

LA OBJETIVIDAD Y LA DISTINCIÓN CIENCIA/ÉTICA *

HILARY PUTNAM

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE HARVARD

1. *La dicotomía hecho/valor: antecedentes*

El argumento de los positivistas-lógicos en favor de una tajante dicotomía hecho/valor era muy simple: los enunciados científicos (fuera de la lógica y de las matemáticas puras), decían ellos, son “verificables empíricamente” y los juicios de valor son “no-verificables”. Este argumento sigue teniendo un gran atractivo para los economistas (por no hablar de los legos), no obstante que por años los filósofos lo han considerado un argumento muy cándido. Una razón por la cual éste resulta cándido es porque supone que efectivamente existe algo parecido a “el método de verificación” para cada enunciado *científico con significado*, en forma aislada. Pero ello está muy lejos de ser así. Por ejemplo, la teoría de la gravedad de Newton, en su totalidad, no implica, *en y por sí misma* (es decir, en ausencia de “hipótesis auxiliares” adecuadas) ni predicciones comprobables ni cosa que se le parezca (*cf.* Putnam, 1974). Como Quine lo ha subrayado (Quine, 1951), reviviendo argumentos anteriormente utilizados por Duhem, los enunciados científicos “se enfrentan a la prueba de la experiencia como un cuerpo integrado”; la idea de que cada enunciado científico posee su propia serie de observaciones confirmatorias y su propia serie de observaciones refutatorias, independientemente de cuáles sean los otros enunciados con los que éste se encuentre relacionado, es un error. Si se dice que aquel enunciado que no tenga en y por sí mismo, por su solo significado, un “método de verificación” carece de significado, entonces ¡la mayor parte de la ciencia teórica resulta carente de significado!

Una segunda característica de la opinión que afirma que “los enunciados éticos no tienen significado cognoscitivo dado que no poseen método de verificación alguno” es que, aun cuando ello hubiera sido

* El presente ensayo se reproduce aquí con permiso del Director del WIDER (World Institute for Development Economics Research).

correcto, lo que de ahí surgiera no habría sido una dicotomía *hecho/valor*, pues, de acuerdo con los propios positivistas, los postulados metafísicos carecen de significado cognoscitivo por la misma razón que los postulados éticos, a saber, porque son “por principio no-verificables”. (Es el caso de los postulados poéticos, entre otros.) La postura positivista ha sido bien resumida por Vivian Walsh (Walsh, 1987): “Considérese la proposición ‘putativa’ ‘asesinar es malo’. ¿Cuáles son los resultados empíricos, preguntarían los positivistas, que tienden a confirmar o a negar esto? Si decir que asesinar es malo no es sino una manera engañosa de registrar lo que una sociedad dada piensa, entonces éste sí es un hecho sociológico perfectamente adecuado, y la proposición es empíricamente respetable. Pero para la persona que hiciera un juicio moral, este análisis no sería aceptable. Entonces, los positivistas esgrimirían su distinción absoluta analítico/sintético: si ‘asesinar es malo’ no es una proposición sintética (empíricamente comprobable), debe ser una proposición analítica, tal como (pensaban ellos) las de la lógica y las matemáticas —de hecho, una tautología. La persona que deseara hacer el juicio moral no aceptaría eso, y se le diría que la afirmación discutida fue una ‘seudo-proposición’, similar a las de los poetas, los teólogos y los metafísicos”.

Como Walsh continúa explicando, a finales de los años cincuenta “la mayoría de las tesis necesarias para esta notable aseveración” fueron abandonadas. La teoría positivista del “significado cognoscitivo” había caído. Se consideraba que la distinción absoluta analítico/sintético no había logrado dar cuenta de cómo se construyen las teorías científicas en realidad. En un volumen escrito en honor a Carnap (Quine, 1963), Quine resumió su legado diciendo: “el saber de nuestros padres es blanco por el hecho y negro por la convención, pero no existen tramas *completamente* blancas o totalmente negras”. Para explicar el impacto que tuvo todo esto, Walsh escribe: “Debido a las *necesidades* de la ciencia pura, el empirismo lógico se vio forzado a dar otro paso hacia atrás, lo cual abrió el camino para una rehabilitación más amplia de la filosofía moral. El antiguo ataque positivista al estatuto de los juicios morales había exigido que *cada* enunciado fuera, al menos en principio, susceptible de prueba. Se hizo evidente que gran parte de los enunciados de los que se compone la más elevada teoría de la ciencia pura, no podría sobrevivir a esta exigencia. Los postulados teóricos, así lo decidieron los empiristas lógicos, adquirirían ‘indirectamente’ significado si formaban parte de una teoría que poseyera (supuestos) enunciados observacionales que tuvieran cierto grado de confirmación empírica (¡sin importar que se destruyera la misma dicotomía de enunciado teórico/enunciado

observacional!); pero la clara distinción hecho/valor de los primeros positivistas dependía de la capacidad para observar si *cada uno* de los enunciados era aceptado. Para retomar, adaptada, la vívida imagen de Quine, si una teoría puede ser negra por el hecho y blanca por la convención, también podría ser (en lo que al empirismo lógico concerniría), roja por los valores. Dado que para ellos la confirmación o la refutación debía ser una propiedad de una teoría *en su conjunto*, no había forma de que pudieran deshilar esta trama total. Con todo, aun los economistas de hoy día, cuya ascendencia filosófica es el empirismo lógico, siguen escribiendo como si la antigua dicotomía positivista de hecho/valor se hallara fuera de toda duda”.

El colapso de las bases sobre las que se defendía la dicotomía, durante el periodo que Walsh describe, no llevó, sin embargo, a la muerte de la dicotomía, incluso en el caso de filósofos profesionales. A lo que llevó fue a un cambio en la naturaleza de los *argumentos* que se ofrecen a favor de la dicotomía. En la actualidad se le defiende cada vez más con fundamentos metafísicos. Al mismo tiempo, incluso los defensores de la dicotomía conceden que los antiguos argumentos eran malos. Por ejemplo, cuando yo estaba en posgrado, una explicación y defensa paradigmática de la dicotomía era la de Charles Stevenson. Yo atacé con fuerza la postura de Stevenson en un libro publicado hace algunos años (Putnam, 1981). Cuando apareció el último libro de Bernard Williams (Williams, 1985), encontré que éste daba virtualmente los mismos argumentos en contra de esta postura. Sin embargo, él aún defiende una tajante dicotomía “ciencia/ética”, y considera que su dicotomía ciencia/ética recoge algo que era esencialmente correcto en la antigua dicotomía “hecho/valor”.

Hay algo más que ha acompañado a este cambio en la manera de defender la dicotomía. La antigua postura, en sus distintas versiones —emotivismo, voluntarismo, prescripcionismo—, frecuentemente era llamada “no-cognoscitivismo”. El “no-cognoscitivismo” era, por decirlo así, el nombre genérico de la postura, y las etiquetas más específicas correspondían a los nombres del producto patentado, de acuerdo con la postura de los diversos distribuidores. Y el nombre genérico era apropiado, ya que todas las diversas y ligeramente diferentes fórmulas del producto genérico tenían en común este ingrediente esencial: los enunciados éticos eran “no-cognoscitivos”, es decir, no eran ni verdaderos ni falsos. Hoy en día, filósofos como Williams¹ no niegan que los enunciados éticos puedan ser verdade-

¹ Quizá el filósofo que más se acerca a las opiniones de Williams es David Wiggins. (Cf. Wiggins, 1987.)

ros o falsos; lo que niegan es que puedan ser verdaderos o falsos *independientemente de la perspectiva*. Así pues, la postura ha sido (adecuadamente) rebautizada: aun cuando las versiones de la patente de la nueva droga mejorada tienen todavía diferencias entre sí, todas aceptan el nombre de relativismo. *El no-cognoscitivismo ha sido rebautizado con el nombre de relativismo*.

2. *El entrecruzamiento de hecho y valor*

Las razones exactas de por qué y cómo el no-cognoscitivismo dio paso al relativismo son complejas, y no es el propósito de este ensayo explicarlas en detalle. Pero uno de los motivos fue, sin duda, una mayor valoración de lo que podría llamarse el *entrecruzamiento* del hecho y el valor. Dicho entrecruzamiento era tema constante en los escritos de John Dewey. Pero este aspecto del pragmatismo fue descuidado por la filosofía anglo-americana tras la muerte de John Dewey, a pesar del valeroso esfuerzo de Morton White por mantenerlo vivo (White, 1956), y fue quizá Iris Murdoch quien, de manera muy diferente, puso a discusión nuevamente el tema.

Los tres ensayos de Murdoch, publicados juntos en (Murdoch, 1971), contienen un gran número de intuiciones y observaciones valiosas; dos de ellos tuvieron especial influencia. Murdoch fue la primera en destacar que los lenguajes tienen dos tipos muy diferentes de conceptos éticos: los conceptos éticos abstractos (Williams les llama conceptos éticos “delgados”), como son “bueno” y “correcto”, y conceptos más descriptivos, menos abstractos (Williams les llama conceptos éticos “gruesos”) como, por ejemplo, *cruel, descarado, desconsiderado, casto*. Murdoch (y posteriormente, en forma más específica, (McDowell, 1978 y 1979)) sostenía que no hay manera de saber lo que es el “componente descriptivo” del significado de una palabra como “cruel” o “desconsiderado”, sin recurrir a otra palabra del mismo tipo; el argumento de McDowell es que una palabra debe estar conectada a cierto conjunto de “intereses evaluativos” para que ésta pueda funcionar del mismo modo en que dicha palabra ética gruesa funciona; y el hablante debe darse cuenta de tales intereses y debe identificarse imaginativamente con ellos si desea aplicar la palabra a nuevos casos o circunstancias en la forma en que lo haría un hablante sofisticado de esa lengua. El intento de los no-cognoscitivistas por dividir dichas palabras en su “componente de significado descriptivo” y su “componente de significado prescriptivo” se va a pique ante la imposibilidad de decir cuál es el “significado descriptivo” de, digamos, “cruel”, sin recurrir al uso de la misma palabra “cruel” o a un sinónimo de ésta. En segundo lugar,

Murdoch también subrayó que cuando en la realidad nos enfrentamos con situaciones que requieren de una evaluación ética, sea que precisen o no de alguna acción por nuestra parte, los tipos de descripciones que necesitamos —sobre todo tratándose de descripciones de motivaciones y carácter de seres humanos— son descripciones en el lenguaje de un “novelista sensible”, no en la jerga científica o burocrática. Cuando una situación, una persona o una motivación es descrita adecuadamente, la decisión respecto de si algo es “bueno” o “malo”, “correcto” o “incorrecto” seguirá, frecuentemente, en forma automática. Por ejemplo, la evaluación que hagamos de la estatura moral de una persona, puede depender básicamente de que la describamos como “impertinente” o “sencilla”. Nuestro mundo viviente, nos dice Murdoch, no se descompone claramente en “hechos” y “valores”; vivimos en un enredado mundo humano en el cual ver la realidad con todos sus matices, verla como pueden enseñarnos a hacerlo George Eliot, Flaubert, Henry James o la misma Murdoch, y hacer “juicios de valor” adecuados, simplemente no son capacidades separables.

Confieso que cuando leí *The Sovereignty of “Good”* pensé que Murdoch daba una descripción perspicaz de la esfera de la moral privada (que es, por supuesto, la esfera con la que trata un novelista), pero que ignoraba en gran medida la esfera pública, la esfera en la que los temas de la justicia social surgen y deben ser resueltos. Pero más recientemente he pensado que, también en esta esfera, cabe un entrecruzamiento similar entre lo factual y lo ético. Está muy bien describir casos hipotéticos en los que dos personas “están de acuerdo sobre los hechos y en desacuerdo sobre los valores”, pero en el mundo en el que yo crecí esos casos son irreales. ¿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? Aun tratándose de políticas específicas, como, por ejemplo, qué hacer respecto a la decadencia de la educación norteamericana, o respecto al desempleo, o respecto a las drogas, todos los alegatos que hasta hoy he oído han sido ejemplos del entrecruzamiento de lo ético y lo factual. Existe una discrepancia horrible entre la forma en que los filósofos que sostienen una distinción hecho/valor tajante *hacen* que suenen los argumentos éticos y la forma en que los argumentos éticos *realmente* suenan. (Stanley Cavell alguna vez dijo (Cavell, 1979) que Stevenson escribe como quien ha *olvidado* lo que es la discusión ética.)

3. *El relativismo y la dicotomía hecho/valor*

De acuerdo con Bernard Williams, un relativismo bien desarrollado es capaz de apreciar debidamente la manera en que hecho y valor pueden ser inseparables; apreciar debidamente el modo en que algunos enunciados que son tanto descriptivos como verdaderos (“Calígula era un tirano loco”) pueden también ser juicios de valor. La idea es remplazar la distinción hecho/valor por una distinción muy diferente, la distinción entre *verdad* y *absoluto*.

Aun cuando Williams no explica muy claramente lo que entiende por verdad, al parecer él piensa que la verdad es algo semejante a una aseveratividad correcta en el juego local del lenguaje; es decir, si las prácticas y los valores compartidos de una cultura determinan un uso particular para una palabra como “casto”, un uso que esté lo suficientemente definido como para permitir que los hablantes lleguen a un acuerdo respecto a la castidad de alguien o a su falta de ella (o bien, cualquier ejemplo posible de un “concepto ético grueso”), entonces, es posible que el que esa persona, en esa cultura, sea “casta” (o “cruel”, “piadosa”, etcétera) sea simplemente verdad. Por supuesto, si yo no pertenezco a la cultura en cuestión y no comparto los intereses evaluativos relevantes, no describiré a dicha persona como “casta”, incluso a sabiendas de que eso es algo que resulta apropiado decir en esa cultura; “no tendré el fuero” para utilizar esa palabra, como lo hace notar Williams. Asimismo, Williams hace notar (con deliberada paradoja) que el que Fulano-de-tal sea casto es un *conocimiento* posible sólo para alguien que se halle dentro de dicha cultura, pero no es posible para mí.

Si la verdad fuera la única dimensión con respecto a la cual pudiéramos evaluar el estatuto cognoscitivo de los enunciados, Williams resultaría estar comprometido con el realismo ético o, cuando menos, con el rechazo al *antirealismo* ético; pues, según él, “María es casta”, “Pedro es cruel”, “Jorge es un perfecto caballero” pueden ser verdad exactamente en el mismo sentido en que es verdad que “La nieve es blanca”, sin dejar de ser postulados éticos. Pero, afirman estos filósofos, en el no-cognoscitivismo *hay* una intuición, aun a pesar de que el no-cognoscitivismo se haya equivocado en lo que creyó ser su tesis más esencial, la tesis de que los enunciados éticos no son susceptibles de verdad (o bien, la tesis de que un enunciado ético posee un claro “componente de valor” y que este “componente de valor” no es susceptible de verdad). Esta (o estas) tesis es (son) rechazada(s) por Williams. Como dije, él acepta los argumentos de Murdoch y McDowell contra la teoría de “los dos componentes”; reconoce la forma en que hecho y valor se hallan entrecruzados en nuestros conceptos, y acepta que los enunciados éticos pueden ser

verdaderos. ¿Cómo puede entonces sostener que había una intuición contenida en el no-cognoscitivismo? ¿Cuál *era* la intuición que trataba de capturar la distinción hecho/valor?

De acuerdo con Williams hay verdades y verdades. Si digo, por ejemplo, que el pasto es verde, sin duda digo una verdad; pero no digo lo que él llama una verdad *absoluta*. No describo el mundo como éste es “siempre”, independientemente de toda y cualquier perspectiva. El concepto “verde” (y posiblemente también el concepto “pasto”) no es un concepto que utilizaría una ciencia acabada para describir las propiedades que tienen las cosas, sin relación con una “perspectiva local” dada. Los marcianos o los habitantes de Alfa Centauro, por ejemplo, podrían no tener nuestro mismo tipo de ojos. No reconocerían una propiedad tal como “verde” (excepto como una “cualidad secundaria”, de interés para los seres humanos; una disposición para afectar en cierta manera los órganos sensoriales del *homo sapiens*), y “pasto” quizá fuera una clasificación demasiado acientífica como para aparecer en su ciencia acabada. Sólo de aquellos conceptos que pudieran aparecer en la descripción (final) del mundo a la que están destinadas a converger todas las especies de determinados investigadores naturales, se podría decir que nos hablan de cómo es el mundo “siempre” (“independientes, en su grado máximo, de la perspectiva”). Sólo este tipo de conceptos pueden aparecer en enunciados “absolutos”. Y el punto filosóficamente importante —o uno de ellos, porque habrá algo más que añadir— es que, aunque los juicios de valor que contienen conceptos éticos gruesos pueden ser verdaderos, no pueden ser absolutos. El mundo, tal como es en sí mismo, es *indiferente*. Los valores (como los colores) son *proyectados* sobre el mundo, no descubiertos en él.

Lo que habría que añadir es que, a este respecto, según Williams, los valores se hallan *en peores circunstancias* que los colores. Ya que descubrir que “verde” es una cualidad secundaria no ha minado nuestra capacidad para utilizar la palabra. Hemos dejado de pensar que los colores son propiedades no-disposicionales de cosas externas, pero esto en ningún modo afecta la utilidad de la clasificación de los colores. Sin embargo, el darnos cuenta de que los atributos de valor, incluso los “gruesos” (“casto”, “cruel”, “santo”) son proyecciones, tiende a provocar que perdamos nuestra capacidad para usar dichos términos. Si nos volvemos en extremo reflexivos, si nos identificamos demasiado con el punto de vista del Universo, no seremos ya capaces de emplear nuestros conceptos éticos. El darnos cuenta de que los conceptos éticos son proyecciones, nos coloca en una posición tambaleante: no podemos dejar de ser reflexivos, pero no podemos

tampoco permitirnos ser (gran parte del tiempo) *demasiado* reflexivos. Estamos en un equilibrio inestable.

Lo que explica esta diferencia entre las cualidades secundarias ordinarias, como "verde", y los atributos éticos gruesos, como "castidad" es, según Williams, que los intereses a los cuales sirve la clasificación de colores son universales entre los seres humanos, en tanto que los intereses a los cuales sirven los conceptos éticos gruesos son los intereses de una comunidad humana (un "mundo social") dada. Aun cuando culturas diferentes posean clasificaciones de colores un tanto diferentes, no habrá *oposición* entre la clasificación de colores de una cultura y la de otra. Pero los intereses que definen un mundo social pueden estar en conflicto con aquéllos que definen otro mundo social. Y el percatarme de que mis descripciones éticas son a tal grado locales (por "verdaderas" que éstas sean) resulta desequilibrante.

Williams considera que el darse cuenta de cuán *fallida* es la descripción ética al describir el mundo tal como éste es "en forma absoluta", no sólo afecta, sino que *debe* afectar nuestros juicios éticos de primer orden. "La verdad del relativismo" tiene consecuencias *morales* (hablando, por supuesto, desde dentro de *nuestro* mundo social). La consecuencia moral (y quizá también, la consecuencia metafísica), según Williams, es que el elogio o la condena moral de alguna otra forma de vida, pierde toda validez cuando esa forma de vida se encuentra demasiado distante de la nuestra. (Demasiado distante en el sentido de que ninguna de las dos formas de vida representa una opción viva para la otra.) No tiene ningún sentido tratar de evaluar la forma de vida de, por ejemplo, los antiguos aztecas o de un samurai, o de una sociedad de la Edad de Bronce. El preguntarse si sus formas de vida eran *correctas*, si sus juicios eran *verdaderos*, es (o debiera ser) imposible para nosotros; la pregunta debiera caer en desuso una vez que hemos comprendido que el discurso ético no es absoluto. Y el hecho de que la pregunta caiga en desuso *constituye* "la verdad del relativismo".

4. *Lo absoluto*

Esta dicotomía entre lo que es el mundo, independientemente de toda perspectiva local, y aquello que nosotros proyectamos, me parece imposible de defender. Empezaré por examinar la concepción de ciencia que guía a Williams.

Su concepción de la ciencia es que ésta converge hacia una única teoría verdadera, una única concepción explicativa del universo. Pero a uno le parece difícil entender por qué habríamos de creer esto.

Si empezamos en el nivel de los objetos de los sentidos ordinarios, digamos, las piedras, basta con observar que en las reconstrucciones racionales podemos considerar que la piedra es un agregado o, como dicen los lógicos, una “suma mereológica” de rebanadas temporales de partículas (o bien, de puntos de un campo —jobsérvese que estas opciones son diferentes pero igualmente adecuadas!—), o bien, podemos considerar que la piedra es un individuo que se compone de partículas *diferentes* en mundos posibles diferentes (y que ocupa, también, sitios diferentes en el espacio en mundos posibles diferentes) mientras permanece idéntica a sí misma. Si una piedra se compone de diferentes rebanadas temporales de partículas, en diferentes mundos posibles, entonces no puede ser (según la lógica modal) *idéntica* a un agregado (suma mereológica) de rebanadas temporales de partículas,² y obviamente, resulta absurdo decir que un conjunto de puntos espacio-temporales pudiera haber ocupado un sitio diferente del que ocupó. Así pues, si se trata tan sólo del modo en que formalizamos nuestro lenguaje, sea que digamos (con Saul Kripke) que las piedras, los animales, las personas, etcétera, *no* son en absoluto idénticas a sumas mereológicas, o que digamos (como sugiere (Lewis, 1973)) que *son* sumas mereológicas (y hay que tomar en cuenta la dificultad de Kripke cuando afirma que al decir que “la” piedra se compone de rebanadas de partículas en diferentes mundos posibles, lo que esto significa, entonces, es que las diversas “contrapartes” modales de la piedra, en diferentes mundos posibles, se componen de diferentes rebanadas de partículas, y no que la piedra idéntica a sí misma se componga de diferentes rebanadas de partículas en diferentes mundos posibles —y a mi modo de ver esto no es otra cosa sino la mera selección de un formalismo, y no una cuestión de hecho), nos veremos obligados a admitir que el identificar un objeto científico dado con un objeto del sentido común —una piedra o una persona— es, en parte, obra de nuestra selección conceptual.

La situación no mejora tratándose de la física teórica. A nivel de la geometría espacio-temporal existe el hecho muy conocido de que podemos considerar a los puntos como individuos o podemos considerarlos como simples límites. Los estados de un sistema pueden ser vistos como superposiciones mecánico-cuánticas de interacciones de partículas (al estilo Feynman), o como superposiciones mecánico-cuánticas de estados de campo. (Ésta es la forma contemporánea que ha adoptado la dualidad onda/partícula.) Y existen muchos otros ejemplos.

² Este argumento se debe a Kripke (en ensayos no publicados).

No sólo cada teoría posee una asombrosa variedad de reconstrucciones racionales alternativas (con ontologías muy diferentes), sino que no hay evidencia alguna que permita afirmar (lo cual es esencial en la idea de Williams sobre un "concepto absoluto del mundo") que la ciencia converge hacia una teoría *única*. No dudo que exista cierta convergencia del conocimiento científico, y no sólo a nivel observacional. Sabemos, por ejemplo, que ciertas *ecuaciones* son descripciones aproximadamente correctas de ciertos fenómenos. Bajo ciertas condiciones, la ecuación Poisson de la teoría gravitacional newtoniana proporciona una descripción aproximadamente correcta del campo gravitacional de un cuerpo. Pero la concepción teórica de la mecánica de Newton fue totalmente modificada por la relatividad general, y la imagen de la relatividad general puede ser, a su vez, remplazada en su totalidad por la teoría de la supergravitación o por alguna otra teoría aún no imaginada. Carecemos, simplemente, de evidencia que justifique la especulación respecto de si la ciencia está o no "destinada" a converger hacia una concepción teórica determinada. Podría suceder, por ejemplo, que aun cuando vayamos descubriendo ecuaciones cada vez más aproximadamente correctas y cada vez más exactas, la *concepción teórica* que utilicemos para explicar dichas ecuaciones siga siendo trastornada por revoluciones científicas. En tanto continúe avanzando nuestra capacidad para predecir y para matematizar nuestras predicciones, la ciencia "progresará" de manera bastante satisfactoria; y decir, como en ocasiones lo hace Williams, que el concepto mismo de conocimiento requiere de la convergencia hacia una gran concepción es dogmatismo puro.

Empero, 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 tema elijamos hablar.

5. *Más acerca de lo absoluto*

La noción de absoluto posee otras propiedades que nos deben quedar bien claras. Según Williams, lo que causa la verdad de un enunciado "absoluto" no es el hecho de que los científicos estén destinados a "converger" hacia la constatación de la verdad de dicho enunciado, es decir, que, a la larga, lo admitan dentro del *corpus* de las creencias

científicas aceptadas, sino *la explicación* del hecho de la convergencia. Convergemos hacia el enunciado de que S es verdadero, donde S es un enunciado que aparece en la “concepción absoluta del mundo”, debido a que “así es como son las cosas” (independientemente de la perspectiva). Pero, ¿qué tipo de explicación es *ésta*?

Williams toma con gran seriedad la idea de que ciertos enunciados se nos imponen debido a que “así es como son las cosas”; ésta constituye, en efecto, el centro de toda su concepción metafísica. En ocasiones, cuando no quiero explicar algo, puedo alzarme de hombros y decir: “Bueno, así es como son las cosas”; pero éste no es el caso de Williams. “Así es como son las cosas” (independientemente de la perspectiva) pretende ser una *razón* (Williams la llama “explicación”) y no la negativa a dar una razón.

La idea de que la verdad de ciertos enunciados se reconoce (investigando con el tiempo y cuidado suficientes) por el simple hecho de que éstos describen el mundo de una manera que es independiente de la “perspectiva”, no es sino una nueva versión de la vieja “teoría de la verdad como correspondencia”. Como ya hemos visto, Williams no afirma que la verdad sea la correspondencia —para él, la verdad es, más bien, la aseveratividad correcta en el juego del lenguaje. Pero, *algunas* verdades —las “absolutas”— son correctamente aseveradas en el juego del lenguaje *porque* corresponden a la forma en que son las cosas (independientemente de la mente). Aun cuando la correspondencia no es la definición de la verdad, sí es la *explicación* de la verdad absoluta. Y, repito mi pregunta: ¿Qué tipo de explicación es *ésta*?

La idea de enunciados que corresponden a la forma en que son las cosas, la idea de términos que corresponden a clases de cosas independientes del lenguaje y la idea de postulados que corresponden a atributos independientes del lenguaje, son ideas que carecen de toda fuerza metafísica, a menos que dicha correspondencia se conciba como una relación genuina entre elementos independientes de nosotros y elementos del lenguaje, una correspondencia impuesta por el mundo, sea como sea éste, y no sólo como un rasgo tautológico del modo en que hablamos del hablar. Lo que tengo en mente al hacer esta observación que pareciera un acertijo, es lo siguiente: si consideramos una simple *tautología* el que “Nieve” corresponda a la nieve, o que “La nieve es blanca” es verdad si y sólo si la nieve es blanca, entonces estamos considerando que la “correspondencia” entre la palabra “nieve” y la nieve es una correspondencia que se da *dentro* del lenguaje. Dentro de nuestro lenguaje, podemos hablar de la nieve, de la palabra “nieve”, y podemos *decir* que éstas se corresponden. Incluso un filósofo que rechace la idea misma de una

noción sustantiva de “verdad” o una noción sustantiva de referencia, puede estar de acuerdo con esto. Pero si, como piensa Williams, el hecho de que estemos “predestinados” a aceptar el postulado “la nieve es blanca” se *explica* gracias a algo que está “ahí afuera”, y por el hecho de la correspondencia entre el postulado y ese algo que está “ahí afuera”, entonces también la correspondencia debe hallarse “ahí afuera”. Una correspondencia *verbal* no puede realizar este tipo de papel explicativo. La concepción de Williams es que, “ahí afuera”, existe un conjunto *fijo* de objetos, los “objetos independientes de la mente”, y una relación fija —una relación entre las palabras y las oraciones, en *cualquier* lenguaje en el cual sea posible expresar verdades “absolutas”, cualquier lenguaje en que se pueda hacer ciencia, y aquellas Realidades fijas independientes de la mente— y que esta relación *explica* el hecho (pretendido) de la convergencia de la ciencia. Si esta concepción es ininteligible, entonces la noción de una “concepción absoluta del mundo” debe también ser rechazada por ininteligible.

Ahora bien, por años he sostenido que esta concepción es ininteligible. En primer lugar, afirmo que no existe *un* solo concepto de objeto sino una clase abierta de posibles usos de la palabra “objeto” —incluso el concepto técnico lógico (valor de una variable de cuantificación). La idea de que la realidad misma determina el uso de la palabra “objeto” (o el uso de la palabra “correspondencia”) es un resabio de la metafísica pre-científica (Putnam, 1987). En segundo lugar, la idea de que el mundo “señala” una correspondencia entre los objetos y nuestras palabras es incoherente. Con base en un hecho relativo a la teoría de modelos, sabemos que, aun cuando determinemos de alguna manera los supuestos valores de verdad de nuestros postulados, no sólo en este mundo sino en todos los mundos posibles, ello *no* determina una correspondencia única entre las palabras y los elementos del universo del discurso (Putnam, 1981). En tercer lugar, aunque exijamos que las palabras no sólo “correspondan” a los elementos del universo del discurso, sino que estén causalmente conectadas a ellos de alguna manera, la noción de “conexión causal” que necesitamos es profundamente *intencional*. Cuando decimos que una palabra y su referente deben mantener una “relación causal del tipo apropiado”, resulta que, incluso en los casos en que esto es verdad, la noción de “relación casual” a la que aludimos, es, fundamentalmente, la noción de *explicación*. Y la explicación es una noción que se encuentra en el mismo círculo que la de referencia y verdad (Putnam, 1989).³

³ Cf. mis escritos de 1978 a 1989, que se encuentran en la bibliografía.

Pero, ¿por qué tendría que representar esto un problema? ¿Por qué Williams y otros realistas metafísicos no dicen, simplemente: “Muy bien. La descripción última del mundo —el mundo tal como es en sí mismo— requiere de nociones intencionales”? (De hecho, Williams no dice esto; ¡él termina su libro sobre Descartes (Williams, 1978), avalando la crítica de Quine a las nociones intencionales!) La respuesta es, por supuesto, que la ciencia de lo intencional es un *quién-sabe-qué*. Según Williams, lo que logra remendar la noción de una concepción absoluta del mundo, lo que la salva de ser un “quién-sabe-qué”, es que tenemos una idea clara de lo que sería una concepción absoluta del mundo de acuerdo con nuestra *física actual*. Pero Williams no espera que la física actual, o cualquier cosa que se le asemeje, pueda dar cuenta de lo intencional. Se halla él, pues, atrapado en el siguiente predicamento: una teoría de la verdad como correspondencia requiere de una teoría sustantiva de la referencia (y, como he expresado, la creencia en dicha teoría se halla escondida tras el discurso de Williams, cuando dice que “la forma en que son las cosas” *explica* por qué llegaremos a creer en la “concepción absoluta del mundo”). Si decimos: “Bueno, quién puede saberlo, quizá la futura ciencia —no sabemos cómo— producirá dicha teoría”; estamos, entonces, abandonando la certeza de que *hoy* conocemos la *forma* de la “concepción absoluta del mundo”. La concepción absoluta del mundo se convierte en un “quién sabe qué”. Si, por otra parte, decimos: “La referencia puede ser reducida a parámetros físicos” nos comprometemos entonces a refutar los argumentos (por ej., Putnam, 1988) en contra de la posibilidad de una reducción fisicalista de las nociones semánticas. Pero es claro que Williams no desea adoptar ningún compromiso.

En lugar de ello, Williams sugiere que lo intencional (o lo “semántico”) es en sí mismo dependiente de la perspectiva, y que la concepción absoluta algún día explicará por qué es útil hablar en estos términos (como explica por qué es útil hablar de “pasto” y “verde” aun cuando “pasto” y “verde” no sean nociones que aparezcan en la concepción absoluta del mundo). Pero Williams da muestras con esto de tener una tambaleante comprensión de la estructura lógica de su propia postura, dado que la concepción absoluta del mundo se *definía* con base en la idea de que ciertos enunciados describen el mundo con un mínimo de “distorsión”, que lo describen “tal como es”, que lo describen “independientemente de la perspectiva” —y, ¿qué querría decir todo esto si no se hallara aquí una especie de teoría de la verdad como correspondencia? Williams tácitamente *da por sentada* una teoría de la verdad como correspondencia cuando *define* la concepción absoluta, y después olvida haber hecho esto

cuando sugiere que no es necesario que supongamos que dichas nociones semánticas, en tanto “contenido” de un postulado, llegarán a aparecer en la propia concepción absoluta.

6. *Metafísica y entrecruzamiento*

Lo que llevó a Williams a defender esta complicada teoría metafísica fue el deseo de establecer una “verdad del relativismo” a la vez que rechazar el relativismo en la ciencia. Pero, en el proceso de elaboración de esta compleja construcción con sus dos tipos de verdad (la ordinaria y la “absoluta”), con su dependencia de la perspectiva en cuanto a las cualidades secundarias, a la ética (y, extrañamente, también a lo intencional), y con su independencia de perspectiva en cuanto a la física, con frecuencia ignora el entrecruzamiento de lo factual y lo ético —a pesar de que él mismo subraya dicho entrecruzamiento en otros pasajes de su exposición. Considérese, por ejemplo, la cuestión respecto de si podemos condenar el modo de vida de los aztecas, o más específicamente, el sacrificio humano que formaba parte de su modo de vida. De acuerdo con Williams, la creencia azteca de que existían seres supranaturales que se enojarían con ellos si no realizaban los sacrificios, es errónea en tanto hecho científico. *Podemos* evaluar esta creencia. Es, simplemente, falsa; y la concepción absoluta del mundo, hasta donde ahora podemos aprehenderla, nos dice que es falsa. Pero no podemos decir que “el modo de vida azteca” fuera erróneo. Ahora bien, la característica que nos preocupa del modo de vida azteca (el sacrificio humano masivo), y la idea del mundo que entra en conflicto con la ciencia, eran interdependientes. Si podemos decir que la creencia azteca acerca de los dioses era falsa, ¿por qué no podemos decir que la práctica a la que ésta llevaba era errónea (aunque, entendámonos, comprensible dada la falsa idea factual)? ¿Si no nos es dado considerar errónea la práctica, por qué sí se nos permite considerar falsa la creencia? Lo que se llama “absoluto” y lo ético se hallan tan entrecruzados como lo “factual” y lo ético.

Para dar un ejemplo muy diferente, considérese la admiración que en ocasiones sentimos por el modo de vida (menonita tradicional) de los amish. Incluso los ateos admiran a veces la solidaridad comunitaria, la disposición a ayudar y la simplicidad que se hallan en su modo de vida. Si se preguntara a un ateo reflexivo el motivo de su admiración por los amish, su respuesta podría ser: “No digo que necesariamente debamos abandonar por completo nuestro individualismo. Pero el tipo de individualismo y competitividad que trajo consigo tanto progreso científico y económico, también trajo egoísmo, arrogancia, egoísmo y franca crueldad. Aun cuando el modo

de vida amish se sustenta sobre lo que yo considero falsas creencias, da clara muestra de algunas posibilidades que ofrece un modo de vida menos competitivo y menos individualista; y quizá pudiéramos aprender algo de estas opciones que nos ofrecen los amish, sin tener que adoptar su religión." Ahora bien, Williams no niega que se puedan decir este tipo de cosas; que podamos aprender de otras culturas, con respecto a las cuales mantenemos un tipo de relación que él llama "relatividad de la distancia"; culturas que no son "opciones verdaderas" para nosotros. Pero, ¿en qué difiere esto de decir "Algunas creencias de los amish son falsas, pero otras son verdaderas"? Muchos de los ejemplos que ofrece Williams son dados cargados a favor del relativismo, al considerar que la ciencia se compone de juicios individuales que pueden ser llamados falsos o verdaderos, y considerar, al mismo tiempo, que las "culturas" sólo ofrecen opciones del tipo "tómese o déjese, pero en su totalidad".

El problema de todo este asunto radica en lo siguiente: Williams desea que se reconozca el entrecruzamiento de hecho y valor, y a la vez desea sostener el carácter "absoluto" del conocimiento científico (ideal). Pero no hay forma de lograr esto. No puede ser que el conocimiento científico (la futura ciencia física fundamental), y sólo él, sea absoluto; pues la física fundamental no puede explicar la posibilidad de *referirse a* o de *explicar* cosa alguna, incluyendo la propia física fundamental. Así pues, si todo aquello que no sea física, es "dependiente de la perspectiva", entonces, ¡la noción de "absoluto" es, en sí misma, dependiente sin remedio de la perspectiva!, ya que dicha noción como antes señalé, se explica (aun cuando sea en forma disfrazada) en términos de nociones que pertenecen a la teoría de la referencia y la verdad, y no en referencia a la física. Y, de igual manera, la idea de un "relativismo de la distancia" aplicable a la ética pero no a la ciencia está equivocada, dado que la ética y la ciencia se hallan tan entrecruzadas como la ética y el "hecho". Lo que encontramos en *Ethics and the Limits of Philosophy* no es, en efecto, una argumento serio a favor del relativismo ético, sino más bien la expresión de un estado de ánimo. Al leer *Ethics and the Limits of Philosophy* tiene uno la impresión de que nos están diciendo que el relativismo es el punto de vista "elaborado", el punto de vista "moderno", y que lo que ahí se presenta es *una reflexión elaborada sobre las consecuencias de dicho presupuesto*. Pero el presupuesto, en sí mismo, no logra resistir ningún tipo de examen —o, al menos, la manera en que Williams defiende el presupuesto se tambalea en cuanto uno trata de someterla a un examen cuidadoso de cualquier tipo.

7. *El entrecruzamiento y el positivismo*

El relativismo atrae a la gente reflexiva por varios motivos. A Williams lo atrae porque la idea de objetividad ética es metafísicamente inaceptable. Él no entiende en qué forma podríamos *conocer* las verdades éticas objetivas, si acaso éstas existieran. Este atractivo metafísico (¿o es epistemológico?) no me llama a mí la atención. No es que yo *sepa* por qué sé que, por ejemplo, la dignidad humana y la libertad de expresión son mejores que sus contrarios, excepto en el sentido de que soy capaz de exponer el tipo de argumentos que la gente no-metafísica común, de convicciones liberales, puede exponer y expone. Si a mí se me pide que explique, en términos “absolutos”, cómo es en sí posible el conocimiento ético, no tengo respuesta. Pero existe una gran variedad de casos en los que me veo obligado a decir “yo sé esto pero no sé cómo lo sé”. Sin lugar a dudas, no es la *física* la que me explica cómo es que sé cosa alguna.

Otro atractivo muy diferente es el que se ofrece a aquellos temerosos de que la alternativa al relativismo cultural sea el imperialismo cultural. Pero, el reconocer que mis juicios reclaman validez objetiva, a la vez que reconozco que estoy moldeado por una cultura específica y que hablo desde un contexto histórico, no son incompatibles. Estoy de acuerdo con Williams en que sería tonto preguntarse si el modo de vida de un samurai del siglo dieciocho es “correcto” o “incorrecto”; pero el que ésta sea una pregunta tonta no se debe a que estemos demasiado “distantes”, o a que el convertirnos en un samurai del siglo dieciocho no represente para nosotros una “opción verdadera”. Mi opinión es que ésta sería una pregunta tonta si nosotros *fuéramos* samurai del siglo dieciocho. En efecto, es tonta la pregunta: “¿Es correcto o incorrecto nuestro modo de vida?”, aunque no es tonto preguntarse si este o aquel rasgo particular de nuestro modo de vida es correcto o incorrecto; y es tonta la pregunta “¿es correcta o incorrecta nuestra concepción del mundo?”, aunque no es tonto preguntarse si esta o aquella creencia es correcta o incorrecta. Como nos enseñaron Dewey y Peirce, las verdaderas preguntas requieren de un contexto y de un punto de apoyo. Pero esto es cierto tanto para las preguntas científicas como para las éticas. En lugar de tratar de descubrir nuevamente alguna verdad escondida en el positivismo —en la dicotomía hecho/valor, o en el “no-cognoscitivismo”, o en la teoría de la verificabilidad del significado— deberíamos de romper de una vez por todas la sujeción que ejerce el positivismo sobre nuestro pensamiento.

El fracaso del último intento por encontrar verdades escondidas en el positivismo no es ningún accidente. A pesar de que Williams trata de apreciar debidamente el entrecruzamiento del hecho y el

valor, falla en ello ya que el positivismo era fundamentalmente una negación del entrecruzamiento, una insistencia en las dicotomías tajantes: ciencia/ética, ciencia/metafísica, analítico/sintético. La dicotomía ciencia/ética que Williams quiere preservar presupone las distinciones ciencia/metafísica y analítico/sintético que él rechaza. Es por ello que el intento de Williams, que se prolonga a lo largo de todo su libro y que busca esclarecer su posición, resulta ya auto-contradictorio, ya irremediabilmente ambiguo en todos los puntos cruciales.

El reconocer que el entrecruzamiento de hecho y valor, así como de ciencia y ética, ciencia y metafísica, analítico y sintético, no va a desaparecer, puede también ayudarnos a encontrar la clave de otra consigna contemporánea: la supuesta incompatibilidad de los valores universales (o "ilustrados") y los valores locales. Recientemente me sorprendió mucho algo que escribió Israel Scheffler (Scheffler, 1987): "Siempre pensé que lo universal y lo particular eran compatibles, que el estar arraigado en una matriz histórica y cultural dada es inevitable, y que era inconcebible pensar que esto pudiera entrar en conflicto con los principios universales. Así pues, pertenecía yo a ambas partes de un deslinde que ha separado a la mayoría de los académicos e intelectuales judíos de mi generación." Cuando discutimos acerca de la aplicabilidad universal de principios como la libertad de expresión o la justicia distributiva, no proclamamos la necesidad de salir de nuestra propia tradición, quedando, como algunos temen, fuera del tiempo y del espacio; nos mantenemos dentro de una tradición, tratando simultáneamente de aprender aquello que, sobre esa tradición, estamos dispuestos a recomendar a otras tradiciones y para ver aquello que, en esa tradición, pudiera ser inferior—inferior ya sea con respecto a lo que otras tradiciones ofrecen, o en relación con lo mejor de lo que nosotros podemos ser capaces de hacer. Williams está en lo correcto cuando dice que este tipo de reflexión puede destruir lo que hemos creído que es el conocimiento ético; puede, sin duda, llevarnos a re-evaluar nuestras creencias y a abandonar *algunas* de ellas; pero se equivoca al temer que el tipo de distancia reflexiva más perfecta, el asociado con la "concepción absoluta del mundo", destruirá *todo* el conocimiento ético. Se preocupa, en este caso, por una distancia que es completamente ilusoria. No hay concepción del mundo que sea "absoluta".

Williams describe la "concepción absoluta del mundo" como algo que requiere el concepto mismo de conocimiento. Lo que nos muestra este trascendente momento del argumento de Williams, es que, para él, no existe alternativa concebible a la idea de la concepción absoluta del mundo, a no ser un escepticismo tan total como el de los

antiguos griegos. Pero no estamos en la obligación de escoger entre el cientificismo y el escepticismo, como piensa Williams. 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.

TRADUCCIÓN DE LORENA MURILLO

REFERENCIAS

- Cavell, Stanley (1979). *The Claim of Reason*, Oxford University Press.
- Lewis, David (1976). *Counterfactuals*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- McDowell, John (1978). “Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, supl. vol. 52.
- (1979). “Virtue and Reason”, *Monist*, 62.
- Murdoch, Iris (1971). *The Sovereignty of ‘Good’*, Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Putnam, Hilary (1974). “The Corroboration of Theories”, en *The Philosophy of Karl Popper*, P. A. Schilpp (comp.), LaSalle, Il.: Open Court.
- (1978). *Meaning and the Moral Sciences*, Londres: Routledge and Kegan Paul.
- (1980). “Models and Reality”, *The Journal of Symbolic Logic*, XLV (reimpreso en *Realism and Reason*).
- (1981). *Reason, Truth, and History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1983). *Realism and Reason*, (vol. 3 de mi *Philosophical Papers*), Cambridge: Cambridge University Press.
- (1986). “Information and the Mental”, en *Truth and Interpretation*, E. Lepore (comp.), Oxford University Press.
- (1987). *The Many Faces of Realism*, LaSalle, Il.: Open Court.
- (1988). *Representation and Reality*, Cambridge, Mass.: Bradford Books (filial de MIT Press).

- (1989). "Model Theory and the Factuality of Semantics", en *Reflections on Chomsky*, Alex George (comp.), Oxford: Blackwells.
- Quine, Willard V. (1951). "Two Dogmas of Empiricism", publicado por primera vez en *Philosophical Review*; reimpresso en *From a Logical Point of View*, (edición revisada, 1961). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (1963). "Carnap on Logical Truth", en *The Philosophy of Rudolf Carnap*, P. A. Schilpp (comp.), LaSalle, Il.: Open Court.
- Scheffler, Israel (1987). *Teachers of My Youth*, (no publicado, derechos de autor I. Scheffler).
- Walsh, Vivian (1987). "Philosophy and Economics", en *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, vol. 3, J. Eatwell, M. Milgate y P. Newman (comps.), Londres: The Macmillan Press y Nueva York: The Stockton Press.
- White, Morton (1956). *Towards Reunion in Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Wiggins, David (1987). *Needs, Values, Truth*, Oxford: Oxford University Press.
- Williams, Bernard (1978). *Descartes: The Project of Pure Inquiry*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
- (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.