

La importancia del conocimiento no-científico*

Hilary Putnam

I. INTRODUCCIÓN

Quiero hablar esta noche sobre una cuestión que ha sido el centro de mis intereses filosóficos durante los últimos treinta años: la existencia y la importancia del conocimiento que queda fuera de las ciencias maduras, el conocimiento “no-científico” y, en particular, la existencia e importancia del conocimiento de valores en el sentido más amplio; qué es conocer que algo es *mejor* o *peor* que otra cosa: un estilo de vida mejor, un modo de comportarse mejor, o una teoría mejor (en la ciencia), o una interpretación mejor (de un texto, etc.). El haberme centrado en estos asuntos me ha llevado a señalar cómo la propia ciencia “paradigmática” (la física) depende de juicios que son “no-científicos”. Me ha conducido también a la controvertida cuestión de cómo es posible que las afirmaciones valorativas sean objetivas, y esto me ha llevado, a su vez, a leer de una manera más detallada a los pragmatistas americanos, que fueron mis predecesores en el estudio de todos estos problemas. Lo que me gustaría hacer esta noche es dar cuenta de las conclusiones generales a las que he llegado, y hacerlo de la manera menos técnica posible. Esto no es algo que los filósofos hagan con mucha frecuencia en nuestros días; habitualmente nos leemos artículos los unos a los otros sobre algún tema bastante bien definido. Pero si la filosofía quiere mantener su conexión con las preocupaciones humanas en el sentido más general, algo que siempre ha sido la razón de su existencia, los filósofos tienen que hablar de vez en cuando, no como medios de transmisión de un argumento o tesis particulares, sino como individuos que encarnan un punto de vista –un punto de vista cuya formulación es necesariamente idiosincrásica, pero que, los filósofos esperan, incorpora intuiciones que, a fin de cuentas, son algo más que idiosincrásicas. Por esta razón, me voy a permitir no sólo bosquejar un punto de vista más bien que argumentar detalladamente a su favor, sino que me voy a permitir explicar por qué lo mantengo describiendo el modo particular en que se ha desarrollado en el curso de mi tarea como escritor y como docente.

II. NO HAY POSIBILIDAD DE UNA DEMARCACIÓN RIGUROSA ENTRE
“CIENCIA” Y “NO -CIENCIA”

Diré, para empezar, que desde hace bastante tiempo me he dado cuenta de que no hay esperanza alguna de encontrar un criterio de demarcación nítido entre ciencia y no-ciencia. Por ejemplo, en la medida en que hay máximas que se aplican a toda investigación *empírica* –por ejemplo “Haz experimentos, o si eso es imposible, haz observaciones” (¡naturalmente, a menos que la investigación tenga que ver con las matemáticas o la lógica!), “Sé meticuloso”, “Somete tu trabajo al juicio de todos los que son competentes en el área en la que desarrollas tu actividad”, “No bloquee las vías de investigación o discusión”, “Sé falibilista”– tales máximas se aplican también a la investigación no-científica. Ésta es la razón por la que John Dewey pensaba que *toda* investigación llevada a cabo de manera adecuada debería llamarse “científica”. Pero la sugerencia de Dewey era demasiado revisionista para tener alguna esperanza real de éxito. Estamos aferrados a una distinción borrosa, incluso si la distinción no marca un vacío epistemológico o metafísico.

Acabo de emplear la expresión “un criterio de demarcación entre ciencia y no-ciencia”, una expresión que se asocia con el nombre de Karl Popper, y debo, desde luego, admitir que mi discusión presupone que el intento de Karl Popper de enunciar tal criterio fue un fracaso completo (por ejemplo, cualquier criterio que excluya a la teoría de Darwin sobre el origen de las especies de la condición de teoría científica es un disparate¹). De hecho, creo haber mostrado que el criterio de “falsación” de Popper sólo *pretende* dar cuenta del estatus científico de la física *newtoniana* –y que Popper fabula ampliamente sobre la naturaleza real de esa física². Y otras propuestas no han tenido más éxito que la de Popper. Pero también estoy convencido de que, como personas corrientes, no estamos preocupados por el fracaso de los filósofos en lograr un “criterio de demarcación”, ni tampoco deberíamos estarlo; continuaremos diciendo que la física es una ciencia (de hecho, la ciencia paradigmática), y que la química es una ciencia. Más recientemente todos nosotros nos hemos convencido de que la biología evolutiva es una ciencia –reúne datos meticulosamente, tiene una teoría que nos impresiona, y tiene lazos estrechos con materias como la biología molecular que se asemejan al paradigma, incluso si la propia biología evolutiva no lo hace. Pero *no* llamamos ciencias a la historia o a la sociología (y somos muy escépticos sobre la economía), y esto seguirá siendo así a menos que tengan éxitos que nos impresionen de la manera en que la física (y más recientemente la biología) nos han impresionado. El hecho de que sea un asunto borroso lo que es y no es una ciencia no significa, sin embargo, que se pueda llamar ciencia a cualquier cosa. No sólo no llamamos ciencias a la historia o a la sociología; ciertamente, tampoco llamamos ciencias a la interpretación de textos o a la ética.

III. LA CIENCIA PRESUPONE CONOCIMIENTO NO-CIENTÍFICO

El sueño de Rudolf Carnap durante las tres últimas décadas de su vida fue mostrar que la ciencia procede de acuerdo con un método sintáctico formal; hoy día, que yo sepa, nadie da nada por este proyecto³. Karl Popper rechazó la lógica inductiva de Carnap, pero tenía también la esperanza de reducir el método científico a una regla simple: somete a prueba todas las teorías fuertemente falsables, y retén aquellas que sobrevivan. Pero esto no funciona mejor que la “lógica inductiva” de Carnap; pues cuando una teoría entra en conflicto con lo que previamente se ha supuesto que es un hecho, algunas veces abandonamos la teoría y otras veces abandonamos el supuesto hecho y, como Quine lo ha expresado de modo memorable, la decisión es un asunto de negociaciones que son “donde racionales, pragmáticas”⁴, esto es: materia de juicios informales de plausibilidad, simplicidad, y cosas por el estilo. Tampoco sucede que, cuando dos teorías entran en conflicto, los científicos esperen hasta que los datos observacionales decidan entre ellas, como la filosofía popperiana exige que hagan.

Un ejemplo que he usado a menudo en relación con esto⁵ es el siguiente: *tanto* la teoría de Einstein de la gravitación *como* la teoría de 1952 de Alfred North Whitehead (¡de la que muy poca gente ha oído hablar!) concuerdan con la Relatividad Especial, y ambas predijeron los conocidos fenómenos de la desviación de la luz por la gravitación, el carácter no newtoniano de la órbita de Mercurio, la órbita exacta de la Luna, etc. Con todo, la teoría de Einstein fue aceptada y la de Whitehead fue rechazada *cinuenta años antes de que nadie pensase en una observación que pudiese decidir entre las dos*. De hecho, un gran número de teorías *tienen* que rechazarse sobre bases no observacionales, pues la regla “Comprueba toda teoría que se le ocurra a cualquiera” es imposible de seguir. Como Bronowski escribió una vez a su amigo Popper: “¡No afirmarías que los científicos han de comprobar toda teoría falsable si pasaran por encima de tu mesa tantas teorías disparatadas como pasan por encima de la mía!”⁶

Para decirlo brevemente, los juicios de coherencia, simplicidad, etc., son presupuestos por la ciencia física. Pero *coherencia*, *simplicidad* y cosas por el estilo son *valores*. De hecho, todos y cada uno de los argumentos familiares a favor del relativismo (o contextualismo radical) en ética, podrían repetirse sin la más mínima alteración en conexión con esos valores epistémicos; el argumento de que los valores éticos son metafísicamente “extraños” (puesto que, *inter alia*, no tenemos un *órgano sensorial* para detectar la “bondad”) podría modificarse de manera que dijese: “los valores epistémicos son ontológicamente extraños (puesto que no tenemos un *órgano sensorial* para detectar la simplicidad y la coherencia)”; los argumentos familiares a favor del relativismo o del no-cognitivismo que proceden de los des-

acuerdos entre culturas por lo que respecta a los valores (argumentos que resultan estimulados muchas veces por la moda, pero que, según creo, son representaciones completamente insostenibles de las diferentes culturas como “incomensurables”⁷) podrían modificarse de manera que se leyese como afirmando que hay desacuerdos entre culturas respecto de qué creencias son más “coherentes”, “más plausibles”, “más simples como explicaciones de los hechos”, etc.; y tanto en el caso de la ética como en el de la ciencia hay algunos que dirían que, cuando las culturas están en desacuerdo, decir que una de las partes está objetivamente en lo cierto es mera retórica.

Con respecto a esta idea de la “incomensurabilidad” de culturas, no puedo resistir el señalar que, cuando se trata de imperativos al objeto de abstenerse del orgullo, la crueldad, el odio y la opresión, en la literatura del antiguo Egipto pueden encontrarse los mismos enunciados universalistas que se oyen hoy día. Por ejemplo, como escribe Simone Weil, “Jamás ha habido una definición más conmovedora de la virtud que las palabras, dichas por el alma camino de la salvación en el *Libro de los muertos*: Señor de la Verdad ... te he aportado verdad, y he destruido la maldad en tu nombre ... no he pensado en escarnecer a Dios ... no he fomentado el que mi nombre reciba honores ... no he sido la causa de que el amo inflija daño al siervo ... no he hecho llorar a nadie ... no he infundido miedo a ningún hombre ... no he hablado con arrogancia ... no he hecho oídos sordos a las palabras rectas y verdaderas”⁸.

He subrayado el hecho de que los argumentos familiares a favor del relativismo con respecto a los valores podrían aplicarse también, si fueran correctos, a nuestros valores epistémicos puesto que sólo puede verse hasta qué punto el relativismo se autorrefuta efectivamente si uno se da cuenta de esto. Considérense, por ejemplo, los bien conocidos puntos de vista de Richard Rorty, un filósofo que mantiene que deberíamos eliminar cualquier noción de mundo objetivo, y hablar en su lugar de los puntos de vista que “nuestra cultura” aceptaría (algunas veces añade “en el mejor de los casos”). Este punto de vista de que *lo único* en lo que consisten los valores – *incluyendo* los valores epistémicos– es en el consenso de “nuestra” cultura, presupone que al menos *algunas* de nuestras afirmaciones de sentido común pueden aceptarse sin reinterpretación filosófica del género propuesto. Hablar de “culturas”, por ejemplo, sólo tiene sentido cuando el hablar de *otras personas*, el hablar de *creencias*, cuando, para decirlo brevemente, la idea de un *mundo común*, viene al caso. Si Rorty dijese que el habla de otra gente es sólo “marcas y sonidos”, que *me* ayudan a “arreglármelas”, resultaría que su hablar de “los estándares de nuestra cultura” es algo vacío de acuerdo con su propia concepción. *El realismo de sentido común sobre los puntos de vista de mis pares culturales emparejado con el antirrealismo sobre todo lo demás no tiene sentido alguno*. Si, como a Rorty le gusta afirmar, la noción de mundo objetivo no tiene ningún sentido, entonces la noción de “nuestra cultura” no puede ser más que una fantasía privada de Rorty, y si no hay

puede ser más que una fantasía privada de Rorty, y si no hay nada que sea la justificación objetiva –ni siquiera de las afirmaciones sobre lo que creen otras personas– entonces lo que dice Rorty sobre la “solidaridad” con los puntos de vista de “nuestra cultura” es mera retórica.

Rorty estaría *de acuerdo* con mi afirmación de que la investigación científica presupone que tomemos en serio afirmaciones que no son ellas mismas científicas, incluyendo aquí las afirmaciones valorativas de todo género; diría simplemente que deberíamos abandonar la noción de que hay algo que sea la objetividad *tanto* en la investigación científica *como* en la no-científica. Pero al menos algunos filósofos que desean retener la idea de objetividad científica sin admitir que la ciencia presupone juicios que no son ellos mismos científicos tomarían un rumbo diferente.

De hecho, la única alternativa sería a admitir que la existencia de afirmaciones, aseverables justificadamente, por lo que respecta a asuntos que son “no-científicos” –afirmaciones, aseverables justificadamente, respecto de lo que es *más plausible* que esto; afirmaciones, aseverables justificadamente, respecto de lo que *más coherente* que esto; afirmaciones, aseverables justificadamente, respecto de lo que es *más simple* que esto– está presupuesta por la actividad de reunir conocimiento incluso en el paradigma de ciencia, la física, es la llamada epistemología “fiabilista” propuesta por Alvin Goldman⁹. De acuerdo con esta epistemología, lo que hace que, en ciencia, una creencia esté justificada es que se ha llegado a su aceptación por medio de un método que es “fiable” en el sentido de *tener una alta probabilidad de dar como resultado la aceptación de hipótesis verdaderas*. De hecho, se han planteado objeciones a esta idea, y Goldman ha realizado sofisticadas alteraciones en sus formulaciones originales con el objeto de hacerles frente; sin embargo, no me basaré en esto para argumentar que su enfoque no tiene éxito. Para ver por qué, consideremos simplemente la pregunta ¿en qué “método” se basaba *Einstein* cuando aceptó las Teorías de la Relatividad General y Especial?

Los propios puntos de vista de Einstein son bien conocidos. Nos dice que llegó a la Teoría Especial de la Relatividad *aplicando una crítica empirista a la noción de “simultaneidad”* y que llegó a la Relatividad General *buscando la teoría de la gravedad “más simple” que fuese al mismo tiempo compatible con la Relatividad Especial en el dominio infinitesimal*. Sabemos que los físicos que aceptaron estas teorías las tomaron también como consideraciones que obligaban a ponerse a favor de ellas. Ambos “métodos” son *completamente específicos por lo que respecta al tema del que tratan* (¡tanto es así que la clase de referencia de las teorías incluidas es demasiado pequeña para que tenga sentido hablar aquí de “probabilidades”!¹⁰), y ambos métodos presuponen juicios de razonabilidad. Y los juicios de razonabilidad simplemente no caen en las clases a las que somos capaces de asignar probabilidades¹¹. En suma, no sólo no hay razón alguna para pensar que las clases de

juicios de las que he estado hablando –juicios de razonabilidad– puedan reducirse a juicios no-normativos; no hay ni siquiera un *bosquejo* serio de tal reducción.

IV. OBJETIVIDAD

La afirmación de que los juicios de hecho presuponen juicios de valor ha estado en el ambiente al menos desde Dewey. Esto le hace a uno preguntarse por la enorme resistencia de muchos filósofos a reconocer que los juicios de valor puedan tener algún tipo de objetividad. La fuente real de nuestras dificultades, según creo, es la crudeza de las nociones de “objetividad” que a menudo operan en estas discusiones.

Comencemos pensando sobre cómo juzgamos objetivamente cuando no estamos intentando hacer “metafísica”. Normalmente denominamos “subjetivos” a los enunciados¹² que se hacen desde un punto de vista idiosincrásico, o que se hacen por parte de personas que ignoran otros intereses y puntos de vista relevantes, mientras que se denominan “objetivos” a aquellos enunciados cuya pretensión de verdad no depende de puntos de vista idiosincrásicos o del hecho de no tomar en consideración los puntos de vista e intereses de los demás.

Una condición suficiente para que una afirmación ética sea objetiva en este sentido “ordinario” es que sea razonable desde el punto de vista de un interés en el bienestar común, donde el bienestar común no se considera como algo que viene ya dado, sino como algo que ha de determinarse en sí mismo mediante discusión inteligente entre las personas que comparten este compromiso. Quiero subrayar que esto es algo que sugiero *solamente* como condición suficiente, en absoluto como condición necesaria. Los “juicios de valor” no son una clase homogénea, y diferentes clases de juicios poseen diferentes clases de objetividad.

Si los afectados al final de la experimentación y la discusión inteligente aceptan una afirmación ética de esta clase, ésta será –en la medida en que no surjan razones para cuestionarla– lo que John Dewey llamaba afirmaciones “aseverables justificadamente”. Y la similitud entre preguntar qué *creencias* son aceptables desde el punto de vista de personas que (1) se preocupan de ser capaces de justificar sus creencias a otras personas; y (2) que lo hacen apelando a estándares que otras personas que comparten esa misma preocupación no pueden rechazar razonablemente, y preguntando qué *acciones* son justificables desde el punto de vista de personas que están preocupadas por ser capaces de justificar sus acciones a otras personas, y que lo hacen apelando a estándares que otras personas que comparten esta misma preocupación no pueden rechazar razonablemente, no es accidental; esas preocupaciones,

al igual que la preocupación por los valores cognitivos y la preocupación por los valores éticos en general, se presuponen mutuamente.

Éste no es, desde luego, el modo en que los filósofos piensan habitualmente sobre la objetividad. Más a menudo los filósofos intentan definir “objetivo” por medio de expresiones como “la realidad tiene una existencia y un carácter completamente independiente de las prácticas, las creencias y la evidencia humanas”¹³, o “el que algo sea el caso es independiente de cómo lo consideraría cualquiera”¹⁴.

Pero tales definiciones son anteojerías filosóficas más bien que concepciones practicables. De hecho, tal como me ha hecho ver el historiador de la ciencia Peter Gallison, este uso de la palabra “objetivo” es en cierto modo una curiosidad. En la práctica científica, las cuestiones tocantes a la objetividad no son cuestiones de metafísica; son cuestiones relativas al carácter de afirmaciones particulares hechas en investigaciones particulares. En contraste con este sentido epistemológico del término, “objetivo” parece usarse por los realistas metafísicos de hoy en día más o menos como se usaba habitualmente “cognitivamente significativo” por parte de los positivistas lógicos: como un término para afirmaciones que “realmente”, metafísica u ontológicamente, “tienen un valor de verdad”¹⁵.

De hecho, se ve fácilmente que las definiciones metafísicas realistas de “objetividad” fallan en sus propios términos. Así: “el que algo sea el caso es independiente de cómo lo consideraría cualquiera”, basta para poner de manifiesto que la realidad *no* tiene una existencia y un carácter completamente independiente de las prácticas, las creencias y la evidencia humanas, por la simple razón de que las prácticas, las creencias y la evidencia humanas, son una parte muy considerable de la realidad de la que hablamos, y la realidad sería completamente diferente si aquéllas fueran diferentes. ¡Quizá no se refieren a la independencia causal! Pero entonces no sé a qué *se* refieren.

Los metafísicos realistas insisten a menudo en que un enunciado verdaderamente objetivo es aquél cuya verdad *no tiene conexión alguna con la aseverabilidad justificada*, efectiva o posible; pero esto es también sólo una consigna filosófica, puesto que hay muchos enunciados para los que la verdad está *conceptualmente conectada* con aseverabilidad garantizada bajo condiciones apropiadas¹⁶. Y éstas incluyen muchos enunciados que los realistas metafísicos clasificarían como “objetivos”. Que hay montañas en un área entre 70° y 75° oeste y 40° y 45° norte es, sin discusión alguna, un hecho objetivo; pero dado que es parte del concepto de montaña que las montañas son suficientemente grandes para ser *vistas*, se sigue necesariamente que si hay montañas en tal área, y si existen las condiciones apropiadas (gente que conoce su propia latitud y longitud están allí para verlas, y no hay nada que interfiera su visión de las montañas, etc.) será aseverable justificadamente que hay montañas en el área en cuestión. (¡Quizás no es tampoco independencia conceptual lo que se quiere decir! No es accidental el que los

conceptual lo que se quiere decir! No es accidental el que los realistas metafísicos jamás nos digan lo que quieren decir con “independiente”.)

El que en tal caso (y en el caso de la mayor parte de los enunciados ordinarios sobre cosas observables) *coincidan* verdad –“verdad realista”, si se quiere– y aseverabilidad justificada bajo condiciones apropiadas, no es ningún accidente. Para entender la afirmación de que hay una montaña en un cierto lugar debo saber lo que es una montaña¹⁷, y normalmente esto significa saber a qué se parece una montaña. Captar el contenido de una afirmación (y por consiguiente de sus “condiciones de verdad”) y captar sus condiciones de verificación están conceptualmente relacionados, incluso si no son lo mismo.

Además, los requisitos extremos para “objetividad” como independencia *total* de lo que los humanos podrían hacer o podrían saber o creer son irrelevantes para la *ética* desde el principio. Ningún estudioso de la ética, excepto un platónico desenfrenado¹⁸, diría que lo que es correcto y erróneo es independiente de la naturaleza humana o, más particularmente, independiente de cómo considerarían las cosas seres humanos que han crecido en una comunidad con una tradición moral. Ciertamente Aristóteles no mantuvo que lo que es correcto que hagan o sean los seres humanos haya de ser “independiente de cómo lo considerarían los seres humanos” en cualesquiera circunstancias. Con todo, es decididamente extraño suponer que la clase de objetividad que Aristóteles ve que tienen los enunciados éticos es, por esta razón, no “realista” o no “cognitivista”. Por esta razón (y otras razones, demasiado numerosas para entrar en ellas ahora¹⁹) encuentro que el intento de forzarnos a clasificar nuestras creencias como “objetivas” o “subjetivas” (y las suposiciones que se hacen tácitamente sobre qué creencias son unas u otras, y sobre lo que se sigue si una creencia se pone en una caja o en la otra), es sin duda objetable. Una tarea apremiante para la filosofía, tal como yo la veo, es desafiar estas clasificaciones, de manera que podamos ver el terreno sin las distorsiones que inevitablemente producen.

V. ¿PERO CÓMO SON POSIBLES AFIRMACIONES ÉTICAS OBJETIVAS?

Hasta aquí espero haber convencido al lector de que la negación de la posibilidad misma de afirmaciones de valor objetivas amenaza con convertirse en una negación de la posibilidad misma de (una clase razonable de) objetividad *tout court*. Pero sé que esto no alterará la confianza en la dicotomía hecho/valor en las personas que han llegado a ver esta dicotomía como algo inseparable de la sofisticación científica moderna²⁰. Tales personas pueden estar de acuerdo en que no deberíamos pensar en la objetividad de la manera en que los realistas metafísicos piensan en ella, pero no ven cómo los juicios de valor en ética pueden tener alguna clase de objetividad. De acuerdo con su

punto de vista, la aceptación de la dicotomía hecho/valor es parte de la epistemología que acompaña a la ciencia moderna. Ya he aludido a la más cruda de las defensas epistemológicas de la dicotomía hecho/valor, que reza así: “¿Cómo puede haber ‘valores éticos objetivos’? Podemos decir cómo detectamos *amarillo*, puesto que tenemos ojos, ¿pero qué órgano sensorial tenemos para detectar los valores?”

Lo que proporciona a este argumento su crudeza es su ingenuidad por lo que respecta a la percepción. Las percepciones de amarillo pueden muy bien, de hecho, estar informadas conceptualmente de una manera mínima. Pero considérese la pregunta paralela: “¿Cómo podemos llegar a decir que las personas están *alborozadas*? Después de todo, no tenemos ningún órgano sensorial para detectar el alborozo”. Podemos decir que otras personas están alborozadas, y algunas veces podemos incluso *ver* que otras personas están alborozadas. Pero esto sólo podemos hacerlo una vez que hemos adquirido el *concepto* de alborozo. La percepción no es inocente; es un ejercicio de nuestros conceptos, un ejercicio de lo que Kant llamó nuestra “espontaneidad”²¹. Una vez que he adquirido el concepto de alborozo, puedo ver que alguien está alborozado, y similarmente, una vez que he adquirido el concepto de persona jovial, o maliciosa, o amable, puedo ver algunas veces que alguien es jovial, o malicioso, o amable. Ciertamente, tales juicios son falibles, pero los pragmatistas jamás han creído en la infalibilidad, ya sea ésta de la percepción o de cualquier otra cosa. Como Peirce lo expresó una vez, en ciencia no tenemos necesidad de unos cimientos firmes; estamos sobre terreno pantanoso, pero esto es lo que nos mantiene en movimiento.

Conectada con la idea de que para saber que hay valores necesitamos tener un órgano sensorial especial está la psicología empirista de acuerdo con la cual la experiencia perceptiva (como opuesta a la “emoción”) es valorativamente neutral, y que los valores se añaden a la experiencia por “proyección”. (En una variante de esta idea –ligada igualmente a la de “facultades” mentales separadas– la “percepción” proporciona a la “razón” hechos neutrales, y los valores proceden de una facultad llamada “la voluntad”.) Esta psicología empirista ha sido agudamente criticada por un importante número de autores²². Y los pragmatistas americanos en particular han subrayado siempre que la experiencia *no es* “neutral”, que nos llega en medio de un griterío de valores. En la infancia experimentamos la comida y la bebida, los abrazos y la cordialidad como *buenos* y el dolor, la privación y la soledad como *malos*; y en la medida en que nuestras experiencias se multiplican y se convierten en más sofisticadas, los matices y las sombras de los valores se multiplican también y se convierten en más sofisticados. Piénsese, por ejemplo, en la descripción de un buen vino por parte de un catador.

Sin embargo, los pragmatistas no cometen el error de suponer que el mero hecho de ser valorado, en tanto que asunto de hecho de experiencia,

basta para convertir algo en *valioso*. De hecho, no hay distinción más reiterada en los escritos de John Dewey que la distinción entre lo *valorado* y lo *valioso*, entre una satisfacción y lo *satisfactorio*, entre lo deseado y lo *deseable*²³. La respuesta de Dewey a la pregunta “¿Qué hace que algo sea *valioso* en tanto que opuesto a ser meramente *valorado*?” es, en una palabra, la *crítica*. El valor objetivo surge, no de un “órgano sensorial” especial, sino de la *crítica de nuestras valoraciones*. Las valoraciones son incesantes e inseparables de todas nuestras actividades, incluyendo las “científicas”; pero sólo concluimos que algunas de ellas están justificadas mientras que otras no lo están mediante reflexión inteligente sobre nuestras valoraciones, reflexión inteligente del género que Dewey llama “crítica”. (¡La filosofía es descrita por Dewey, dicho sea de paso, como *crítica de la crítica*!)

Pero esto lleva a la siguiente cuestión: *¿de acuerdo con qué criterios decidimos que algunas valoraciones están justificadas y algunas no lo están?* Con esta cuestión entramos en niveles más sofisticados del problema epistemológico. Lo que presentaré es la respuesta de John Dewey, que es conveniente dividir en tres partes.

(1) Al juzgar el resultado de una investigación, ya sea una investigación sobre lo que convencionalmente se considera que son “hechos” o sobre lo que convencionalmente se considera que son “valores”, siempre traemos a colación un gran número, tanto de valoraciones como de descripciones, *que no están en cuestión en esa investigación*²⁴. Jamás estamos en la posición imaginada por los positivistas, en la que tenemos un gran número de creencias fácticas y ningún juicio de valor, y tenemos que decidir si nuestro primer juicio de valor está “justificado”; jamás estamos en una posición en la que tenemos que inferir nuestro primer “debe” de todo un conjunto de “es”.

(2) Tampoco tenemos ni exigimos un único “criterio” para juzgar la aseverabilidad justificada en ética del mismo modo que ni lo tenemos ni lo exigimos en cualquier otro área. En particular, la autoridad de la filosofía no es la autoridad de un campo investido de conocimiento de tal criterio o conjunto de criterios. Tal como Dewey lo expresó: “[Puesto que] la filosofía no tiene ningún almacén privado de conocimiento o métodos para alcanzar la verdad, tampoco tiene ningún acceso privado a lo bueno. En la medida en que acepta el conocimiento y los principios de aquellos que son competentes en la ciencia y en la investigación, acepta las cosas buenas que están repartidas en la experiencia humana. No tiene autoridad procedente de la revelación, mosaica o paulina, que le haya sido confiada. Pero tiene la autoridad de la inteligencia, de la crítica de esos bienes comunes y naturales”²⁵.

(3) Con la aparición del término “inteligencia” llegamos a la última parte de la respuesta de Dewey a la pregunta “¿de acuerdo con qué criterios?”. Si Dewey no cree que la investigación requiere “criterios”, en el sentido de algoritmos o procedimientos de decisión, ya sea en las ciencias o en la vida

diaria, sí cree que hay algunas cosas que hemos *aprendido* sobre la investigación en general *a partir* de la conducta de investigación. En nuestro escrito sobre Dewey, Ruth Anna Putnam y yo hemos insistido en que si hay una cosa que distingue a Dewey como un ético o un metaético (toda la distinción entre ética normativa y metaética tiende a derrumbarse para los pragmatis-tas), es su énfasis respecto de la importancia de, y su aplicación consistente de la idea de que, *lo que vale como bueno para la investigación en general vale para la investigación del valor en particular*²⁶.

¿Pero qué es lo que vale como bueno para la investigación en general? Hemos aprendido, insisten los partidarios de Dewey, que la investigación que ha de hacer uso completo de la inteligencia humana tiene que tener ciertas características, incluyendo las características a las que me he referido en otro sitio mediante la expresión “la democratización de la investigación”²⁷. Por ejemplo, la investigación inteligente obedece a los principios de lo que los habermasianos llaman “ética del discurso”; no “bloquea las vías de investigación” impidiendo el que se planteen preguntas y objeciones, u obstruyendo la formulación de hipótesis y la crítica de las hipótesis de los demás. En el mejor de los casos, evita las relaciones de jerarquía y dependencia; insiste sobre la experimentación donde ésta es posible, y en la observación y el análisis detallado de la observación allí donde la experimentación no es posible. Apelando a estos y otros estándares emparentados, podemos a menudo *decir* qué puntos de vista se defienden de manera irresponsable tanto en ética como en ciencia.

Sé que no todo el mundo quedará convencido. Algunos de los estudiantes de licenciatura a los que di clase el año pasado sugerían que la creencia en dar razones y observar efectivamente cómo funcionaban en la práctica diversas formas de vida, cuáles habían sido las consecuencias, discutir objeciones, etc., eran pura y simplemente “otra forma de fundamentalismo”. La experiencia de estos estudiantes con el fundamentalismo *de verdad* tiene que ser más bien limitada. Cualquiera que haya visto actuar a los fundamentalistas de verdad conoce la diferencia entre insistir sobre la observación y la discusión y el modo represivo y supresor de conducir la discusión que es característico del fundamentalismo. Pero, en cualquier caso, creo que esta objeción fue anticipada, a la vez que adecuadamente respondida, por el fundador del pragmatismo, Charles Sanders Peirce, en su famoso ensayo “The Fixation of Belief”²⁸. El descubrimiento de que la investigación que ha de tener éxito a largo plazo exige observación y experimentación y discusión pública de los resultados de esa observación y experimentación no es algo *a priori*, sino que es algo que aprendemos de la observación y la experimentación con diferentes modos de conducir la investigación: con el fracaso de métodos tales como el método de la tenacidad, el método de la autoridad, y el método de la apelación a la supuesta razón *a priori*.

VI. CONCLUSIÓN

He dicho al principio que la distinción entre ciencia y conocimiento no científico es una distinción borrosa. Pero incluso los dos casos que he considerado, el caso relacionado con la ciencia (elegir entre teorías antes de cualquier experimento crucial, o cuando un experimento crucial no es posible) y el caso de la ética social ilustran un aspecto de la distinción: mientras que los juicios de razonabilidad (coherencia, plausibilidad, simplicidad y cosas por el estilo) son presupuestos por la ciencia, no están a menudo *tematizados* por la ciencia, mientras que en el caso “no-científico” son verosímilmente el tema explícito de nuestras controversias y discusiones. Los libros de texto de física no contienen a menudo enunciados al efecto de que una teoría es más “razonable” que otra (aunque en períodos de “revolución” científica pueden contenerlos), mientras que los ensayos sobre cuestiones éticas y políticas contienen constantemente afirmaciones de esta clase.

He argumentado que los juicios de razonabilidad pueden ser objetivos. Esto no significa que sean totalmente independientes de lo que los seres humanos puedan saber y hacer; “razonabilidad” significa razonabilidad *para los seres humanos*, e invariablemente para los seres humanos en un contexto particular. Por otra parte, el punto de vista de que en la razonabilidad no hay “nada más” que lo que cree una cultura particular lleva inmediatamente a paradoja; puesto que desde el momento en que nuestra cultura no cree que el relativismo cultural es correcto en tanto que visión general de la verdad y la justificación, ¿se sigue del relativismo cultural mismo que el relativismo cultural no es ni verdadero ni está justificado! (Rorty, desde luego, espera cambiar este –desde su punto de vista– embarazoso estado de cosas, pero no creo que vaya a tener éxito.) Dicho brevemente, la razonabilidad es *relativa a* un contexto, incluyendo la cultura, pero no simplemente lo que una cultura considera que es razonable. Asimismo, he argumentado en varios libros y artículos, y también al buen modo pragmatista, que el hecho de que no podamos reducir razonabilidad a un algoritmo no significa que no podamos decir bastantes cosas sobre el asunto.

Algunos de ustedes pueden haberse dado cuenta de que el género de objetividad que he reclamado para una clase de afirmación ética era objetividad dentro de la vida ética; no he tratado de la *questio vexata* de que hay un sentido en el que la elección de la vida ética misma es “objetivamente correcta”. Mi propio punto de vista es que lo hay, pero esto no es un asunto que necesite discutir esta noche para los propósitos que traigo entre manos. A este respecto, mi estrategia de esta noche seguía la estrategia “constructivista” de John Rawls y Thomas Scanlon.

He mencionado al comienzo que he estado escribiendo y dando conferencias sobre estos temas durante dos décadas. Hay un tema que he discutido

invariablemente en mis cursos que no ha entrado todavía en mi discusión de esta noche, y quiero rectificar ahora mismo esta omisión. He discutido siempre con cierto detenimiento el curioso modo en el que las disputas recientes sobre la objetividad de los *hechos de significado* (a saber, la “indeterminación de la traducción”) corren exactamente paralelas a las viejas disputas sobre la objetividad de las afirmaciones de valor, particularmente de las afirmaciones éticas. Resulta interesante que casi todo movimiento hecho en la disputa metaética se ha repetido en la disputa sobre la afirmación de Quine de que no hay hechos de significado. Correspondiendo, por ejemplo, al intento utilitarista de dar objetividad a la ética *reduciendo* las afirmaciones éticas a afirmaciones científico-naturales (por ejemplo, afirmaciones sobre “placer”, pensado como algo que podríamos ser capaces de medir eventualmente), están los intentos de filósofos como Dretske y Fodor de reducir las afirmaciones de significado a afirmaciones sobre covariación probabilístico-causal. (La idea es que, de alguna manera, el hecho de que “gato” se refiere a gatos, o de que “gato” significa gato, puede reducirse al supuesto hecho de que “instanciaciones” de la palabra “gato” *covarian* con ocurrencias de gatos, o al supuesto hecho de que hay una “conexión nómica” entre instanciaciones de “gato” y una Propiedad de Gateidad.) Y correspondiendo a la estrategia no cognitivista de negar que haya cosas tales como hechos éticos está la estrategia quineana de negar que haya cosas tales como hechos de significado. Las afirmaciones éticas son sólo, para los emotivistas, expresiones de sentimientos; las afirmaciones de significado son sólo expresiones de una decisión de traducir un discurso de una manera más bien que de otra —una decisión que puede ser conveniente o inconveniente pero, para Quine, no correcta o errónea científicamente. (Naturalmente, Quine cree también que no hay hechos éticos, y ha expresado escepticismo sobre la “confirmación” — esto es: la objetividad de la justificación científica. Lo que lo detiene de caer en el escepticismo total es sólo su fe positivista en la *predicción* como única piedra de toque de la objetividad²⁹.)

En suma, si las cuestiones éticas no son el tema de una ciencia especial, entonces tenemos un número sorprendente de “compañeros de culpa”. Justificación, coherencia, simplicidad, y ahora significado y referencia exhiben todos ellos los mismos problemas que los predicados éticos desde un punto de vista epistemológico. Tampoco es algo de lo que tengamos que maravillarnos; pues al igual que los predicados éticos todos ellos tienen que ver con la razonabilidad: razonabilidad en la acción, en la creencia y en la interpretación. Y es el rechazo a tolerar cualquier clase de objetividad que no esté suscrita por un gran relato metafísico lo que lleva al escepticismo corrosivo que encontramos respecto de cada una de esas cosas en al menos algunas zonas actualmente de moda. (En este aspecto, el “postmodernismo” es a menudo sólo la cara escéptica del prurito metafísico.)

En 1982 publiqué un artículo titulado “Beyond the Fact/Value Dichotomy”³⁰ que leo en la primera sesión de mi curso “Conocimiento no-científico” siempre que doy esa clase. Se ha convertido, por así decirlo, en mi “manifiesto”, y voy a terminar con un pequeño retazo que he adaptado de él (p. 140):

¿Dónde estamos entonces? Por un lado, la idea de que la ciencia (en el sentido de ciencia exacta) agota la racionalidad se ve como un error autoembrutecedor. La actividad misma de argumentar sobre la naturaleza de la racionalidad presupone un noción de racionalidad más amplia que la de comprobabilidad en el laboratorio. Si no hay ningún hecho objetivo sobre aquello que no puede comprobarse derivando *predicciones*, entonces no hay ningún hecho objetivo sobre ningún enunciado filosófico, incluyendo el anterior. Por otro lado, cualquier concepción de la racionalidad que sea lo suficientemente amplia para incluir la filosofía –por no mencionar la lingüística, la psicología mentalista, la historia, la psicología clínica, y así sucesivamente– tiene que incluir muchas cosas que son vagas, están mal definidas, que no son más capaces de ser “cientificadas” de lo que lo era el conocimiento de nuestros ancestros. El horror hacia lo que no puede “someterse a un método” no es otra cosa que el fetichismo del método. Es hora de que nos libremos de él. Librarnos de él reduciría nuestra *hubris* intelectual. Podríamos recuperar incluso nuestro sentido del *misterio*; ¿quién sabe?

NOTAS

*Este artículo reproduce el texto de la primera *Conferencia Santyana* que, organizada por la *Cátedra Santayana* del Ateneo de Madrid, patrocinada por la Consejería de Cultura y Educación de la Comunidad Autónoma de Madrid, fue pronunciada en la Residencia de Estudiantes de Madrid en marzo de 1996. Su título original es “*The Importance of Nonscientific Knowledge*” y se publica aquí por vez primera. La traducción ha sido llevada a cabo por Ángel García Rodríguez.

© Hilary Putnam

¹ Al final de su vida Popper suavizó su retórica. Por ejemplo, en “Natural Selection and the Emergence of Mind”, *Dialectica* vol. 32 (1978), pp. 339-55, escribió: “Creo aún que la selección natural funciona de esta manera [como un programa de investigación metafísico]. Sin embargo, he cambiado de opinión sobre la comprobabilidad y el estatus lógico de la teoría de la selección natural, y estoy contento de tener la oportunidad de retractarme”. (p. 345) ¡La “retractación” de Popper consistía en la afirmación de que la selección natural se falsifica efectivamente! “No es sólo comprobable, sino que no resulta ser universalmente verdadera”. Para hacer esta asombrosa afirmación, Popper ha de interpretar la teoría de la selección natural como afirmando que “todo lo que evoluciona es útil”(!). Y mantiene todavía que lo que los biólogos evolucionistas consideran como “la teoría de la evolución” no es en absoluto

una teoría científica sino “un programa de investigación metafísico con mucho éxito”. En su autobiografía intelectual *Unended Quest: An Intellectual Biography*, La Salle, Ill., Open Court, 1982 [versión castellana: *Búsqueda sin término: una autobiografía intelectual*, Madrid, Tecnos, 1977], Popper repite la afirmación de que la teoría de la evolución “no es una teoría científica comprobable” y asevera que en la medida en que ha creado la impresión de que se ha encontrado una explicación última de la especiación “no es mucho mejor que el punto de vista teísta de la adaptación”.

² Para los detalles véase mi “The ‘Corroboration’ of Theories” en *The Philosophy of Karl Popper*, La Salle, Ill., Open Court, 1974, reimpresso en *Mathematics, Matter and Method*, vol.1 de mis *Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, y para una réplica a la respuesta de Popper (que pierde totalmente de vista el *quid* lógico de la cuestión), “A Critic Replies to His Philosopher” en *Philosophy As It Is*, MYLES BURNYEAT Y TED HONDERICH (comps.), Hammondsorth, Penguin, 1979.

³ De hecho, en su respuesta a mi “‘Degree of Confirmation’ and Inductive Logic” en *The Philosophy of Rudolph Carnap*, La Salle, Ill., Open Court, 1963, Carnap deja de respaldar significativamente las esperanzas de encontrar un algoritmo que nos permitiese reproducir los juicios de un juez inductivo ideal que había expresado en *Logical Foundations of Probability*, Chicago, University of Chicago Press, 1950, su único tratamiento del problema de la lógica inductiva que tiene la extensión de un libro. Para una prueba de que el proyecto de Carnap no podría hacer *eso*, véase el artículo que se acaba de citar.

⁴ Aunque el punto de vista es mucho más antiguo, fue planteado de manera muy influyente por Quine en su célebre “Two Dogmas of Empiricism”, recogido en el libro de QUINE *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1953 [Versión castellana en: VALDÉS VILLANUEVA, L. ML. (ed.), *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 220-43].

⁵ La refutación de la teoría de Whitehead la llevó a cabo C. M. WILL, “Relativistic Gravity in the Solar System, II: Anisotropy in the Newtonian Gravitational Constant”, *Astrophysics Journal*, 169 (1971), pp. 409-12.

⁶ Merece la pena señalar también que Popper afirma reiteradamente que el famoso experimento del eclipse era un *experimentum crucis*, e ilustra, por consiguiente, la “falsabilidad” superior de la teoría de la relatividad general de Einstein. De hecho, el experimento produjo *cuatro* conjuntos de resultados; dependiendo (de la pobre calidad de) las fotografías de las que uno se fie, se obtiene la desviación einsteniana, la desviación newtoniana ¡e *incluso* la doble desviación einsteniana! Realmente, una confirmación experimental sólida de la Relatividad General sólo se produjo en 1960. (Para una explicación de esta confirmación, véase CHARLES W. MISNER, KIP S. THORNE Y JOHN ARCHIBALD WHEELER, *Gravitation*, San Francisco, Freeman, 1973, parte IX.) El que la Relatividad General fuese aceptada *antes* de que hubiese experimentos decisivos a su favor contradice, desde luego, toda la explicación popperiana, que puede caracterizarse como mitológica.

⁷ Para una crítica devastadora de esta idea, y del modo en que ha infectado la antropología cultural desde los tiempos de Herder, véase el libro de próxima aparición de MICHELE MOODY, *Culture, Morality and Philosophy*, Harvard University Press.

⁸ SIMONE WEIL, en *Selected Essays*, Oxford, 1970, pp. 131-2.

⁹ Véase ALVIN GOLDMAN, *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986. Estoy agradecido a Jamie Tappenden por sugerirme que discuta esta alternativa.

¹⁰ Esta objeción al fiabilismo me fue sugerida por la objeción de Ernest Nagel a los puntos de vista de Reichenbach sobre la justificación de teorías (puntos de vista que son, ellos mismos, de carácter “fiabilista”). Véase ERNST NAGEL, “Probability and the Theory of Knowledge”, *Philosophy of Science*, 6 (1939), pp. 212-53, y *Principles of the Theory of Probability*, *International Encyclopedia of Unified Science*, vol. 1, número 6, Chicago, University of Chicago Press, 1939.

¹¹ Podría afirmarse que los juicios de razonabilidad se llevan a cabo de acuerdo con un algoritmo inconsciente que está incorporado a nuestros cerebros. Esto presupone el éxito de una explicación computacional de la racionalidad científica. Para una crítica de esta presuposición véase mi *Representation and Reality* (segunda edición, en prensa). [Versión castellana: *Representación y realidad*, Barcelona, Gedisa, 1990.] Tampoco resulta claro por qué tal explicación de cómo funciona nuestro cerebro deba producir una factorización de los distintos argumentos que aceptamos en “métodos” del género requerido por la epistemología fiabilista.

¹² Mediante “enunciados” a lo que me refiero aquí es a cosas que se dicen en ocasiones particulares, no a “oraciones” en abstracto.

¹³ Cf. BRIAN LEITER, “The Middle Way”, en *Legal Theory*, vol. 1, número 1, marzo 1995, p. 21.

¹⁴ Cf. JULES L. COLEMAN, “Truth and Objectivity in Law”, en *Legal Theory*, vol. 1, marzo 1995, p. 56.

¹⁵ Ahora me parece que yo mismo he sucumbido también a la tentación de convertir la objetividad en una noción metafísica con el modelo del “continuo” que adopté en *The Many Faces of Realism*, La Salle, Ill., Open Court, 1987 [versión castellana: *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Paidós-I.C.E. de la Universidad Autónoma, 1994], y que he mantenido en escritos tan recientes como “Are Moral and Legal Values Made or Discovered?”. Estoy agradecido a Jim Conant por señalarme que hablar de los valores éticos como algo que tiene una clase de objetividad “intermedia” es aceptar ya un contraste con alguna clase de objetividad “mayor” de la que tales valores carecen.

¹⁶ Véase mi “Pragmatism”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1995.

¹⁷ No tengo en cuenta la posibilidad de que alguien aprenda la palabra “montaña” al tenerla definida en términos de otras nociones que tienen alcance observacional –en última instancia nuestros conceptos tienen que estar conectados con lo que podemos observar si nuestro pensamiento ha de tener alguna relación con la realidad.

¹⁸ Como John McDowell señala en *Mind and World*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1995, no está claro que el mismo Platón fuese un platónico desaforado.

¹⁹ Cf. mi *The Many Faces of Realism* (pero téngase en cuenta el cambio de mi punto de vista mencionado en la nota 15).

²⁰ La idea de que lo es fue, desde luego, elocuentemente defendida por Max Weber. Véase, por ejemplo, su “Science as a Vocation”, en H. H. GERTH Y C. W. MILLS (eds.), *From Max Weber*, Nueva York, 1959.

²¹ Sobre esto, véase la obra de JOHN MCDOWELL, *Mind and World*.

²² Para una discusión de esta psicología y su supervivencia tanto en la filosofía lingüística como en el existencialismo, véase IRIS MURDOCH, *The Sovereignty of "Good"*, Nueva York; Schocken Books, 1971. Los primeros pragmatistas americanos fueron críticos tempranos de justamente esta psicología.

²³ Véase, por ejemplo, el capítulo 9, "The Construction of Good" de la obra de DEWEY, *The Quest for Certainty*, Nueva York, Putnam and Sons, 1929.

²⁴ La formulación más completa de la explicación de Dewey se encuentra en su *Logic: The Theory of Inquiry*. Una formulación concisa se encuentra en su *Theory of Valuation*, recogida en *John Dewey: The Later Works, vol. 13, 1938-1939*, Carbondale, Ill., Southern Illinois University Press, 1991. Véase también H. PUTNAM Y R. A. PUTNAM, "Dewey's Logic: Epistemology as Hypothesis", recogido en mi *Words and Life*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994.

²⁵ JOHN DEWEY, *Experience and Nature*, La Salle, Indianapolis., Open Court, 1926, pp. 407-8.

²⁶ Además del artículo con R. A. Putnam citado en la nota 24, véase mi "A Reconsideration of Deweyan Democracy" [con un "Epílogo"] en *Southern California Law Review* 63 (1990), pp. 1671-1697, y H. PUTNAM Y R. A. PUTNAM, "Education for Democracy", en *Words and Life*.

²⁷ Véase mi "Pragmatism and Moral Objectivity", en *Words and Life*.

²⁸ "The Fixation of Belief" está recogido en *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 5, *Pragmatism and Pragmaticism*, editado por CHARLES HARTSHORNE y PAUL WEISS, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965.

²⁹ Véase mi "The Last Logical Positivist" en *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990.

³⁰ Reimpreso en *Realism with a Human Face*.