

## SOBRE LA DISTINCIÓN ENTRE HECHO Y VALOR

MAURICIO BEUCHOT

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Como un homenaje a la memoria y a la capacidad filosófica de Javier Esquivel, retomaré algunos puntos de la discusión en la que participó, con la profesora Ruth Anna Putnam, acerca de la dicotomía entre hecho y valor. En primer lugar, y como cosa indispensable, haré un resumen de lo que sostenía la profesora Putnam en su ponencia presentada en el III Simposio Internacional de Filosofía (UNAM, 1982). Después añadiré algunas críticas que Esquivel y otros le hicieron y trataré de defender contra ellos la idea de la doctora Putnam de que no hay la pretendida dualidad entre hecho y valor o, al menos, que no es tan insalvable como se ha supuesto. Examinaré, pues, las objeciones que se le presentaron, así como sus respuestas, y procuraré desarrollarlas donde fuere necesario —aunque tenga que ser en otro sentido.

Según asevera la profesora Putnam, se ha pensado que los hechos son objetivos y los valores, subjetivos, lo cual ha conducido al escepticismo moral. Ella se opone a dicho escepticismo y propone una nueva manera de considerar la ciencia y la moral. Menciona a Moore y a Weber como pensadores que han propiciado el distanciamiento entre los hechos (ciencia) y los valores (moral). Hará ver que esa distinción no es tan grande.

De acuerdo con ello, una de las cosas que hacen pensar que no hay tanta diferencia es la poca distinción entre hechos y teorías, y entre éstas y la ciencia ficción. Uno llega a pensar así porque de hecho las teorías científicas son análogas a los sistemas morales; no se puede trazar claramente la distinción entre hechos y teorías, o entre términos teóricos y términos empíricos, o entre proposiciones teóricas y proposiciones observables. La misma ciencia nos hace ver que en ella se entremezclan. En efecto, las teorías son modelos de los hechos, y los modelos son ficciones que a veces funcionan. Y, así, ya que “los valores se inventan, la gente tiende a decir que no hay valores. Ahora bien, si, como hemos visto, los hechos se fabrican, uno podría estar tentado a decir que no hay

hechos.”<sup>1</sup> Con ello la profesora Putnam está aplicando un argumento *a pari ratione* a los constructos: los hechos y los valores son igualmente constructos; por lo que, si se desechan unos, igual debe hacerse con los otros.

Ésa es la *pars destruens* de su trabajo; en la *pars construens* dice que debemos superar la sensación de que, porque *hacemos* algo, tiene que ser arbitrario. Y, como se trata de *hacer* (*praxis-poiesis*), y muy en la línea del inventar, podemos comparar este hacer con el hacer artístico y ver que no tienen por qué dispararse en la arbitrariedad y el relativismo desesperado. El arte (*techne*), en primer lugar, satisface ciertas necesidades humanas; y, si responde a ciertas necesidades y tiene que adecuarse a ellas, ya no puede ser arbitrario. Lo mismo la producción de valores, que serían ciertos artefactos. La producción de artefactos tiene límites precisos que le vienen de la tradición y de lo que ha probado. Hay restricciones y, por lo mismo, objetividad, ya que son dictados por el medio ambiente. Hay, por así decir, un *estilo* que debe respetarse, como en el arte. “La belleza es lo que deleita los sentidos; el gran arte agrada a los sentidos con cualquier cosa que haga. Pero triunfa en ese esfuerzo sólo porque *no* es arbitrario, porque lleva al deleite.”<sup>2</sup> Así, los valores morales últimos no se crearon de la nada ni de modo arbitrario. Han tenido que responder a ciertas necesidades y seguir una tradición. Los valores que se prueba que no funcionan son suplantados, pero conforme a una estricta técnica de selección. “Aquí, más aún que en el caso de los hechos y de la belleza, las necesidades que suscitan la creación de los valores morales imponen las restricciones que nos aseguran que nuestros valores no son arbitrarios. Nuestros valores morales ‘últimos’ proporcionan un fundamento para una sociedad en la que podamos vivir, cooperar, estar seguros, prosperar y crear.”<sup>3</sup> Ya esto restringe el margen de creatividad y asegura que la producción de valores no tenga ese aire de completo subjetivismo y arbitrariedad que conduce a muchos al escepticismo moral. Se tiene que frenar el relativismo con esta necesidad de sujetarse a unos cánones. Más aún, hay cierto sentido de tradición válida, de estilo, del cual no es fácil salirse: “También aquí cierto estilo impone los límites: el mundo que hacemos se hace por nuestro estilo de vida y por ello resultará más acogedor para algunos valores que para otros.”<sup>4</sup> La creatividad tiene límites, no es absoluta y total, so pena de volverse descabellada.

<sup>1</sup> R.A. Putnam, “La unidad del hecho y el valor”, en E. Villanueva (comp.), *III Simposio Internacional de Filosofía*, UNAM, México, 1988, t. II, p. 198.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>4</sup> *Ibid.*

En su réplica a la profesora Putnam, Esquivel plantea la objeción de que parece que hay hechos sin valor, además de hechos con valor, y eso cuestionaría la exacta coincidencia entre hechos y valores. Ejemplos de una clase y la otra se ven en los enunciados: “H.N. Castañeda estuvo ayer aquí” y “H.N. Castañeda es un hombre honesto”.<sup>5</sup> Añade que los valores morales pueden crearse de manera no arbitraria y, sin embargo, la moralidad no ser objetiva; por ejemplo, no tenemos respuesta objetiva para resolver todos los problemas y dilemas morales, a pesar de que los valores morales hayan sido elaborados de manera no arbitraria.

Trataré de responder a la objeción que Esquivel plantea a la profesora Putnam. Creo que los dilemas y los problemas morales sí se resuelven, pero a condición de no “querer dar gusto a todos”; esto es, muchas veces las personas se ven impedidas para ver la objetividad y de allí se concluye que no puede haberla. Hay que distinguir entre ambas cosas. El que no todos la vean con igual claridad no implica que no haya objetividad posible en ellos. Por ejemplo, el caso del aborto. El que sea tan debatido muestra que encierra muchas dificultades y que es visto por los diferentes contrincantes con muy distinto grado de claridad y con mucha subjetividad; pero eso no quiere decir que no se pueda llegar a una respuesta objetiva. Tal vez haya que distinguir aquí entre objetividad y certeza. En todo caso, me parece que hay una respuesta a esta réplica de Esquivel en un párrafo no de la profesora Putnam, sino de su esposo, el profesor Hilary Putnam,<sup>6</sup> quien dice: “no estamos en la obligación de escoger el cientificismo y el escepticismo [. . .] La tercera posibilidad es aceptar la posición que, de cualquier forma, estamos destinados a ocupar: la posición de los seres que no pueden tener una visión del mundo que no refleje sus intereses y valores, pero que, por lo mismo, están dispuestos a observar ciertas imágenes del mundo —y, en consecuencia, ciertos intereses y valores— tan bien como cualesquiera otros. Esto pudiera acabar con cierta imagen metafísica de la objetividad, pero con lo que no acaba es con la idea de que existen lo que Dewey llama ‘resoluciones objetivas para situaciones problemáticas’ —resoluciones objetivas para problemas que están *situados*, es decir, que se hallan en un lugar y en un tiempo, lo cual se opone a una respuesta ‘absoluta’ a preguntas ‘independientes de la perspectiva’. Y eso es objetividad suficiente.”

A uno de los participantes en ese debate, el profesor Luis Fernando Aguilar, le parece que hay una *petitio* en el planteamiento de la profesora Putnam. Ella dice que se evita la arbitrariedad de los valores si en su creación se parte de las necesidades como de algo originario y dado, *i.e.*, algo no inventado sino descubierto (o sea, algo natural y no artificial). Pero Aguilar, siguiendo

<sup>5</sup> Cfr. J. Esquivel, “Réplica a ‘La unidad del hecho y el valor’”, en *ibid.*, p. 204.

<sup>6</sup> H. Putnam, “La objetividad y la distinción ciencia/ética”, *Diánoia*, no. 34, 1988, p. 24.

a Weber y a Habermas, no está tan seguro de que la necesidad no conlleve ya elaboración, invención, valoración. Dice: “Creo que lo originario es derivado. Creo que debe cuestionarse lo que no fue cuestionado por la doctora Putnam: la necesidad. ¿Por qué algo ‘es’ necesidad?, lo que significa: ¿por qué algo ‘vale’ como necesidad? Lo que es o, mejor dicho, vale como necesidad incluye siempre elaboración conceptual y valoración. Por este camino, ¿no hay un proceso al infinito o bien, para evitarlo, no se instituye aquí *the need as deus sive natura*?”<sup>7</sup>

La objeción es interesante y aguda, pero me parece que hay que distinguir dos cosas para poder responderla. Hay dos cosas diferentes en esta acusación de regreso infinito. i) Una es que, en efecto, se acaba cosificando la necesidad como naturaleza; y es que, en definitiva, la necesidad nos remite a la naturaleza (sobre todo a la naturaleza humana) a la que corresponde y de la que brota. Ahora bien, no se trata de *regressus* ni de *petitio*, porque se asume una naturaleza cargada de valoración. Lo que veo que dice Aguilar es que la profesora Putnam funda el valor en la necesidad y resulta que la necesidad está cargada de valor. Así sí habría regreso. ii) La otra cosa es que resulta algo distinto si se dice que la naturaleza del hombre es la razón, la racionalidad. En efecto, la racionalidad es productora de cultura, de artefacto, pero la razón en su estructura íntima no se reduce a cultura; es algo natural, no puramente cultural, aunque el modo de su funcionamiento y de su desarrollo se dé en el ámbito cultural. Esto es decir que lo que funda el valor es la misma naturaleza porque ella está cargada tanto de necesidades como de valores (o de valores porque de necesidades), y no se genera regreso, ya que la naturaleza ya no se funda en ninguna necesidad ni en ningún valor, sino que los funda a ambos. Ciertamente las necesidades suponen ya valores, pero la naturaleza no supone valores, los engendra, los produce. De otra manera se estaría diciendo que la razón no es natural, sino artificial, que la razón es algo meramente cultural y no esencial al hombre. En suma, es cierto que no hay nada tan natural que no tenga algo de cultural, pero también lo es que no hay nada tan cultural que no tenga algo de natural.

Con esta distinción que he introducido creo que tampoco puede haber *petitio*. Por la lógica sabemos que hay *petitio* cuando entre el antecedente y el consecuente, o entre la(s) premisa(s) y la conclusión hay identidad proposicional, como efectivamente la encuentra Aguilar en la exposición de la doctora Putnam en el sentido de que el valor se funda en la necesidad, y se encuentra que la necesidad es valor. Pero sería contradictorio que la naturaleza ya fuera producto de una valoración, más bien funda la valoración que

<sup>7</sup> L.F. Aguilar, “Réplica a ‘La unidad del hecho y del valor’”, en E. Villanueva (comp.), *op. cit.*, p. 216.

el hombre pueda hacer. Si en la naturaleza se encuentran tanto la necesidad como el valor, a partir de ella se explicitan ambos, surgen o se “inferen”, sin que haya identidad proposicional entre las premisas y la conclusión, ya que precisamente al inferir o derivar a partir de la naturaleza, cargada de necesidades y de valores —y por ello sin falacia naturalista— la determinación de las necesidades y los valores es una explicitación y desarrollo de lo que en las premisas se hallaba en estado virtual, germinal o potencial, por lo que no hay identidad proposicional ni, por lo tanto, *petitio*.<sup>8</sup>

Por otra parte, L.F. Aguilar dice: “El problema de fondo no es, entonces, *el hecho de que los valores sean creados o producidos y que no sean arbitrarios*. El problema de fondo es *la lógica interna o el proceso específico de la creación de los valores-normas sociales*, que es distinta a la lógica o el proceso específico del proceso de creación de los hechos-teorías. Desde la perspectiva Weber-Habermas, se supera lo arbitrario de los valores y de las instituciones porque son *productos* de un mutuo entendimiento mediante comunicación a través de símbolos. Y no sólo porque los valores e instituciones son medios o instrumentos para calcular o alcanzar la satisfacción de necesidades. Desde esta perspectiva renace una razón crítica y práctica que se distancia de una reducción de la razón a razón científico-técnica.”<sup>9</sup> Yo creo superar ese positivismo de la razón científico-técnica para pasar a la axiológico-normativa mediante una racionalidad de tipo aristotélico, que es hermenéutica y se basa en una ontología y llega a una ética.<sup>10</sup> La ontología es como su arqueología o condición de posibilidad, y la ética es su teleología, de la cual está preñada y cargada. Así, sacar de lo arqueológico-ontológico esa carga valorativa y explicitarla en lo teleológico-ético no constituye falacia naturalista, sino una explicitación (a veces se querría decir que una deducción trascendental) de lo que estaba contenido en ella. Y tampoco es *petitio*, ya que eso estaba contenido allí como en las premisas del silogismo aristotélico, de modo virtual e indeterminado, y se extrae determinado y en acto, con lo que no hay identidad entre lo contenido en las premisas y lo contenido en la conclusión.

Da la impresión, en definitiva, de que la discusión de Aguilar es la de qué fue primero, si lo natural o lo social para el hombre. Pero, como en el caso del huevo y la gallina, hay tantos argumentos a favor como en contra

<sup>8</sup> Esto ha sido estudiado en la controversia contra los que creían o alegaban que el silogismo era una *petitio*. Cfr. D. Walton, “Mill and De Morgan on whether the Syllogism Is a *Petitio*”, *International Logic Review*, no. 8, 1977, pp. 57–68.

<sup>9</sup> L.F. Aguilar, *ibid*.

<sup>10</sup> Mi postura compartiría con Alasdair MacIntyre ese recurso a la racionalidad hermenéutica y ética aristotélica, pero difiere de él en que yo sí busco una fundamentación en la ontología. Cfr. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Ed. Crítica, Barcelona, 1987; *id.*, *Tres versiones rivales de la ética*, Eds. Rialp, Madrid, 1992.

de cada uno. Lo mejor es la paridad, aceptar que no se puede fácilmente poner el acento, el énfasis o el relieve en lo social por encima de lo natural como tampoco de lo natural sobre lo social. Él parece querer desbancar el predominio de lo natural en el hombre arguyendo la innegable presencia de lo social en él: se encuentra, desde que nace, ubicado en un contexto sociocultural, de hecho el hombre se halla en una comunidad o sociedad. Eso es decidirse por el predominio de lo social. Pero entonces se puede argüir la innegable presencia, desde el principio, de lo natural en lo social mismo. Lo social ha surgido del contacto con lo natural, ha sido una respuesta adaptativa y acondicionadora del medio natural, responde a necesidades y condicionamientos de la naturaleza, no es independiente de ella, no es puro invento del hombre, al menos en sus inicios (aunque pueda llegar a serlo, como en el caso del arte). Aguilar dice textualmente que la necesidad ya conlleva elaboración, por lo cual no es meramente natural sino además social. Pero tampoco es tan social y elaborada que pierda su raigambre en lo natural, no está completamente cambiada. Sigue siendo algo natural, *nata ex natura*. Con esto creo bloquear la objeción que Aguilar había planteado.

De hecho, la profesora Putnam, en otra parte,<sup>11</sup> acepta que nuestras descripciones están de alguna manera culturalmente valoradas, que es lo que el profesor Aguilar Villanueva quiere asentar. Eso lo ve ella en que muchos predicados descriptivos adquieren inevitablemente una fuerza emotiva. El ejemplo que usa es el de que “X vomitó la comida en su camisa”, el cual es un enunciado que tiene en nuestra cultura una fuerza axiológica marcadamente negativa, a pesar de que es simple y literalmente una descripción. Y, así, cualquier palabra que signifique algo que en una cultura se valore o devalúe tendrá en ella una carga emotiva innegable.

No se está negando, pues, sino presuponiendo, lo que Aguilar Villanueva quiere establecer. Pero el problema reside en lograr una paridad o equilibrio, o, si se quiere, cierta equidad, con los términos en cuestión. Estoy de acuerdo en que nada es tan natural que no sea ya —en y para el hombre— algo cultural; pero también vale la inversa: nada es tan cultural que no conserve su punto de partida o su parte de naturalidad, de correspondencia con la naturaleza. ¿O es que hemos de privilegiar alguno de los sentidos de esta balanza? ¿Y por qué o con qué criterio? Me parece que ambos extremos están en igualdad de circunstancias, y que, devolviendo el argumento, por una *consequentia a pari ratione* o tópico de paridad de circunstancias, a lo que Aguilar Villanueva dice, a saber, a la tesis de que las descripciones naturales están influidas por la sociedad y la cultura se puede responder

<sup>11</sup> Cfr. R.A. Putnam, “Remarks on Wittgenstein’s Lecture on Ethics”, en Haller *et al.* (comps.), *Language, Logic and Philosophy. Proceedings of the 4th International Wittgenstein Symposium*, Viena, 1980.

que *igualmente* vale el que incluso las valoraciones más sociales y culturales están impregnadas de lo natural, que no pueden —a menos de que sean antivalores— apartarse de la naturaleza en la que se coloca el hombre.

Otras consideraciones que apoyan lo intentado por la profesora Ruth Anna Putnam son las que encontramos en su marido, el profesor Hilary Putnam. Aprovecharé algunas de ellas para reforzar lo que he defendido. Un sector de esas consideraciones se centra directa y precisamente en la dicotomía hecho/valor.<sup>12</sup> Allí el autor sostiene que la mentalidad científica nos ha acostumbrado a pensar que la ciencia sólo tiene que ver con hechos o con teorías, no con valores. Pero él llega a decir que incluso características de la ciencia tales como la coherencia y la simplicidad (y otras) son valores. “Como los términos valorativos paradigmáticos (p. ej., ‘valioso’, ‘amable’, ‘honesto’ o ‘bueno’), ‘coherente’ y ‘simple’ son usados como términos de valoración. Efectivamente, son términos *que guían la acción*: describir una teoría como ‘coherente, simple, explicativa’ es, en la disposición correcta, decir que la aceptación de la teoría está justificada; y decir que la aceptación de un enunciado está (completamente) justificado es decir que uno debe aceptar el enunciado o la teoría.”<sup>13</sup> Esto significa que en lo científico está metido lo axiológico, que a los hechos los seres humanos los contaminamos con valores (yo diría más bien que están sembrados en ellos).

Putnam asevera que si la coherencia y la simplicidad son valores, y si negar que son objetivos es caer en un subjetivismo autorrefutante, entonces se han bloqueado los argumentos clásicos contra la objetividad de los valores éticos. En efecto, si los valores éticos son subjetivos, los valores cognoscitivos —que están tan aparejados a ellos— igualmente lo son. Al igual que muchos conceptos científicos, están sujetos a la vaguedad; si los valores morales son vagos y sin criterios ni reglas claras, no lo son más que los valores cognoscitivos o epistemológicos. Lo mejor es reconocer que dependen y se derivan de nuestra idea de razón y de nuestra idea del progreso humano. “Estas dos ideas están interconectadas: nuestra imagen de una inteligencia teórica ideal es simplemente una *parte* de nuestro ideal del progreso humano total, y no tiene sentido dislocada de la idea total, como lo vieron Platón y Aristóteles. [. . .] Digo, en suma, que sin *valores* no tenemos un *mundo*. El instrumentalismo, aunque lo niegue, es él mismo un *sistema de valores*, aunque uno enfermo.”<sup>14</sup> Creo que estas consideraciones apoyan la idea que se ha venido exponiendo de que *no hay separación tajante* entre hecho y valor, ya que nos muestran cómo en el acto aparentemente más descriptivo y científico respecto de los hechos, como es el argumentar

<sup>12</sup> H. Putnam, “Beyond the Fact-Value Dichotomy”, *Crítica*, vol. XIV, no. 41, 1982.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 11.

racionalmente para aceptar algo como verdadero, se han infiltrado elementos valorativos, como son los valores cognoscitivos o epistemológicos de la claridad, la coherencia, la relevancia, etcétera.

En otro trabajo, Hilary Putnam<sup>15</sup> dice que, al igual que otras dicotomías, como analítico y sintético, etc., la dicotomía enunciado teórico/enunciado observacional ha sido puesta en duda por los propios positivistas al final de los años 50. Lo mismo ha ocurrido con la dicotomía hecho/valor, aunque ha persistido en algunos, al igual que su derivado: la dicotomía ciencia/ética. Sólo que antes se decía que los enunciados éticos eran “no cognoscitivos”, no verdaderos ni falsos. Ahora se acepta (lo hace, p. ej., B. Williams) que son verdaderos o falsos, pero no independientemente de la perspectiva. Esto es, el no cognoscitivismo ha sido rebautizado con el nombre de relativismo.

Putnam señala entrecruzamientos entre hechos y valores, ya señalados por I. Murdoch y J. McDowell, pues para entender una palabra tiene que ser conectada con un conjunto de intereses evaluativos de los que la usan. En efecto, el desacuerdo sobre los valores lleva al desacuerdo sobre los hechos: “¿Cuándo y dónde un nazi y un antinazi, un comunista y un socialdemócrata, un fundamentalista y un liberal, o incluso un republicano y un demócrata, se han puesto de acuerdo sobre los hechos?”<sup>16</sup> Me parece que éste es otro argumento que nos ayuda a persuadirnos de que hechos y valores están interconectados, que no hay discurso tan apegado a los hechos que no lleve alguna carga de valor y viceversa.

A Putnam le parece insostenible la dicotomía entre lo que es el mundo, independientemente de toda perspectiva local, y aquello que nosotros proyectamos. Esto es, le parecen tan errados el realismo absoluto como el relativismo extremo. (Quiere combinar cierto realismo con cierto relativismo.) Por eso Putnam mina el absolutismo, la idea de que hay un conocimiento absoluto de la realidad; pero, por lo mismo, ni la ciencia ni la ética pueden tenerlo. “Empero —dice— sin el postulado de que la ciencia ‘converge’ hacia una concepción teórica única y definitiva, con una ontología única y un conjunto único de postulados teóricos, la noción de ‘absoluto’, en su totalidad, se resquebraja. Es efectivamente cierto que el conocimiento ético no puede afirmar ‘lo absoluto’, pero esto se debe a que la noción de ‘absoluto’ es incoherente. Tanto las matemáticas como la física, la ética como la historia y la política, dejan entrever nuestras selecciones conceptuales; el mundo no nos va a imponer un lenguaje único, no importa de qué temaelijamos hablar.”<sup>17</sup> Me parece claro que el lenguaje sería único si todo fuera considerado como hecho objetivo o como valor subjetivo. Si lo primero,

<sup>15</sup> H. Putnam, “La objetividad y la distinción ciencia/ética”, *Diánoia*, no. 34, 1988.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 16.



sería un único lenguaje unívoco; y, si lo segundo, sería un único lenguaje equívoco. Pero más bien se trata de postular un lenguaje analógico o proporcional, esto es, que conserve y respete las porciones correspondientes de hecho objetivo y valor subjetivo con que podemos hablar de la realidad.

El mismo profesor Putnam vuelve a considerar esta problemática en otros dos artículos, intitulados “Hecho y valor” y “Hechos, valores y cognición”.<sup>18</sup> Allí la estrategia del argumento de Putnam consiste en mostrar que la distinción hecho/valor “es al menos irremediabilmente difusa, ya que los propios enunciados fácticos y los procedimientos de investigación empírica con los que contamos para decidir si algo es o no es un hecho presuponen valores”.<sup>19</sup> En efecto, sostiene que lo más descriptivo que hay, a saber, la verdad fáctica (i.e. la verdad de los enunciados empíricos), depende de nuestros criterios de aceptabilidad racional, y éstos se hallan impregnados de contenidos valorativos, ya que revelan parte de nuestra concepción de la inteligencia especulativa óptima. La especulación pretende encontrar enunciados que no sólo sean verdaderos, sino además relevantes. Y la idea de relevancia conlleva un conjunto de intereses y valores. La cultura influye para describir. Incluso se puede ver que es falso el que alguien pueda coincidir con otro al enjuiciar los hechos y discrepar de él al enjuiciar los valores. También se da el que la discrepancia acerca de los valores lleve a la discrepancia acerca de los hechos. Aun cuando no sean falsos los enunciados de las descripciones, pueden ser diferentes y mostrar el desacuerdo.

Así pues, “verdadero” y “racionalmente aceptable” están lógicamente conectados. Ahora bien, lo racional implica un criterio de “relevante”, y en él están supuestos los valores. De este modo, “un ser sin valores tampoco tiene hechos”.<sup>20</sup> Incluso en nuestras categorías de objetos (“sustancia”, “artefacto”, “sociedad”, etc.), y no sólo en las de cualidades (“amable”, “egoísta”, “blando”, “frío”, etc.) están implícitos los valores, ya que muestran lo que es relevante para nosotros. En efecto, “la aceptabilidad y la relevancia son interdependientes en cualquier contexto. El uso de cualquier palabra —sea ésta ‘bueno’ o ‘consciente’ o ‘rojo’ o ‘magnético’— supone una historia, una tradición de observación, generalización, práctica y teoría.”<sup>21</sup> De hecho, la elección misma de un esquema conceptual está aludiendo necesariamente a un conjunto de juicios de valor que la hacen posible, y la racionalidad cognoscitiva es un elemento importante en la elección de dicho esquema.

<sup>18</sup> Recogidos en su libro *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1988, por cuya paginación citaremos.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 200.

O sea que la racionalidad cognoscitiva, para Putnam, está impregnada de juicios de valor.

Quisiera añadir una argumentación más a la que fue aportada por H. Putnam. Si se considera que es excesiva la dicotomía hecho/valor, y se acepta que hay un modo de vincularlos, en el sentido de que no hay proposición tan fáctica que no tenga alguna carga axiológica (tal vez no explícita, pero sí en los supuestos desde donde se enuncia), ni proposición tan axiológica que no tenga ninguna vinculación con lo fáctico, entonces no puede verse el paso de una a otra como falaz, a saber, como la conocida falacia naturalista de George E. Moore. Esta falacia naturalista se ha tratado de diluir i) negando que el paso de lo fáctico a lo axiológico sea una inferencia formal, diciendo que más bien es una inferencia de tipo trascendental. ii) O aceptando que sea inferencia formal, pero no de tipo deductivo, sino de tipo inductivo, como lo es el paso de lo empírico a lo teórico, en el sentido de que en lo empírico hay contenidos teóricos que se explicitan en la inducción, pues se va en contra de la dicotomía tan tajante teórico/empírico, y se supone allí que no hay enunciado teórico que no tenga algo de empírico y viceversa. iii) O se acepta que es inferencia formal, y además deductiva, pero se alega que no se está sacando en la conclusión algo que no estaba en las premisas, ya que en las premisas o enunciados fácticos hay una carga axiológica. Y esto puede hacerse, a su vez, de tres maneras. Una, diciendo que entre las premisas del argumento, por ejemplo entre las dos de un silogismo, hay una que es axiológica, y, por la regla silogística de que la conclusión sigue a la parte más débil, y ya que lo axiológico es silogísticamente (esto es, lógica y epistemológicamente) más débil que lo fáctico, no puede seguirse conclusión fáctica, sino axiológica, y así no hay un paso indebido —sino obligatorio— del hecho al valor, o del ser al deber ser. Incluso otros, como John Searle, dicen que la carga axiológica no se encuentra en una de las premisas, sino en todas, esto es, los mismos enunciados fácticos tienen de suyo y en su interior elementos axiológicos, a saber, en alguno de sus términos. Con lo cual se da una fuerza ilocucionaria axiológica en el seno mismo de los enunciados fácticos.<sup>22</sup> Otros llegan a decir que en todos los términos fácticos hay cierta carga de valor, porque están pragmáticamente situados y condicionados por los supuestos culturales de quien los emplea. Tal vez lo mejor que se pueda decir, creo yo, es que no tanto la palabra por sí misma, pero sí en el *uso* que se le da, puede llevar consigo esa carga valorativa de la que estamos hablando. Pero ya aparece, en todos esos casos, que no se ve como inválido el paso que va del hecho al valor.

<sup>22</sup> Cfr. J.R. Searle, "Cómo derivar 'debe' de 'es'", en P. Foot (comp.), *Teorías sobre la ética*, FCE, México, 1974, pp. 151-170.

Por último, quisiera tratar muy brevemente un problema derivado de este tema de la conexión hecho/valor. Los Putnam dicen que el problema hecho/valor no coincide con el problema es/debe. Es cierto, pero lo ilustra. En su contenido conceptual es distinto, mas las implicaciones son muy semejantes; sobre todo porque en ambos casos se trata de pasar del ámbito de lo fáctico al de lo ético (ya que en el ámbito general de la ética pueden entrar perfectamente lo axiológico y lo deontológico, el valor y el deber, puesto que hay éticas axiológicas tanto como éticas normativas). El problema del hecho/valor no coincide con el de es/debe, porque el valor no necesariamente implica una obligación o deber; pero sí lo ilustra, porque era una de las dicotomías sancionadas por la filosofía analítica, desde Moore, que —al igual que la de hecho/valor— se resquebraja cada vez más.