

La ciencia y algunos filósofos¹

Hilary PUTMAN
Harvard University

Originalmente titulé esta conferencia «La ciencia y los filósofos», pero de inmediato me di cuenta de que sería absurdamente ambicioso –por no decir, simplemente imposible– hablar sobre cómo conciben la ciencia los diferentes y variados tipos de filósofos que existen. Así, pues, para no pecar de imprudente, decidí nombrar a mi conferencia con un título mucho más modesto: «La ciencia y algunos filósofos».

Los filósofos de quienes hablaré ya no están entre nosotros, y aunque algunas de sus ideas todavía tengan defensores, su famoso «movimiento» es algo que ha dejado de ser una realidad viva para pasar a ocupar un lugar en la historia. Sin embargo, debemos considerar que estos personajes tuvieron un papel importantísimo a lo largo del siglo pasado gracias a la influencia que ejercieron sobre las ciencias sociales –influencia que, a pesar de todo, y como dentro de poco veremos, continúa siendo palpable en la economía. Este movimiento, tal vez, se reconozca aun más por el rol primario que tuvo en el desarrollo de lo que hoy es la escuela dominante en la filosofía anglosajona y estadounidense: «la filosofía analítica». Me estoy refiriendo al positivismo lógico y sus representantes.

Aunque, como acabo de mencionar, ya no exista una escuela activa de filósofos que se denominen a sí mismos «positivistas lógicos», tengo dos razones para hablar aquí sobre este movimiento. Primero, porque sus ideas, como también acabo de decir, continúan desempeñando un papel significativo y, a mi juicio, dañino en la economía. De hecho, ciertos economistas

¹ Texto traducido del inglés por David Villena Saldaña, gracias a la gentil autorización de Hilary Putnam y la Comisión Organizadora del VI Congreso Internacional de Ontología que se realizó durante el mes de octubre de 2004 en San Sebastián, España, evento en donde Putnam hizo lectura de este texto.

niegan la posibilidad de un campo tal como la *economía del bienestar* sobre la base de que «bienestar» es un término valorativo y de que estos términos no tienen lugar en la ciencia. Ya que la economía del bienestar intenta enfocar nuestra atención y hacernos reflexionar sobre las dificultades que atraviesan *los condenados de la Tierra*, negar la posibilidad misma de una reflexión de este tipo no es una cuestión baladí². Vemos, pues, que lo que se dice en la «torre de marfil» puede, en realidad, hacer mucho daño en el «mundo real» (lo cual, por cierto, grafica que la dicotomía simplista torre de marfil/ mundo real también puede causar un gran perjuicio).

El rechazo de la economía del bienestar se remonta a la década de 1930. Entonces, Lionel Robbins, uno de los economistas más influyentes del periodo, (de hecho, posiblemente el más influyente) escribió de manera muy entusiasta que,

«Si disentimos acerca de los fines, es un caso de matar o morir; o de vivir o dejar vivir según la importancia de la diferencia o de la fuerza relativa de nuestros oponentes. Pero si disentimos acerca de los medios, entonces el análisis científico puede a menudo ayudarnos a resolver nuestras diferencias. Si disentimos acerca de la moralidad de nuestra preocupación (y comprendemos de qué estamos hablando), entonces, no hay lugar para la argumentación»³.

- 2 Permítaseme enfatizar que ignorar los sufrimientos de *los condenados de la Tierra* no fue ciertamente parte de la intención de los positivistas lógicos. Así, Carnap escribe en su autobiografía intelectual en *The Philosophy of Rudolf Carnap*, editada por P. A. Schlipp (La Salle, Illinois: Open Court, 1963), p. 83, «Yo creo que casi todos nosotros [en el Círculo de Viena] compartíamos las siguientes tres visiones como cosas que no necesitaban discutirse. La primera es la visión de que el hombre no tiene protectores o enemigos supranaturales y que, por tanto, todo lo que se pueda hacer para mejorar la vida es tarea del hombre mismo. Segundo, teníamos la convicción de que la humanidad es capaz de cambiar las condiciones de vida de tal modo que muchos de los sufrimientos actuales podrían evitarse hasta alcanzar una considerable mejora en la situación interna y externa de la vida para el individuo, la comunidad, y, por último, la humanidad en su conjunto. La tercera es la visión de que toda acción deliberada presupone conocimiento del mundo, que el método científico es el mejor método de adquirir conocimiento, y que, por tanto, la ciencia debe ser considerada como uno de los instrumentos más valiosos para la mejora de la vida». Mi tesis es que las *visiones filosóficas* de Carnap (en particular, la visión de que expresiones éticas tales como «mejora de la vida» son *sinsentido*) fueron las dañinas, y no sus visiones políticas, ni las del Círculo de Viena.
- 3 Lionel Robbins, *On the Nature and Significance of Economic Science*. Londres: Macmillan, 1932; p.132.

Pero también dispongo de una segunda razón para hablar esta tarde sobre los positivistas lógicos. Pues encuentro una ironía maravillosamente instructiva en el hecho de que los mismos filósofos que hicieron tanto hincapié en la importancia del estudio riguroso y «científico» de la ciencia terminaran describiéndola de una manera radicalmente errónea. Creo que aquello que los empujó a esta descripción fallida fue una combinación de dos factores. Primero, en los años iniciales del movimiento, sus miembros estaban demasiado influidos por el empirismo humeano, y, segundo, en su deseo frenético de exponer la metafísica como un sinsentido, no pudieron especificar de modo cuidadoso y responsable qué incluye el término «metafísica» y por qué lo que se designe con él es un «sinsentido». En vez de ello, se les ocurrió catalogar todo lo que no era «ciencia» como siendo «metafísica», algo que, como sabemos, dentro de su jerga, equivalía a llamarles «sinsentido». Así, una vez que se deshicieron de todos los términos valorativos que cargaba el paquete con el rótulo de «sinsentido», los positivistas lógicos no tuvieron cómo reconocer la cuestión vitalmente importante de que la ciencia presupone valores en sí misma –el hecho de que hay cosas tales como *valores científicos* se hizo, pues, invisible a sus ojos.

Éste, en breve, es el tema que abordaré. Es tiempo de ir a los detalles.

Los positivistas lógicos y la «metafísica»

Los positivistas lógicos afirmaron haber mostrado que las proposiciones éticas sólo parecen ser aserciones legítimas, pues, realmente, carecen de valor de verdad, y, de hecho, *están por completo fuera de la esfera de la argumentación racional*. Es obvio que los positivistas lógicos no creyeron que una afirmación de este tipo constituyera en sí misma una metafísica. Por lo contrario, prefirieron pensar que al proscribir la ética de la esfera de las cuestiones racionalmente discutibles, habían hecho un «descubrimiento lógico.» Y, desafortunadamente, en la actualidad multitud de personas que nunca han escuchado acerca de una posición llamada «positivismo lógico» hablan como si fuese evidente de por sí que las posiciones éticas son esencialmente subjetivas. De seguro, cada uno de ustedes ha oído a alguien preguntar: «¿se supone que eso es un hecho o un juicio de valor?». La presuposición de este sujeto es que si se trata de un «juicio de valor» no puede ser un «hecho,» y, más allá de todo, subyace también la presuposición de que los juicios de valor son «subjetivos».

La concepción según la cual los juicios de valor no son hechos, y la inferencia de que si no son hechos deben ser subjetivos, presenta una histo-

ria de larga data. Al contrario de lo que habrían podido imaginar los positivistas lógicos, esta concepción, y esta inferencia, descansan sobre concepciones *metafísicas*, cuyos orígenes encontramos en la obra de David Hume. Entiéndase: la afirmación de que las proposiciones éticas no son ni verdaderas ni falsas, y, por si fuera poco, que no están justificadas ni injustificadas, no es una aserción genuina, pues está profundamente infectada de metafísica. Quiero ocupar los siguientes minutos trazando esta historia para mostrarles cómo la metafísica en juego, así como los argumentos basados en ella, han colapsado. Al término de la conferencia, diré algunas palabras en torno a un modo más positivo –y creo que mucho menos metafísico– de pensar la ética.

Sugerí que todos ustedes han escuchado trazar una dicotomía tajante entre «hechos» y «valores». Pero, por otro lado, muchos de quienes no sean filósofos profesionales pueden nunca haber escuchado los términos «analítico» y «sintético». «Analítico» es un término introducido por Kant para nombrar aquello que la gente suele llamar verdades «por definición», como, por ejemplo: «todos los solteros son no casados». En este sentido, los positivistas lógicos sostuvieron que la matemática consistía de verdades analíticas. «Sintético», mientras tanto, fue el término que Kant utilizó para designar las verdades que no son analíticas, tomando por dado que las verdades sintéticas enuncian «hechos». Lo sorprendente es que Kant afirmara que la matemática es sintética y a priori.

Creo que ambas dicotomías, hecho/juicio de valor y hecho/verdad analítica, han tenido consecuencias devastadoras sobre nuestro pensamiento. En particular, creo que corrompieron el razonamiento ético y la descripción del mundo, impidiéndonos ver cómo se entrelazan lo evaluativo y lo descriptivo así como el modo de su interdependencia. Hoy, por cuestiones de tiempo, estaré obligado a pintar mi dialéctica a grandes trazos y con cierta rudeza, pero tengan presente que muchos de los argumentos que propondré se desarrollan minuciosamente en mi libro del año 2002 *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*.⁴

4 Hay una versión castellana de este libro que se consultó para la presente traducción: Hilary Putnam, *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*. Barcelona: Paidós, 2004. (N. del t.)

La historia de la dicotomía hecho-valor

Las dos dicotomías que analizaré tienen historias paralelas. Es más, cada una de ellas habría sido anticipada por David Hume. La dicotomía hecho/valor ya está implícita en la famosa doctrina humeana de que no se puede inferir un «debe» de un «es», y la dicotomía analítico/sintético se encuentra en su distinción entre «cuestiones de hecho» y «relaciones de ideas». (Mediante el último término, Hume significaba verdades tales como «Todos los cuadrados son rectángulos» –las cosas que usualmente llamamos «verdad por definición»).

Aunque la afirmación de Hume de que uno no puede inferir un «debe» de un «es» es ampliamente aceptada (a veces se le llama «la ley de Hume»), las razones aducidas a su favor por el propio autor no son aceptadas por quienes le citan de manera tan aprobatoria.

Una pista de que la afirmación «no se puede inferir un «debe» a partir de un «es» presupone una metafísica sustancial (y que no se trata de una simple observación lógica) es que nadie, incluyendo Hume, la ha tomado *literalmente*. Tomada literalmente, la afirmación prohibiría inferir «debe hacerse X en tales o cuales circunstancias» a partir de «hacer X en tales o cuales circunstancias es bueno y evitar hacer X en las mismas circunstancias es malo». Pero Hume no entendió la afirmación de manera tan literal (ni lo hicieron sus lectores). Antes bien, Hume asume una dicotomía metafísica entre «cuestiones de hecho» y «relaciones de idea» (la dicotomía que constituye su anticipación de «la distinción analítico/sintético»). Lo que Hume quería decir es que *cuando un juicio con «es» describe una «cuestión de hecho», entonces ningún juicio con «debe» puede derivarse de él*. La metafísica humeana de «cuestiones de hecho» fue la base completa de la alegada inderivabilidad de los «debe» a partir de los «es».

Sin embargo, el criterio de Hume para las «cuestiones de hecho» presupo lo que puede llamarse una «semántica figurativa»⁶. Los conceptos, en la teoría humeana de la mente, son un tipo de «idea», y las «ideas» son *imágenes mentales*; la única manera en que pueden representar cualquier «cuestión de hecho» es *asemejándolas* (no necesariamente de manera visual –las ideas pueden ser también táctiles, olfativas, etc.).

5 Esto fue señalado hace algunos años por Elijah Milgram en «Hume on Practical Reasoning» (*Treatise* 462-469), *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, N° 46, julio de 1997, pp. 235-265; y en «Was Hume a Humean?» en *Hume Studies*, Vol. 21, N° 1, abril de 1995, pp. 75-93.

6 Aquí sigo el análisis de Milgram referido en la nota anterior.

Las «Ideas» de Hume también tienen propiedades no figurativas; pueden implicar o estar asociadas con *sentimientos*, es decir, emociones. Hume no sólo nos dice que no se puede inferir un «debe» a partir de un «es»; afirma, en sentido más amplio, que no hay «cuestión de hecho» en relación con lo *correcto* y tampoco con la *virtud*⁷. La razón de ello es que, si *hubiese* cuestiones de hecho sobre la virtud y el vicio, tendría que ser el caso (si asumimos la «semántica figurativa») que la propiedad de la virtud fuese *figurable* en el modo en que es figurable la propiedad de ser una manzana. Hume estaba en lo correcto al concluir que no hay cuestiones de hecho de ese tipo, pero sólo

7 Aunque Charles L. Stevenson, entre otros, interpreta a Hume como si sostuviese que los juicios de valor son juicios fácticos, creo que esto es un error. De acuerdo con Stevenson en *Facts and Values* (New Haven: Yale University Press, 1963), p. 11, Hume «en efecto» define al bien como lo «aprobado por la mayoría de la gente», en su más temprana obra *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press, 1944), p. 276, la formulación de Stevenson es que «la manera de Hume para definir los términos morales hace tal enunciado como ‘Cualquier cosa es buena si y sólo si la vasta mayoría de la gente, al ser completa y claramente informada sobre ello, tendría aprobación de ello’ una analítica». Sin embargo, Hume distingue de manera aguda entre «un error de *hecho* y uno de *derecho*» en el apéndice primero a su *Enquiry concerning the Principles of Morals*. Cfr. L. A. Selby-Bigge (ed.), *Enquiries Concerning the Human Understanding and the Principles of Morals by David Hume* (Oxford: Clarendon Press, 1975), p. 290. Esto sigue la sección (numerada 237 por Selby-Bigge) en la que Hume pregunta «dónde está esa cuestión de hecho que llamamos *crimen*; señálenla; determinen el tiempo de su existencia; describan su esencia o naturaleza; expliquen el sentido o facultad a la que se descubre a sí misma. Ello reside en la mente de la persona que es ingrata. Él debe, por tanto, sentirlo o ser consciente de ello. Pero no hay nada excepto la pasión de mala voluntad o de absoluta indiferencia. No se puede decir que estos, de ellos, siempre, y en todas las circunstancias, sean crímenes. No, ellos son sólo crímenes cuando se dirigen hacia personas que antes han expresado y mostrado buena voluntad hacia nosotros. Consecuentemente, podemos inferir que el crimen de la ingratitud no es ningún *hecho* particular; sino que surge de una complicación de circunstancias que al ser presentadas al espectador excita el *sentimiento* de condena, por la estructura y modo particular de su mente» (*op. cit.*, pp. 287-8. énfasis en el original). Aquí, como el contexto hace claro, lo que se dice del «crimen» es supuesto aplicarse a la «virtud» y el «vicio» en general: no hay cuestión de hecho que sea lo virtuoso o el carácter virtuoso de una acción. Lo que engaña a Stevenson es que Hume *también* sostiene que de hecho la gran mayoría de las personas, si son completamente conocedoras de las circunstancias (y si hacen un esfuerzo suficiente para ver las circunstancias imparcialmente), aprobarán y desaprobarán las mismas acciones bajo la influencia del «sentimiento de humanidad». Pero esto no es decir que la *idea* de una acción buena es la idea de una acción que la mayoría de la gente aprobaría; si eso fuera así, entonces, Hume no podría decir que no hay «cuestión de hecho».

dada su inadecuada y caduca concepción semántica. Y dado que las «pasiones» o «sentimientos» eran las únicas otras propiedades disponibles (para Hume) de «ideas» para explicar por qué tenemos una impresión tan fuerte de que existen tales cuestiones de hecho, fue completamente razonable que llegara a la conclusión de que los componentes de nuestras «ideas» que corresponden a los juicios de virtud y vicio no son otra cosa que «sentimientos» originados en nosotros por la «contemplación» de las acciones pertinentes debido a «la estructura y constitución particulares» de nuestra mente⁸.

El rol de Kant en la evolución ulterior de lo que iba a convertirse en la dicotomía contemporánea hecho/valor es demasiado complejo para que ahondemos en él hoy. Será suficiente con decir que el colapso de la credibilidad filosófica de la noción kantiana de verdad sintética a priori llevó a los positivistas lógicos a ir tras una versión exagerada de la idea de Hume de que un juicio o es analítico (trata de «relaciones de ideas») o sintético a posteriori (trata de «cuestiones de hecho»), y también a la afirmación de que la matemática es analítica (ya que el intento empirista clásico de mostrar que la matemática es sintética a posteriori no funcionó), así el colapso de la credibilidad filosófica de la noción kantiana de razón pura práctica, y de una ética a priori que fundamentada en esta noción, llevó a los positivistas lógicos a volver a una versión tan inflada como exagerada de la idea de Hume de que los juicios éticos no son enunciados de hecho, sino expresiones de sentimiento o imperativos que *no pueden* ser racionalmente justificados, y que simplemente reflejan, en el fondo, el estado «volitivo» del hablante⁹. Esto lo señala Carnap de modo tajante en *The Unity of Science*¹⁰, allí, después de explicar que todos los problemas no científicos son «una confusión de... pseudoproblemas»¹¹ dice:

«Todos los enunciados que pertenecen a la metafísica, a la ética normativa, y a la epistemología (metafísica) tienen este defecto, son de hecho no verificables y, por tanto, no científicos. En el Círculo de Viena, siguiendo a Wittgenstein¹², estamos acostumbrados a describir tales enun-

8 Como ya señalé, debo esta lectura de Hume a Elijah Milgram.

9 El *locus classicus* de esta versión de la explicación positivista lógica de la ética es el capítulo 17, «The Nature of Ethics», de Hans Reichenbach's *The Rise of Scientific Philosophy* (Berkeley y Los Angeles: The University of California Press, 1951).

10 Rudolf Carnap, *The Unity of Science* (Londres: Kegan Paul, Trench, Hubner & Co.: 1934); pp. 26-7.

11 *Ibid.*, p. 22

12 Aquí Carnap estaba refiriéndose al así llamado primer Wittgenstein del *Tractatus logico-philosophicus*.

ciados como sinsentidos. Esta terminología ha de entenderse como si implicara una distinción lógica, no psicológica; con su uso se pretende tan sólo afirmar que los enunciados en cuestión no poseen cierta característica lógica común a todos los enunciados propiamente científicos¹³; no pretendemos afirmar la imposibilidad de asociar concepciones o imágenes con estos enunciados lógicamente inválidos. Las concepciones pueden ser asociadas con cualquier serie de palabras arbitrariamente compuesta; y los enunciados metafísicos evocan asociaciones y sentimientos tanto en los autores como en los lectores».

El lado «fáctico» de la dicotomía

Como acabamos de ver, la dicotomía hecho/valor no es en el fondo una *distinción*, sino una *tesis metafísica*, a saber, la tesis de que la «ética» no versa sobre «cuestiones de hecho». En el caso de Hume, la tesis no impide la posibilidad de que un filósofo escriba un manual de ética, mientras que en el de Carnap la pretensión es ciertamente esa. (En la cita de *The Unity of Science*, a las expresiones éticas no se les confiere más significado que a «cualquier serie de palabras arbitrariamente compuesta»). El propósito de los positivistas lógicos era *expulsar* la ética del dominio del conocimiento, no *reconstruirla*. Pero su confianza en que podrían hacer tal cosa derivaba de su doctrina de que, para ser conocimiento, las «oraciones» éticas tendrían que ser o analíticas, lo que manifiestamente no son, o «fácticas». Y su confianza en que no podían ser fácticas, al igual que la de Hume de que «el crimen de la ingratitud no es un hecho particular», derivaba de su confianza de que sabían exactamente qué es un *hecho*.

Pero la ciencia ha cambiado radicalmente desde la época de Hume, y los positivistas se vieron cada vez más presionados a abandonar su noción inicial de hecho (que era de alguna manera similar a la de Hume), para hacer justicia a la ciencia revolucionaria de la primera mitad del siglo XX. Y demostraré que al revisar su noción de hecho destruyeron la base misma sobre la cual habían erigido la dicotomía hecho/valor.

La noción humeana de «hecho» es simplemente la de algo de lo cual puede haber una «impresión» sensible. Cuando Hume se pregunta, por ejemplo, cuál es el componente fáctico en la noción de *causalidad* y qué es añadido al hecho por un tipo de proyección, y decide que la idea de

13 Esto es, la verificabilidad.

necesitación (esto es, la de traer causalmente a la existencia) es algo que añadimos por proyección, todo lo que tiene que hacer es preguntarse si hay una cosa tal como una «impresión» de necesitación. (Es interesante que tantos filósofos que continúan pensando que Hume «mostró» que no hay nada como un hecho ético, rechacen los argumentos idénticos que Hume ofreció en relación con la causalidad).

Cuando se formó el Círculo de Viena, sin embargo, la situación era muy distinta. Se sabía que existían las bacterias (con la ayuda del microscopio), que no son «observables» en el sentido positivista lógico, y, aunque la realidad de los «átomos» era negada por algunos de los mejores físicos del mundo antes de realizado el experimento de Perrin sobre el movimiento browniano en 1908, después de esos experimentos, y del experimento de Millikan del siguiente año, casi todos los físicos en práctica (aunque no los físicos filósofos como Mach y Brigman) estaban dispuestos a considerarlos como cosas perfectamente reales. Más aun, la estructura interna de los átomos fue rápidamente descubierta – electrones, protones, neutrones, seguidos de positrones, mesones, y una larga lista de otras partículas se convirtió en una parte importante de la ontología cotidiana del físico. Los mismos positivistas lógicos quedaron profundamente impresionados por los éxitos de la teoría de la relatividad (que habla de la curva espacio-tiempo) y de la mecánica cuántica. La idea de que un «hecho» es sólo una «impresión» sensible parecía difícil de defender en el futuro.

Pero, durante más de una década, los positivistas lógicos estuvieron en contra de suscribir esta tesis¹⁴. Para ellos, los predicados admitidos en la parte «fáctica» del lenguaje de la ciencia tenían que ser «términos observacionales» o reducibles (por medios específicos y delimitados) a términos observacionales. (Otros predicados, matemáticos y lógicos, podrían admitirse en la parte «analítica»). La espantosa consecuencia era que los enunciados sobre bacterias, electrones o el campo gravitacional tendrían que ser contados como «sinsentidos» (junto con la «metafísica» y la «ética normativa») o bien «reducidos» a términos observacionales. Así, o *realmente* nunca hablamos de átomos (tal discurso sería una *façon de parler*, como muchos físicos pensaron antes del experimento de Millikan), o, si lo hacemos, el

14 Reichenbach fue una excepción. Cf. «Reichenbach's Metaphysical Picture» en Hilary Putnam, *Words and Life*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994, pp. 99-114; y Hilary Putnam, «Hans Reichenbach: Realist and Verificationist» en Juliet Floyd y Sanford Shieh (comps.), *Future Pasts*, Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 277-287.

«criterio de significatividad» de los positivistas lógicos tiene que revisarse de manera radical. En 1939, Carnap ya había llegado a la conclusión de que la última alternativa era el único curso de acción posible¹⁵.

Como resultado, los positivistas lógicos liberalizaron su famoso «criterio de significatividad cognitiva», sosteniendo que el lenguaje cognitivamente significativo puede contener no sólo términos observacionales (y términos definidos en términos de estos), sino también los así llamados «términos teóricos», términos que se refieren a inobservables e introducidos por sistemas de postulados pertenecientes a las varias teorías científicas. En tanto el sistema como un todo nos haga capaces de predecir nuestras experiencias mejor de lo que podríamos hacer sin los predicados teóricos, tales predicados ahora deben aceptarse como «empíricamente significativos». Pero *predecir* algo significa (en la explicación de los positivistas lógicos) *deducir oraciones observacionales a partir de una teoría*. Y, para deducir cualquier cosa de un conjunto de postulados empíricos, necesitamos no sólo aquellos postulados *sino también los axiomas de la matemática y la lógica*. Y, de acuerdo con los positivistas lógicos, estos axiomas –y muchas de sus consecuencias, al igual que nuestras viejas conocidas, las verdades verbales como «todos los solteros son no casados»– no enuncian «hechos». Pues son *analíticos* y, por ende, «vacíos de contenido fáctico.» En breve, «pertenecer al lenguaje de la ciencia» es (desde un punto de vista positivista lógico) un criterio de significatividad *científica*, pero no todo lo *científicamente* significativo es un enunciado de *hecho*: dentro de lo científicamente significativo hay, según los positivistas lógicos, enunciados *analíticos* y *sintéticos* (esto es, fácticos). Así, la búsqueda de una demarcación satisfactoria de lo «fáctico» se trocó en la búsqueda de una manera satisfactoria de trazar «la distinción analítico/sintético.»

En este punto¹⁶ (1950), sin embargo, Quine demolió la noción (metafísicamente inflada) de lo «analítico» para satisfacción de la mayoría de filósofos. Pero Quine no sugirió que todo enunciado en el lenguaje de la ciencia deba considerarse un enunciado de «hecho» (esto es, «sintético»); antes bien, sugirió que la idea de clasificar tales enunciados, incluidos los enunciados de la matemática pura, bien como «fácticos» o como «convencionales» (lo que los positivistas lógicos equiparaban con «analítico») era una confu-

15 «The Interpretation of Physical Calculi»

16 «Two Dogmas of Empiricism» se leyó originalmente en la reunión de la División Este de la Asociación Filosófica Estadounidense (APA), celebrada en diciembre de 1950 en Toronto. Está recogido en Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1961; pp. 20-46.

sión sin esperanza de ser resuelta. Pero si la idea de que hay una noción *clara* de hecho colapsó con la figura empirista desesperanzadoramente restrictiva que le dio origen, ¿qué sucede con la dicotomía hecho/valor? Como Vivian Walsh escribió, «Tomando prestada y adaptando la imagen vívida de Quine, si una teoría puede ser negra por el hecho y blanca por la convención, la misma teoría también puede ser (en lo que llegan a decir los empiristas lógicos) roja por los valores. Ya que para ellos la confirmación o la falsación deben ser propiedades de una teoría *como un todo*, no tienen, en consecuencia, manera de superar este *impasse*»¹⁷.

De esta manera, Walsh hizo la extremadamente importante observación de que, después del abandono de Carnap (en la década de 1930) del cuadro de las oraciones «fácticas» como susceptibles de confrontación una a una con la experiencia sensible (que era, como hemos visto, el cuadro empirista tradicional), y tras la crítica quineana de lo que los positivistas lógicos llamaron el «lenguaje de la ciencia» dividido claramente en una parte «fáctica» y en una parte «analítica», *el argumento completo a favor de la dicotomía clásica hecho/valor quedó en ruinas*, y que, «por lo que toca al empirismo lógico» la ciencia puede presuponer valores tanto como experiencias y convenciones. Una vez que dejamos de pensar sobre el «valor» como sinónimo de *ética*, es completamente claro que la ciencia sí *presupone* valores, presupone valores *científicos*.

Los valores científicos también son valores

Todos los pragmatistas clásicos, Peirce, James, Dewey y Mead, sostuvieron que el valor y la normatividad permeaban *toda* la experiencia. En la filosofía de la ciencia, lo que este punto de vista implicaba es que los juicios de valor son esenciales a la práctica científica en sí misma. Pero estos filósofos no se refirieron sólo al tipo de juicios de valor que nosotros llamamos «morales» o «éticos»: juicios de «coherencia», «plausibilidad», «razonabilidad», «simplicidad», y lo que Dirac en una afirmación famosa llamó la «belleza» de una hipótesis, son todos juicios de valor en el sentido

17 Vivian Walsh, «Philosophy and Economics,» en *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, vol. 3, ed. J. Eatwell, M. Milgote, and P. Newman (Londres: Macmillan Press, 1987), pp. 861-869.

de Charles Peirce, juicios de lo que él llamó lo «admirable» en el modo de proceder (científico)¹⁸.

Los positivistas lógicos, sin embargo, nunca admitieron que juicios de valor de cualquier tipo sean esenciales a la cognición. En vez de ello, intentaron evadir la idea de que la ciencia presupone valores, y su estrategia se manifestó de diversas maneras. La de Carnap, por ejemplo, consistió en un intento por mostrar que la ciencia procede a través de un método sintáctico-formal. Para decirlo en pocas palabras, Carnap quiso reducir la elección de una teoría a un *algoritmo*. Pero los únicos algoritmos que fue capaz de presentar estaban limitados a problemas tipo muy simples (tales como, dada una muestra de esferas extraídas de cierta urna, estimar la frecuencia relativa de esferas rojas en la misma urna). Hoy, como es por todos sabido, nadie tiene esperanzas en la consecución exitosa del proyecto de Carnap¹⁹.

Es obvio que aquello a lo que estaban cerrando los ojos los positivistas lógicos es lo mismo que no desean ver tantos autores contemporáneos que se refieren a los valores como puramente «subjetivos» y a la ciencia como puramente «objetiva»: esto es, el hecho de que los juicios de coherencia, simplicidad (la cual en sí misma es un conjunto de diferentes valores y no un único «parámetro»), «belleza», «naturalidad», etc., son presupuestos de la ciencia. Y, sin embargo, la *coherencia*, la *simplicidad*, la *belleza*, la *naturalidad*, etc., son *valores*. Cada uno de los argumentos familiares a favor del no cognitivismo en ética puede ser repetido sin la más mínima alteración en conexión con estos valores científicos; en particular, el argumento de que los valores éticos no son «cuestiones de hecho» (porque no tenemos una «impresión sensible» de la bondad), podría reformularse como «los valores científicos no son cuestio-

18 Cf. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. 1, *Principles of Philosophy*, (comps.), Charles Hartshorne y Paul Weiss, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1931, § 176-283, y Vol. 5, *Pragmatism and Pragmaticism*, 1934, § 120-150; para una discusión más extensa, cf. Christopher Hookway, *Peirce*, Londres: Routledge, 1992. «Philosophy and the Sciences: A Classification», en Justus Buchler (comp.), *The Philosophical Writings of Peirce*, Nueva York: Dover, 1995, pp. 60-73, reúne una excelente selección de observaciones de Peirce sobre esta cuestión.

19 De hecho, en su respuesta a mi «‘Degree of Confirmation’ and Inductive Logic», en *The Philosophy of Rudolf Carnap* (La Salle: Ill., Open Court, 1963), Carnap retrocede significativamente de las esperanzas de un algoritmo que pudiera capacitarnos a reproducir los juicios de un juicio inductivo ideal que él expresó en *Logical Foundations of Probability* (Chicago: University of Chicago Press, 1950), su único libro de lógica inductiva. Para una prueba de que el proyecto de Carnap no podía hacer eso, véase el artículo recién mencionado.

nes de hecho porque no tenemos una impresión sensible de la simplicidad o una impresión sensible de la coherencia».

De manera similar, el argumento de los positivistas lógicos de que «bueno» y los otros términos de valor son «no cognitivos» porque estos predicados no aparecen ni en los «postulados» ni en los teoremas de la ciencia física o matemática (en los «postulados-P» o «los postulados-L», para utilizar la terminología de Carnap) podrían reformularse de modo que «confirmado», el término más querido de Carnap, no ocurra en los postulados-P ni en los postulados-L del «lenguaje de la ciencia» (de hecho, esta es la razón por la cual Carnap intentó tanto mostrar que podía ser reemplazado por una noción puramente matemática²⁰).

Pero la imbricación de hechos y valores no está limitada, por un lado, a los tipos de hechos que los positivistas lógicos reconocían, y, por el otro, a los valores científicos. Pues, en realidad, aunque los positivistas lógicos pensaron que lo que llamaban «el lenguaje de la ciencia» es *todo* el lenguaje «cognitivamente significativo», su concepción estaba profundamente equivocada. De hecho, esta concepción es autocontradictoria porque sus términos filosóficos clave, *cognitivamente significativo* y *sinsentido*, no son términos observacionales ni «términos teóricos» de una teoría física, ni tampoco términos lógico-matemáticos, y estos son los únicos tipos de términos que su «lenguaje de la ciencia» podía contener²¹. Y si miramos el vocabulario de nuestro lenguaje en su *totalidad*, y no la parte mínima que el positivismo lógico pensó suficiente para la descripción de «hechos», encontraremos que hecho y valor (incluyendo valores éticos, estéticos, y todo otro tipo de valor) están imbricados en cada área del discurso.

Ética sin ontología

Como mencioné al inicio, los argumentos que he esgrimido se desarrollan en mayor profundidad y detalle en mi *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy* realmente, lo que he venido haciendo no es otra cosa que resumir algunos de los puntos centrales de este libro. Pues, como entonces, mi objeto también ha

20 Para una discusión, véase mi «Pragmatism and Moral Objectivity.»

21 Para una discusión más completa del carácter autocontradictorio del positivismo lógico, cf «Philosophers and Human Understanding» en mis *Philosophical Papers*, Vol. 3, *Realism and Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983; pp. 184-204.

sido destruir una dicotomía metafísica que, a mi juicio, corrompió de manera dramática tanto nuestra acción como nuestro pensamiento.

The Collapse of the Fact/Value Dichotomy salió a luz en el año 2002, y recién, en la primavera, acabo de publicar la continuación de este volumen, un libro titulado *Ethics Without Ontology*²². Sé que habrá quienes reparen en uno y otro libro como representantes de actitudes y motivaciones filosóficas bastante diferentes. Pues el primero, desde su inicio, está estrechamente vinculado con problemas del «mundo real», de hecho, los problemas de la economía del desarrollo son los que más se resaltan a lo largo del libro. Por ejemplo, allí (pp.62-63)²³, conecto la idea de que hecho y valor están «imbricados» con los planteamientos de Amartya Sen:

«Hemos visto de qué manera la dicotomía o dualismo hecho/valor (en una forma virulenta según la cual las cuestiones éticas eran consideradas cuestiones de «matar o morir») penetró la economía neoclásica a partir de 1932, y hemos visto también el empobrecimiento resultante de la capacidad de la economía del bienestar para *evaluar* lo que se supone que tiene que evaluar: el *bienestar económico*. Hemos examinado el brillante intento de Amartya Sen de enriquecer la capacidad valorativa de la economía del bienestar y del desarrollo mediante el «enfoque de las capacidades». Permítaseme ahora hacer más explícita la conexión, que hasta ahora he dejado implícita... el enfoque de las capacidades requiere que usemos el vocabulario que inevitablemente usamos –el vocabulario que *debemos* usar– para hablar de capacidades en el sentido de Sen, como «capacidades para las funciones valiosas», y este vocabulario consiste casi en su totalidad de conceptos «imbricados», conceptos que no pueden ser simplemente descompuestos en una «parte descriptiva» y una «parte valorativa». Precisamente la práctica totalidad de los términos que Sen y sus colegas y seguidores usan cuando hablan de capacidades –«funcionalidad valiosa», «funcionalidad que una persona *tiene razones* para valorar», «bien alimentado», «mortalidad *prematu- ra*», «respeto por uno mismo», «capaz de participar en la vida de la comunidad»– son términos imbricados. El punto de vista que, como

22 Hilary Putnam, *Ethics Without Ontology*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2004.

23 En la referida versión castellana de este libro las páginas correspondientes son la 80 y 81. (N. del t.)

Sen demuestra, debemos adoptar para hacer evaluaciones responsables en economía del bienestar y del desarrollo no es el que afirma (como Robins, Op. Cit., p. 134) que «...no parece lógicamente posible asociar los dos estudios [ética y economía] en otra forma distinta a la mera yuxtaposición. La economía trata de hechos comprobables; la ética, de la valoración y las obligaciones.» Es un punto de vista que dice que concibe la valoración y la «comprobación» de los hechos como actividades interdependientes.

Mientras que en las conferencias que conforman la primera parte de *Ethics Without Ontology*, los problemas del «mundo real» se mencionan sólo como ejemplos, y el tono que prima es «analítico». Inclusive, una de las afirmaciones centrales de aquellos textos consiste en que las asunciones erróneas que generan mucho de la mal llevada, o simplemente infructífera, discusión en la metaética contemporánea son las que generan mucho de las mal llevadas, o simplemente infructíferas, discusiones en la filosofía contemporánea de la matemática. ¿Esto significa que abandonaba el «pragmatismo»?

Desde luego que no. Primero, porque la oposición entre «pragmatismo» y «filosofía analítica» es espuria. Charles Sanders Peirce fue, por ejemplo, un gran pragmata y un gran filósofo analítico; y Dewey deseaba publicar su *Theory of Valuation* en *The Encyclopedia of Unified Science* junto con las obras de Carnap y Hempel. Y segundo, pero, aun más importante, porque mi objeto de crítica en esa parte de *Ethics Without Ontology* es también el objeto constante de crítica de John Dewey: la idea de que la ética sólo puede ser objetiva si existen «entidades no naturales», tales como la misteriosa «propiedad simple no natural del Bien» postulada por G. E. Moore.

El problema con la ética no naturalista es, en resumidas cuentas, que al postular propiedades no naturales, nos lleva, por tanto, a postular modos no naturales de conocimiento, «intuiciones» que (presuntamente) dicen al filósofo qué está ocurriendo en el reino no natural que él mismo ha postulado. Y, de llegar a este punto, se abandonaría totalmente el pragmatismo, con su fe en lo empírico y su profundo falibilismo. Ésa es la razón por la cual la primera parte de *Ethics Without Ontology* es seguida por una, en donde, de principio a fin, el héroe es John Dewey.

Tomaría un ciclo completo de conferencias, y no sólo una tarde, mostrar cuán crucial es que tratemos los desacuerdos éticos como Dewey pensó que deberíamos, esto es, como desacuerdos que no sólo son discuti-

bles, sino también como los desacuerdos que es más importante y urgente discutir. Pero estoy seguro de que la primera cuestión que se propondrá una vez terminada mi charla e iniciada la consiguiente ronda de preguntas es «¿cuál es el criterio mediante el cual podemos decir quién tiene la razón cuando estamos frente a un desacuerdo ético?». Y, por ello, para abrir de una vez la discusión de las próximas horas, antes que ensayar un compendio de todo lo que he dicho, me limitaré a hacer tres observaciones:

1. En el curso de una investigación genuina, una que sea motivada por situaciones realmente problemáticas (para usar un término de John Dewey), siempre nos valemos de un enorme conjunto de valoraciones y descripciones que no se cuestionan en *esa* situación problemática. Los pragmatistas nos han enseñado que cualquier asunción puede cuestionarse, pero que eso no significa que pueda hacerse lo propio con *todas* las asunciones en cualquier investigación. Nunca estamos en el lugar, imaginado por los positivistas, de tener un gran conjunto de creencias fácticas y ningún juicio de valor, habiendo decidido si nuestro primer juicio de valor está garantizado. Nunca estamos en posición de haber inferido nuestro primer «debe» de muchos «es».
2. Tampoco tenemos, ni necesitamos, un «criterio» único o un «método de decisión» para juzgar la posibilidad de hacer afirmaciones garantizadas y legítimas en ética, no más de lo que tenemos en historia, economía, literatura, o, para ese caso, en ciencia. Antes bien, lo que necesitamos es, primero, un compromiso con la vida ética en sí misma, compromiso, como sugería Emmanuel Levinas, el gran filósofo francés recientemente fallecido, para decir «*me voici!*», «aquí estoy», «quiero ayudar», cuando estemos frente al sufrimiento concreto del otro, y, segundo, como John Dewey dijo, necesitamos «la autoridad de la inteligencia, la autoridad de la crítica».
3. Aunque Dewey no creyera que las investigaciones requieren de «criterios», en el sentido de procedimientos de decisión, sí creyó que hemos aprendido algunas cosas sobre la investigación a partir de la práctica misma de la investigación. De hecho, esta idea –que aprendemos cómo conducir la investigación examinando el éxito y el fracaso de los usos pasados de conducir la investigación– fue explicitada por Peirce en uno de los dos artículos fundadores del pragmatismo, «The Fixation of Belief». Y lo que es bueno para la investigación en general es bueno para la investigación de valores en particular –cosa que Dewey enfatizó a lo largo de toda su vida.

Entre lo que es bueno para la investigación en general están los principios de acuerdo con los cuales (a) la investigación que hace uso completo de la inteligencia humana no debe «bloquear los caminos de la investigación» impidiendo la formulación de preguntas y objeciones, y (b) no se debe obstruir la formulación de hipótesis ni la crítica de hipótesis por parte de otros sujetos. La investigación en cualquier área debe evitar las relaciones de jerarquía y dependencia, pues éstas siempre llevan a los métodos fallidos que Peirce enumeró –al método de la «tenacidad», de la «autoridad», y de lo que es «agradable para la razón». La investigación racional en cualquier área descansa sobre la evaluación cuidadosa de la experiencia y la invención de nuevas descripciones de la experiencia (y a veces de nuevas experiencias). Al apelar a estos estándares, y a otros similares, estamos en capacidad de decir que las concepciones son irresponsablemente defendidas en ética y que las leyes lo son en la ciencia. El enfoque correcto de nuestros problemas éticos no es ceder a la posibilidad misma de la discusión racional ni buscar un fundamento metafísico fuera de (o «arriba de») todos los contextos y situaciones problemáticas, sino investigar, discutir e intentar acciones cooperativa y democráticamente, y, sobre todo, de manera falibilista. Lo terrible sobre la dicotomía hecho/valor es que, por negar que una discusión ética es responsable y racional, «bloquea el camino de la investigación» desde el mismísimo inicio.