Al mismo tiempo, incluso los defensores de la dicotomía admiten que los viejos argumentos en su favor eran malos argumentos.²⁶

El fundamento metafísico más común es simplemente el *fisicalismo*. Las versiones más elaboradas —por ejemplo, la de Bernard

Williams— no afirman que *en la práctica* podamos funcionar con un vocabulario consistente en los tipos de términos que figuran en nuestra ciencia más fundamental (que, según los defensores de estas versiones, es la física).²⁷ No obstante, según Williams, el mundo tal y como es en sí mismo, independientemente de todo observador, puede describirse usando tan sólo esos términos científicos. Un hecho, en el sentido «absoluto» de Williams, es algo que puede ser descrito en el vocabulario hacia el que la ciencia está destinada a «converger» en el límite de su indefinidamente continuada investigación. Y nosotros sabemos cómo será este vocabulario: el de la *física* (pero una mejorada y perfeccionada), una física que describa el mundo en términos de *cualidades primarias únicamente*. Escribe Williams: «El mundo en sí mismo sólo tiene *cualidades primarias*».²⁸ Y añade:

La concepción que he esbozado, vagamente peirceana, postula a lo sumo un límite ideal de certeza como el *fin* de la investigación científica, aquella «fijación de la creencia» a la que tal investigación tiende. De ningún modo postula la certeza como el punto del que tal investigación se propone partir, ni como el punto al cual debemos suponer que ya ha llegado, ni nos es necesario creer que nuestras actuales concepciones físicas son adecuadas o inamovibles. Suponer, por otro lado, que no tenemos ni idea de la apariencia que tendría una física adecuada debilitaría irremediabilmente estas nociones —incluso la noción de una concepción absoluta, por así decirlo, empalidecería demasiado si aceptáramos eso.²⁹

¡Nótese cómo «concepción absoluta del mundo» y «física adecuada» se identifican en este pasaje! Sin embargo, lo que se sigue del planteamiento metafísico de Williams no es en absoluto una dicotomía *hecho/valor*, sino una dicotomía entre lo que es «absolutamente» el caso, verdadero con independencia de la perspectiva de cualquier observador, y lo que es verdadero sólo relativamente a una u otra «perspectiva». Por ejemplo, Williams no niega que las oraciones éticas puedan ser verdaderas o falsas; lo que niega es que puedan ser verdaderas o falsas *con independencia de toda perspectiva*. Así, la posición que defiende Williams ha sido recalificada:

en lugar de «no cognitivismo», se la llama «relativismo». El eslogan es que las oraciones éticas pueden ser verdaderas, pero no «absolutamente» verdaderas, sino sólo en relación con «un mundo social u otro». ³⁰ Según Williams, «Pedro es cruel» puede ser verdadero en el mismo sentido en que lo es «La hierba es verde», aunque siga siendo una expresión ética. La cuestión es que, para Williams, los *enunciados fácticos* de un lenguaje natural, como «La hierba es verde», no se tratan como poseedores del más elevado género de verdad. Si digo que la hierba es verde, por ejemplo, estoy ciertamente diciendo la verdad, pero no lo que Williams llama la verdad *absoluta*. No estoy describiendo el mundo tal como es «de todas maneras», con independencia de todas y cada una de las «perspectivas». El concepto «verde», y posiblemente también el concepto «hierba», no son conceptos que la «concepción absoluta del mundo» usaría para describir las propiedades de las cosas al margen de toda «perspectiva local». ³¹

Tal como lo resume Vivian Walsh (refiriéndose tanto a las concepciones de Williams como a mis críticas publicadas sobre tales concepciones): ³²

Así, según los nuevos dicotomistas, tenemos que esperar a que la ciencia acabada nos diga (presumiblemente en el lenguaje artificial por ella sancionado) qué cosas son absolutamente verdaderas. Putnam no tiene pelos en la lengua: «Esta dicotomía entre lo que es el mundo independientemente de cualquier perspectiva local y lo que nosotros proyectamos en él me parece totalmente indefendible». ³³ [...]

Es poco probable que el economista pretendidamente «positivo» [y también el jurista pretendidamente «positivo», añadiría yo. HP] esté satisfecho con esta dicotomía que se basa, no sólo en un argumento metafísico, sino en un argumento metafísico demostrablemente malo. Pero hay una objeción más prosaica que puede resultar aún más convincente. Los economistas [y también los juristas, añade yo. HP] no pueden permitirse ignorar el fracaso de una campaña publicitaria que intenta vender un tono de verde que los consumidores rechazan, o los devastadores efectos sobre los pastos de una sequía sin precedentes. Las cosas que los consumidores [y los clientes] quieren o compran, o que se producen para ellos, se

eligen o rechazan en función de características que, como se puede fácilmente argumentar, no aparecerían en «la ciencia acabada», si alguna vez llegamos a tenerla. Son cosas cuyo devenir, al igual que el de la gente que hace afirmaciones morales, tiene lugar en el lado «erróneo» de la dicotomía entre «ciencia acabada» y *cualquier otra cosa dicha alguna vez por alguien*.

Mackie, quien como Williams simpatizaba con una explicación fisicalista de los hechos, intentó aprovechar una propiedad que según él poseen los juicios éticos: la de que no podemos hacer un juicio ético, y pretender que *sea* un juicio ético sincero, sin expresar con él un deseo o preferencia *reales*. En tanto que las descripciones de hecho no pueden, según Mackie, ser expresiones de deseos y preferencias reales, se sigue que los juicios éticos no son descripciones de hecho, que es lo que se quería demostrar.

Pero el origen de esta supuesta propiedad de los juicios éticos es claro: viene del antiguo *emotivismo* de los positivistas lógicos. Para los positivistas lógicos y sus seguidores emotivistas, la «función» de los juicios éticos es precisamente la de expresar deseos y preferencias reales. Sin embargo, como señala Elizabeth Anderson en el pasaje que he citado antes (y como se sabe desde Aristóteles y sus escritos sobre la *akrasia* o debilidad de la voluntad), hay muchas razones por las que yo puedo creer sinceramente que algo es bueno y *no* estar motivado para desearlo o escogerlo.

Sin embargo, Mackie no concluyó, como los emotivistas, que los juicios éticos *son*, semánticamente hablando, expresiones de deseo y preferencia. Adoptó, en cambio, su famosa «teoría del error», según la cual «bueno» *significa* una propiedad tal que el conocimiento de que algo la tiene motiva *necesariamente* a la persona en posesión de este conocimiento a desear o preferir ese algo. En tanto que, según Mackie, no puede haber una propiedad semejante, cada vez que decimos que algo es «bueno» estamos cometiendo un *error* (de hecho, un error metafísico: atribuir a algo una *propiedad metafísicamente absurda*). ³⁴ La razón por la que, no obstante, atribuyo a Mackie una influencia emotivista es que su argumento en favor de la absurdidad metafísica de la bondad descansa en su *descripción* de cómo se usa la palabra «bueno», y *esta*

descripción (como la de Hare) estaba fuertemente influida por el emotivismo.

Sin embargo, pocos filósofos contemporáneos han aceptado la «teoría del error» de Mackie (si es que alguno lo ha hecho). Las posiciones que aún defienden los partidarios de una dicotomía hecho/valor son variantes de no cognitivismo y relativismo. Pero el no cognitivismo se desmorona, como hemos visto, en cuanto nos apercebimos de lo que he llamado *la imbricación entre hecho y valor*, mientras que el relativismo derivado del cientificismo contemporáneo amenaza con meter muchas más cosas, además de los juicios éticos, en el saco de las verdades válidas sólo desde una u otra «perspectiva local».

¿POR QUÉ ES TAN TENTADORA LA DICOTOMÍA HECHO/VALOR?

Hay varias razones por las que nos sentimos tentados a trazar una línea de separación entre «hechos» y «valores», y a trazarla de tal modo que los «valores» queden completamente fuera del reino de la argumentación racional. En primer lugar, es mucho más fácil decir «esto es un juicio de valor», en el sentido de que «no es más que una cuestión de preferencia subjetiva», que hacer lo que intentaba enseñarnos Sócrates: indagar quiénes somos y cuáles son nuestras convicciones más profundas, y someter estas convicciones a la exigente prueba de un examen reflexivo. Como argumentó Michele Moody-Adams en un importante libro sobre relativismo cultural, descartar la idea misma de una controversia ética «irresoluble racionalmente» no implica adherirse al proyecto de resolver de hecho todos nuestros desacuerdos éticos, sino a la idea de que siempre existe la posibilidad de debatir y examinar más a fondo cualquier tema objeto de disputa, incluido el autoexamen socrático que acabo de mencionar.³⁵ Lo peor de la dicotomía hecho/valor es que en la práctica funciona como freno de la discusión, y no sólo de la discusión, sino del pensamiento. Pero hay razones menos criticables para sentirse atraído por el relativismo, el no cognitivismo, la teoría del error y similares, así como por las otras versiones contemporáneas de la dicotomía.

Una razón, la de Bernard Williams, es que él no ve cómo proporcionarnos una *explicación metafísica de la posibilidad del conocimiento ético*. Creo que debemos resistirnos a esta tentación metafísico-epistemológica. No es que yo posea un discurso metafísico que explique cómo sé, por ejemplo, que la preocupación por el bienestar de los demás sin consideración de fronteras nacionales, étnicas o religiosas, y la libertad de palabra y pensamiento son mejores que sus alternativas, excepto en el sentido de ser capaz de ofrecer los tipos de argumentos que gente normal, sin ínfulas metafísicas y con convicciones liberales puede ofrecer y ofrece. La idea misma de explicar cómo el conocimiento ético es posible en términos «absolutos» me parece ridícula. Como admite Williams, parece imposible explicar en términos «absolutos» cómo es posible el «contenido»: es decir, cómo son posibles *el pensamiento, la creencia y la referencia*.³⁶ Pero decir que sólo *pensamos* que pensamos es absurdo (aunque ciertos autores de la Europa continental estarían encantados ante la sugerencia). En efecto, la larga historia de intentos frustrados de explicar en términos metafísicos cómo son posibles las matemáticas, el conocimiento demostrativo (el llamado «problema de la inducción»), etc., sugiere que el fracaso de la filosofía en proporcionar una explicación en «términos absolutos» de *lo que sea* no permite sacar demasiadas conclusiones (excepto, quizá, la falta de sentido de cierto tipo de metafísica).

Otro atractivo, aún más respetable, es el que encuentran aquellos que temen que la alternativa al relativismo cultural sea el imperialismo cultural. Pero reconocer que nuestros juicios pretenden poseer validez objetiva y reconocer que están conformados por una cultura y una situación problemática particulares no son cosas incompatibles. Y esto es verdad tanto de las cuestiones científicas como de las éticas. La solución no es ni abandonar la posibilidad misma de discusión racional ni buscar un punto arquimédico, una «concepción absoluta» ajena a todo contexto y situación problemática, sino —como Dewey enseñó a lo largo de toda su vida— investigar, discutir y tantear las cosas de una manera cooperativa, democrática y, por encima de todo, *falibilista*.

HASTA LA PRÓXIMA VEZ...

En estos dos capítulos he intentado mostrar meramente cuán pobres son (y siempre han sido) los argumentos en favor de la dicotomía hecho/valor, y de qué manera el importante fenómeno (o mejor dicho, fenómenos) de la imbricación hecho/valor subvierte esa dicotomía. Hasta aquí, la discusión ha sido abstracta. Con vistas a poner los pies en la tierra y ver algunos de los temas del mundo real que aparecen cuando abandonamos la dicotomía, en el siguiente capítulo examinaré la carrera intelectual y la contribución de un gran economista-filósofo, Amartya Sen, para ver cómo la misma naturaleza de la «teoría clásica» en economía se transforma a lo largo de su obra y en qué sentido esta transformación está conectada directamente con los temas que he estado tratando.