

Hechos y valores: falacias y metafalacias.

Un ejercicio integracionista

ULISES MOULINES

Universidad Libre de Berlín

A la memoria de Josep Ferrater Mora

La dicotomía entre afirmaciones de hecho y afirmaciones de valor ha jugado un gran papel en la filosofía analítica. Se examinan sus orígenes y consecuencias, y se propone una concepción semántica «integracionista» que supere esa dicotomía.

En su *Tratado de la naturaleza humana*, David Hume escribe:

¿Puede haber acaso alguna dificultad en demostrar que el vicio y la virtud no son cuestiones de hecho, cuya existencia podemos inferir mediante la razón? Toma cualquier acción considerada viciosa: un asesinato intencional, por ejemplo. Examínala en todos sus aspectos, y ve si puedes encontrar esa cuestión de hecho, o existencia real, que llamas vicio. Como quiera que la consideres, sólo encontrarás ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos. No hay ninguna otra cuestión de hecho en este caso.¹

Es plausible interpretar esta observación de Hume en el sentido de que hay un abismo lógico (y epistemológico) infranqueable entre las constataciones de hecho y los juicios morales, entre el dominio de lo fácticamente contrastable y el de lo éticamente valorable, entre el «ser» y el «deber ser». Constatamos el hecho: «Luis estranguló a su mujer». ¿Qué podemos inferir de ahí? Sin duda podemos inferir, ya sea deductiva o inductivamente, una serie de cosas. Ante todo: «La mujer de Luis fue estrangulada por éste». Pero también nos está permitido hacer algunas inferencias más interesantes, como por ejemplo: «La mujer de Luis ya no vive», o incluso: «Es probable que Luis no se mostrara especialmente cariñoso con su mujer en el momento anterior a la muerte de ésta». Ahora bien, la advertencia que Hume nos quiere hacer es que jamás podremos inferir de la constatación de partida, ni deductiva ni inductivamente, una afirmación del tipo: «Luis es un malvado», ni tampoco «Luis debe ser castigado». Ello seguirá siendo así, incluso si completamos la constatación de partida con otra serie de constataciones de hecho, algunas quizá sumamente rigurosas, estable-

cidas mediante el método científico; por ejemplo, constataciones sobre el lugar donde se hallaban Luis y su mujer, su pulso respectivo, su fuerza muscular, etc. Los aditamentos que nos puedan aportar todas las ciencias físico-matemáticas, químico-físicas, bioquímicas y psico-fisiológicas (es decir, las ciencias conocidas precisamente como «fácticas» o «empíricas») son impotentes para sacar de «Luis estranguló a su mujer» la conclusión «Luis es un malvado» o «Luis debe ser castigado». Y por supuesto que también son impotentes para justificar las negaciones respectivas de dichas conclusiones. Para inferir la primera se necesita, como premisa adicional, un juicio de valor; por ejemplo: «Es moralmente malo estrangular a la gente». Para inferir la segunda, la premisa adicional que necesitamos es una norma (ética o jurídica); por ejemplo: «Todo estrangulador debe ser castigado (por la ley)». La tesis humeana es que todo el sistema de verdades fácticas, por científicamente controlado que esté (y especialmente si lo está), no puede contener ni un juicio de valor ni una norma, y ello por razones conceptuales. («Contener» significa aquí que admita relaciones lógicas entre las afirmaciones fácticas y las valorativas o normativas.) Ni el «ser» implica el «deber ser», ni el «deber ser» implica el «ser». Ni siquiera hay relaciones de mayor o menor probabilidad, o plausibilidad, entre uno y otro grupo de afirmaciones. ¿Es correcta esta tajante dicotomía? ¿Y qué consecuencias adicionales trae consigo el afirmarla? Este es el tema al que quisiera dedicar estas páginas.

Para aligerar la discusión voy a suponer de entrada que no hay una diferencia esencial entre el discurso valorativo y el normativo. En ello sigo las pautas de R.M. Hare y muchos otros filósofos de la moral.² Desde un punto de vista lógico-formal, los enunciados valorativos son claramente distintos de los normativos: no es lo mismo decir «es malo estrangular a la gente» que «no debes estrangular a la gente». No obstante, a efectos de la presente discusión, es plausible admitir una equivalencia metódica y práctica (aunque no estrictamente lógica) entre discurso valorativo y normativo, en el sentido de que, bajo circunstancias especificables, es correcto pasar de un enunciado valorativo (por ejemplo, «es malo estrangular a la gente») a uno normativo («no debes estrangular a la gente»), y viceversa. En cualquier caso, lo que está ahora en cuestión no es la íntima conexión que hay entre enunciados normativos y valorativos, sino la que puede haber si es que hay alguna, entre estos últimos y afirmaciones de hecho.

La dicotomía entre el ser y el deber ser, o entre «discurso fáctico» y «discurso valorativo», ha constituido uno de los principios fundamentales de la filosofía analítica. Naturalmente, no sólo de ella. Otros pensadores, que no pueden encasillarse fácilmente en la corriente analítica, también la han adoptado. El caso más notorio es Max Weber. En cualquier

caso, la dicotomía en cuestión ha jugado un gran papel en el desarrollo de la forma analítica de filosofar desde sus inicios. Por ejemplo, la obra pionera de Moore³ contiene un famoso argumento contra la llamada «falacia naturalista». En él, Moore arguye que el atributo «bueno» (entendido moralmente) por principio no es definible en términos de atributos que expresen propiedades o procesos «naturales» («empíricamente contrastables», diríamos hoy), como Bentham y los utilitaristas habían pretendido («bueno es lo que contribuye al mayor bienestar del mayor número de individuos», o algo por el estilo). El argumento de Moore es, en lo esencial, un argumento antirreduccionista: la ética no puede reducirse a otra cosa, en particular, no puede reducirse a un discurso fáctico, y más en particular todavía, no puede reducirse al discurso fáctico *par excellence*, el de las ciencias naturales. Dado que la relación de reducción entre elementos discursivos es, *grosso modo*, la inversa lógica de la relación de deducción («si el enunciado p se reduce a q, entonces es que q implica p»), el programa antirreduccionista en ética conlleva la imposibilidad de inferir cualquier enunciado valorativo (o normativo) de cualquier enunciado, o grupo de enunciados fácticos. Y, por lo tanto, todas las leyes físicas, biológicas, fisiológicas, etc., habidas y *por haber*, junto con sus particularizaciones espaciotemporales, son completamente impotentes a la hora de fundamentar el enunciado «Luis no debió estrangular a su mujer». Aunque nos proveyeran de la descripción más completa y precisa imaginable del «gusano espaciotemporal» Luis⁴, del gusano espaciotemporal que es su mujer, y de todos los demás gusanos espaciotemporales con los que ambos han estado en interacción, nada de todo ello nos permitiría juzgar moralmente a Luis, ni por estrangular a su mujer, ni por ninguna otra cosa.

Naturalmente, la inversa también vale: si la ética no es reducible al discurso fáctico, tampoco este último es reducible a la primera. De que sea malo que Luis estrangule a su mujer, no se infiere que no vaya de hecho a estrangularla. Esto parece tan obvio que ni merece discusión. Sin embargo, es de notar que mucha gente, incluso gente inteligente, no lo toma en cuenta. Hoy día parecería absurdo tratar de deducir la física de una concepción moral. Sin embargo, exactamente esto es lo que intentó el patriarca de la física moderna, Isaac Newton, al menos si hemos de creer la buena fe de algunos de sus argumentos (por ejemplo, los dados en la primera versión del «Scholium Generale» a los *Principia*). Newton razonaba así: el principio de acción a distancia es verdadero, porque si no lo fuera, el sistema planetario se podría explicar por hipótesis mecanicistas-materialistas, y si éste fuera el caso, el ateo malvado tendría razón. Y esta última suposición es moralmente intolerable. Luego el principio de acción a distancia es verdadero. Es decir, Newton aplicó el tipo de razonamiento lógico que se conoce como *modus tollens*

a la inferencia: «La maldad del ateísmo (juicio moral) implica la validez del principio de acción a distancia (enunciado fáctico)».

No creo que mucha gente estuviera actualmente dispuesta a seguir a Newton en su camino, porque, por alguna u otra razón, ningún moralista se atreve hoy día a competir con los físicos en establecer leyes de la naturaleza. Pero otros ámbitos del discurso fáctico han sido menos afortunados frente a los embates del discurso valorativo. Tómese el siguiente esquema de diálogo, que aún suele jugar un papel en personas de tendencias religiosas:

A.—Hay otra vida después de la muerte (predicción fáctica).

B.—¿Cómo lo sabes?

A.—Piensa en esos millones de seres humanos inocentes, muertos cruelmente en guerras por las que no eran responsables (constatación fáctica).

B.—Sí, ¿y qué?

A.—Sería muy injusto que sus sufrimientos inmerecidos no tuvieran compensación (evaluación moral).

Es decir, se fundamenta una predicción sobre un estado de cosas futuro en un juicio moral sobre la situación presente.⁵ La versión secularizada de este esquema también ha sido bastante popular hasta 1989: de «la división en clases sociales es injusta» se ha inferido «habrá una sociedad futura sin clases». El núcleo de este tipo de razonamiento, tanto en su versión trascendente como en la secular, consiste en que de «es malo que p sea el caso» se infiere «no- p será el caso». Naturalmente, también puede aducirse la versión positiva de este tipo de inferencia: «Es bueno que p sea el caso, luego p será el caso».⁶ Este es el esquema de lo que podríamos denominar «la falacia moralista», para ponerla en paralelo con la «falacia naturalista» a la que se refiere Moore.

La versión completa del principio de la filosofía analítica al que hemos aludido antes contiene, pues, el rechazo explícito y sin subterfugios de ambas falacias: la naturalista y la moralista. Si somos intelectualmente honestos y perspicaces, nos daremos cuenta de que no hay ningún túnel que permita un trasvase del dominio de los hechos al de los valores (o al revés); no hay ninguna «puerta trasera» (para utilizar la frase burlona de Nietzsche referida al «truco» de Kant para reintroducir la ética) por la que puedan colarse los valores en el universo férreo de los hechos.

Desenmascarar como falacia lógica cualquier intento de conectar el discurso moral con el fáctico no es sólo asunto de interés técnico para el análisis lógico, sino que tiene serias consecuencias para nuestra *Weltanschauung*. Si el mundo es, por definición, «todo lo que es el caso»,⁷ y lo que es el caso, también por definición, es todo lo que podemos conocer;

pero si además resulta que el modo más adecuado para conocer cualquier cosa es el de las ciencias fácticas, y el discurso de éstas se halla, por principio, conceptualmente desgajado del discurso valorativo, entonces, ¿qué nos permite conocer este último? La respuesta obvia parece ser: nada. O sea, que se trata de un discurso carente de contenido, vacío. Nos lo podemos ahorrar. De forma admirablemente sucinta expresa Wittgenstein esta conclusión en su *Tractatus*:

En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; no hay en él ningún valor —y si lo hubiera no tendría ningún valor. [...] Por eso no puede haber enunciados de la ética. [...] Está claro que la ética no puede expresarse.⁸

Al propio Wittgenstein no se le escapó el *shock* emocional al que se arriesga quien asume en serio la constatación del abismo entre ética y ciencia:

Sentimos que, incluso si se hubieran resuelto todas las cuestiones científicas posibles, ni siquiera se habrían rozado nuestros problemas vitales. Claro que justamente entonces ya no quedaría ninguna cuestión por resolver, y ésta es precisamente la respuesta.⁹

Las únicas preguntas que tiene sentido plantearse son las que poseen un contenido fáctico y, por tanto, las que pueden tratarse por el método científico; todo lo demás se lo engulle la noche del silencio absoluto: «De lo que no se puede hablar, más vale callar». Con esta sentencia de muerte axiológica termina el *Tractatus*.

No obstante, incluso una mente tan rigurosa como la de Wittgenstein no pudo soportar totalmente la asfixia del universo del discurso puramente fáctico. También él tiene su «puerta trasera»: lo «místico», como él lo llama:

Existe empero lo inexpresable. Ello se muestra, es lo místico.¹⁰

Lástima que también esta puerta trasera se la iba a cerrar brutalmente, con un despiadado golpe metalingüístico, su discípulo, amigo y crítico Frank Ramsey, cuya objeción a la escapatoria wittgensteineana no es menos lapidaria, y sí más definitiva, que los aforismos de su maestro: «De lo que no se puede hablar, no se puede hablar, y ni siquiera se puede silbar».

Ramsey es probablemente el más duro de los «halcones» de la filosofía analítica del siglo XX.¹¹ En él culmina el movimiento intelectual iniciado en Hume. Al ser desprovista la ética de todo valor gnoseológico, acaba por ser un discurso que no es apto ni para ser silbado

—o sea: no es un discurso genuino en absoluto. A lo sumo se trata de un sistema de indicaciones para la acción, o sea, de coacciones verbales, algo parecido a los signos de tránsito. (Este es el punto de vista de Hare, por ejemplo.) Pero tales coacciones no aportan ningún conocimiento de la realidad. A alguien que me obstaculiza el camino puedo darle un empujón o bien gritarle: «¡Apártate!». La diferencia es sólo de mayor o menor cortesía (o puede depender de la fuerza física respectiva). Pero en ninguno de los dos casos decimos nada acerca de nada; ni el empujón ni el grito se refieren a nada. En términos semánticos, ambos carecen de significado, pues no corresponden a ningún hecho. (La noción semántica de significado se basa en la idea de una correspondencia o correlación lenguaje/mundo, es decir, en la idea de que una expresión lingüística tiene significado si puede correlacionarse con un objeto real o con un hecho.)

El paradigma para comprender la naturaleza de los juicios éticos consiste a partir de ahora en imperativos. A ellos se reducen los juicios de valor y los enunciados normativos. Oraciones como «La libertad es un alto valor» o «Debemos garantizar la libertad» no resultan ser sino formas más o menos camufladas y pedantes de expresar: «¡Apártate!», «¡Dame vía libre!», «¡Déjame en paz!», o exclamaciones por el estilo, las cuales, a su vez, no son sino manifestaciones verbales de lo que no podemos o queremos expresar de otra manera (por ejemplo, mediante un empujón). Preguntarse si una exclamación de este tipo expresa un conocimiento verdadero o falso es tan absurdo como preguntarse si una bofetada o una caricia expresan un conocimiento verdadero o falso. Tales imperativos pueden interpretarse como manifestación de emociones (escuela emotivista de Stevenson y muchos positivistas lógicos) o bien como coacciones (escuela prescriptivista de Hare y otros), pero en cualquier caso no aportan nada al edificio del conocimiento humano.

El filósofo analítico interesado por el fenómeno moral se enfrentaba, después de los terribles bombardeos lógicos de los años 20, 30 y 40, a un pseudodiscurso sin contenido cognoscitivo alguno. ¿Qué hacer con él? Si el filósofo moral, *qua* filósofo, no quería andar dando empujones o gritándole a la gente (opción efectivamente poco recomendable para un filósofo), parece que debía cambiar de profesión, o al menos de área de estudio dentro de la filosofía. Algunos, efectivamente, tomaron esta decisión. Se nota una considerable deflación en la producción de estudios sistemáticos de ética en la filosofía analítica de la época. No obstante, no todos los filósofos de la moral tomaron las de villadiego. Algunos encontraron una salida relativamente honorable para salvar la profesión: la metaética. La idea de la metaética es simple y, en principio, plausible: el hecho de que un cierto tipo de discurso

carezca literalmente de contenido no implica que carezca de estructura. Y si posee estructura puede ser sometido a análisis lógico (o «gramatical», en el sentido del segundo Wittgenstein). En efecto, tomemos el famoso ejemplo de Chomsky: «Todas las incoloras ideas verdes duermen furiosamente». Probablemente, la mayoría de lectores estarán de acuerdo con Chomsky en que esta frase es un sinsentido, aunque un sinsentido estructurado. Que se halle estructurado quiere decir, entre otras cosas, que es susceptible de formar parte de un razonamiento lógico. Por ejemplo, si le añadimos la oración, igualmente dudosa desde un punto de vista semántico, «todas las ideas que duermen furiosamente comen números primos», parece razonable admitir que de ambas se infiere que «todas las incoloras ideas verdes comen números primos», aunque tampoco obtengamos una información particularmente sustancial con esta conclusión. Sustitúyanse estos ejemplos chomskyanos por ejemplos sacados del discurso valorativo o normativo, y habremos dado un primer paso en el *marketing* de la metaética.

Claro que esto es sólo un primer paso. Los metaéticos no suelen contentarse con la mera aplicación de la lógica estándar a razonamientos éticos. Su hipótesis de trabajo es que el discurso ético tiene una estructura más rica que la que permite sacar a luz la lógica estándar. Habría una lógica específica al discurso ético —la llamada «lógica deóntica»—, que incluso puede formalizarse, como toda buena lógica, en reglas deónticas específicas, por ejemplo, la regla: «Si es válida la oración normativa “Debes hacer X”, entonces también es válida la oración normativa “Está permitido X”», —un modo de inferencia evidentemente ajeno a la lógica estándar.

Pero las perspectivas de la metaética no se agotan con la construcción de sistemas formales de lógica deóntica. Es más, muchos metaéticos que provienen, abierta o encubiertamente, de la tradición del segundo Wittgenstein, ven con suspicacia, cuando no franca aversión, el uso de métodos formales en filosofía moral. Para ellos, se trata sobre todo de realizar un análisis informal de cómo funciona efectivamente el lenguaje cotidiano cuando emplea términos con connotaciones valorativas o normativas, sin necesidad de presuponer que ese uso se pueda encasillar en un sistema formal. Se estudian los diversos «juegos» del lenguaje moral, para emplear la fraseología wittgensteineana, y se hacen constataciones sobre el funcionamiento de esos juegos. Por ejemplo, se constata que, en el juego de lenguaje en el que se aplica el imperativo «¡Apártate!» (o sus equivalencias normativas o valorativas), habitualmente no se aplicará también el imperativo «¡Bésame mucho!», aunque los metaéticos más perspicaces, o con alguna experiencia de la vida fuera de las aulas universitarias, probablemente se den cuenta de que puede haber circunstancias en las que coincidan ambos imperativos (en boca de la misma per-

sona), y entonces se pondrán a analizar los «juegos de lenguaje» que correspondan a tales circunstancias.

Todo ello está muy bien. No hay objeciones lógicas, metodológicas, ni epistemológicas que hacer. Puede que la actividad analítica del metaético, tanto en su versión formal como en la informal, no sea lo que mucha gente espere de un filósofo de la moral, pero en cualquier caso es una actividad con sentido, que puede someterse a contrastación, la validez de cuyos resultados podemos comprobar. Podemos averiguar si, efectivamente, la inferencia de «Fulano debe hacer X» a «A Fulano le está permitido hacer X» cubre todos los casos de inferencias normativas concretas que se dan en el lenguaje moral; y también podemos comprobar que, efectivamente, cuando alguien valora muy alto el que le dejen el paso libre, no va a valorar muy positivamente también el beso de otra persona que se le planta en el camino. En caso de duda, podemos preguntar a la gente, hacer encuestas (como hizo el filósofo noruego Arne Naess, por ejemplo).

Sin embargo, nótese que el discurso metaético tiene obviamente significado cognoscitivo porque no es un discurso ético. Es del principio al fin un discurso fáctico, ya sea en su reglamentación formal o en su versión más informal. (En el primer caso su facticidad es análoga a la de la aplicación de las matemáticas a cualquier dominio; en el segundo es una facticidad más bien comparable a la de la lingüística u otra ciencia empírica de la cultura.) Y ello implica que el hecho de que la metaética tenga significado no redime a la ética misma del abismo del vacío epistémico. Después de todo, podríamos emprender un análisis metodológicamente análogo al que hace la metaética con respecto a los cuentos de hadas o las telenovelas, sin que por ello les confiriéramos a estas formas de discurso el menor contenido cognoscitivo (en el sentido de que proporcionen algún conocimiento sobre algo). Podríamos codificar la lógica inherente a las telenovelas, y constatar, por ejemplo, que de la oración, expresada por Fulana: «Zutano, nuestro amor es imposible» se infiere, en la lógica telenovelística el enunciado «Fulana ama profundamente a Zutano». El que esta inferencia sea correcta no implica, sin embargo, que cualquiera de los dos enunciados en cuestión proporcione el menor conocimiento sobre nada ni nadie. Que la metaética posea contenido cognoscitivo no es pues garantía alguna de que el contenido de la ética sea mayor que el de las telenovelas. Y el hecho (institucional) de que (aún) haya más filósofos profesionales que se dedican a la metaética que a la meta-telenovelística parece ser una mera contingencia histórica, que puede cambiar rápidamente a medida que se incrementa el interés de la gente por las telenovelas y disminuya su interés por los sistemas morales.

Sospecho que esta conclusión no sería muy del agrado de la mayo-

ría de filósofos morales, ni siquiera de los metaéticos. Sin embargo, no veo cómo podemos escapar a ella una vez tomado el camino trazado por Hume, y remozado por Moore, Wittgenstein, Stevenson, Hare y tantos otros. Una vez aceptado el dogma de la dicotomía «hecho/valor» o «discurso fáctico/discurso valorativo», y teniendo en cuenta que, a la hora de tratar de conocer algo sobre el mundo que nos rodea sólo nos fiamos realmente del discurso fáctico controlado (el de las ciencias), parece inevitable que todo discurso valorativo se nos acabe por reducir a una serie de exclamaciones, que tendrán quizás un valor emotivo o coercitivo, pero en ningún caso cognoscitivo.

Con haber calificado la dicotomía en cuestión de «dogma» ya he dado a entender que no estoy de acuerdo con ella. (¡Quién estaría hoy día de acuerdo con dogmas, fuera de la muy vaticana Congregación para la Doctrina de la Fe!) Ha sido una constante en la evolución de la filosofía analítica el haber establecido, en un primer momento de entusiasmo, dicotomías sin cortapisas, para dedicarse al poco rato sus propios representantes a «desenmascarar» tales distingos como inaceptables «dogmas». Piénsese en el destino de las famosas polaridades «analítico/sintético», «teórico/observacional», «ciencia/pseudociencia», y otras menores. En este sentido —permítanme también hacer un mínimo homenaje a una corriente filosófica, cuya defunción, si entiendo bien, se propone celebrar este número de *Isegoría*—, la filosofía analítica ha sido la corriente más autocrítica de la historia de la filosofía que conozco; por supuesto, más que cualquiera de las filosofías que se han autocalificado de «críticas».

Si bien el «dogma» de la dicotomía entre lo fáctico y lo valorativo se ha mostrado más duro de pelar que los demás, está ya dando signos de resquebrajamiento, y por ello cabe alegrarse. De todos modos aún es muy influyente en muchas discusiones epistemológicas y metodológicas, por lo que conviene proseguir su «desmontaje». La última parte de este artículo quiere ser una modesta contribución a preparar el terreno para este objetivo.

Mi tesis es que la anatematización de cualquier inferencia de lo fáctico a lo ético, o viceversa, como «falacias naturalistas» o «moralistas», está basada en una comprensión incorrecta de la semántica de los discursos respectivos de lo fáctico y lo ético; el anatema proviene, si se quiere, de una metafalacia (sobre lo que realmente son las «falacias»).

Ahora bien, con ello no quiero decir que la posición que trato de «desmontar» sea obviamente falsa. La distinción entre hecho y valor no es una dicotomía trivialmente falsa, y, por lo tanto, de nada sirve querer suprimirla sin haberla antes «superado» (en el sentido hegeliano de «aufheben»). El valor de muchas dicotomías de este tipo es que, de una manera burda, nos hacen conscientes de una determinada dimensión del

discurso que hay que tener en cuenta a la hora del análisis conceptual. Se trata implícitamente de un parámetro que puede variar entre dos polos ideales, que en su idealidad nunca estarán realizados plenamente, pero que nos sirven de marco de referencia, de orientación para hacer distinciones comparativas, para no confundir lo que debe ser diferenciado. Los casos antes citados de dicotomías superadas por la epistemología actual son ejemplos reveladores en este sentido. Pocos filósofos estarían hoy dispuestos a admitir que hay un corte tajante entre ciencia y pseudociencia, o entre conceptos teóricos y observacionales; sin embargo, al comparar dos corpus teóricos en una misma disciplina, pongamos por caso el psicoanálisis y la psicología conductista, podemos constatar que, de acuerdo a ciertos cánones metodológicos establecidos, el primero sale un poco peor parado que la segunda, aunque ninguno de los dos es el summum de científicidad ni tampoco una sima de irracionalidad; o bien, al comparar entre sí los conceptos fundamentales de la mecánica clásica, podemos afirmar que el concepto cinemático de posición está más cercano de la experiencia sensible que el concepto dinámico de fuerza, si bien ni el primero se reduce a datos sensoriales, ni el segundo es una abstracción metafísica completamente ajena a la experiencia humana. Etcétera. El renunciar a tajantes dualidades del tipo «o-blanco-o-negro» no significa adoptar el punto de vista aún más estéril del «todo-gris». Con esta constatación no hago sino aplicar al análisis conceptual la metodología metafilosófica general propuesta por José Ferrater Mora, que él llama «integracionismo» —una metodología indebidamente ignorada o negligida por demasiados filósofos.¹² El lema metódico del integracionismo, al menos en cuanto aplicado al análisis conceptual, podría ser: «Desconfiad de las dualidades conceptuales, pero no las arrojéis a la basura porque os servirán de orientación heurística».

La función heurística de las bipolaridades conceptuales es que nos conminan a construir (o reconstruir) un espectro de gradaciones o niveles reales entre dos tipos ideales extremos. Negar el carácter sustancial o dicotómico de los dos polos conceptuales, aceptar su condición de artefacto ideal, no significa que todo lo que se halla entre ambos quede al mismo nivel, en un magma conceptual indiferenciado. Negar el carácter absoluto de la distinción entre conceptos teóricos y observacionales no implica que, al analizar el aparato conceptual de la mecánica, no podamos establecer que, de acuerdo a criterios específicos, el nivel de teorificidad de las magnitudes dinámicas es superior al de las magnitudes cinemáticas. Del mismo modo, negar el carácter dicotómico de la distinción hecho/valor no implica que estén al mismo nivel de facticidad el principio de acción a distancia y la afirmación de la maldad del ateo; y menos aún, claro está, que del uno se pueda pasar a la otra, o viceversa. El

estrato nocional en que se fundamenta o plausibiliza el principio de acción a distancia no es el mismo que aquél en que se fundamenta o plausibiliza la maldad del ateo; están bastante «lejos» el uno del otro. Hay gente que opera con un discurso propio del estrato pertinente al principio de acción a distancia sin preocuparse en absoluto por el estrato correspondiente a la maldad del ateo (un ejemplo: el autor de estas líneas); hay gente que opera constantemente con un discurso en el que tiene su lugar la maldad del ateo sin preocuparse jamás por el estrato del principio de acción a distancia (un ejemplo probable: Francisco Franco); y finalmente, también hay gente que opera muchas veces en un estrato y muchas veces en el otro (ejemplo: Isaac Newton). Nada hay que objetar a esto último, si no es que no deben confundirse ambos estratos. No haberse percatado de ello fue el error de Newton, Mrs. Wood y muchos de mis amigos marxistas.

La postulación de una dualidad tajante entre hechos y valores en el caso de Hume y otros ilustrados tanto del siglo XVIII como de las postrimerías del XX (todavía quedan algunos de ellos, a pesar del anunciado advenimiento de la era postmoderna) tuvo, o tiene, como motivación profunda, según creo, el respetable deseo de que no nos den gato por liebre. No querían, o no quieren, que evaluaciones derivadas de oraciones que aparecen en la Biblia, el *Manifiesto Comunista* u otros escritos de fuerte tonalidad escatológica, se metieran en ámbitos del discurso en los que no tienen nada que hacer, ya fuera como premisas de un argumento («falacia moralista») o como conclusiones («falacia naturalista»). La intención de poner un dique lógico a semejantes trucos dialécticos es en sí misma loable. Pero también el infierno de la filosofía está empedrado de buenas intenciones. Está bien que se trate de evitar que nos den gato por liebre, pero no está bien que gatos y liebres se eleven a categorías absolutas y se afirme que hay un abismo infranqueable entre ellas. A la «falacia moralista» y a la «falacia naturalista» (que son innegablemente falacias, es decir, inferencias indebidas cuando se manifiestan en ejemplos como los que he considerado al principio de este ensayo) se las ha tratado de liquidar mediante una nueva falacia, que podríamos llamar la «falacia dicotomista». Como remedio, no sé si es peor que la enfermedad que trata de curar; en cualquier caso no es mucho mejor.

El origen de la falacia (o, más estrictamente: metafalacia) dicotomista está en una comprensión sumamente pobre de la semántica del discurso con contenido cognoscitivo: la idea de que tal discurso lo que hace es describir objetos o estados de cosas. El lector con cierta familiaridad con estos temas ya se habrá percatado de que todo el tiempo he estado hablando de «discurso fáctico» en vez de «discurso descriptivo», denominación que suele ser más frecuente como contraposición al discurso nor-

mativo o valorativo. He evitado el atributo «descriptivo» deliberadamente. A mi entender, es un atributo muy pernicioso en la semántica filosófica, porque ha contribuido a enraizar una imagen sumamente deformada del modo como funcionan el lenguaje y el conocimiento en general, y en particular el lenguaje y el conocimiento científicos. Muy pocas disciplinas científicas merecen hoy día el apelativo de «ciencias descriptivas» en un sentido propio. A lo sumo, algunas partes especialmente elementales de la geografía física, la anatomía y cosas por el estilo. Y eso aún *cum grano salis*. En todo caso, decir que el principio de acción a distancia o la ecuación de onda de Schrödinger son enunciados «descriptivos» es un desatino semántico. ¿Qué estado de cosas concreto describen? Obviamente no describen nada en el sentido genuino en que (quizá) podemos decir que el enunciado «El Mulhacén está nevado» o «Barcelona está a orillas del mar» describen algún aspecto del Mulhacén o de Barcelona. Se dirá que el principio de acción a distancia o la ecuación de onda «describen ciertas estructuras muy generales de la realidad física». Pero esto es un modo de hablar impropio. Una estructura no es un pedazo de realidad concreta, como una montaña o una ciudad, que está allí esperando que la describamos. Una estructura es una forma abstracta que resulta de nuestra «acción» conceptual, teórica, sobre la realidad concreta. Una estructura es un constructo. Esto es algo que vio bien Kant hace ya mucho tiempo, pero hay que seguir repitiéndolo porque a la gente se le olvida. En cuanto se alcanza un nivel mínimo de teorización (y prácticamente todas las ciencias, e incluso muchas porciones de nuestro lenguaje cotidiano, han alcanzado hoy día este nivel), no puede hablarse ya propiamente de descripciones. De lo que hay que hablar es de interpretaciones. Por medio de un lenguaje sistemáticamente construido y aplicado interpretamos ciertas parcelas de nuestra experiencia del mundo. Esto vale tanto para la física como para la psicología, tanto para la filosofía como para el arte.¹³

Naturalmente, también podríamos utilizar el término «descripción» en una acepción inocua, característica de la teoría de la correspondencia de la verdad. Podríamos decir que un enunciado es descriptivo si es un candidato susceptible a que le corresponda un hecho, o sea, un candidato susceptible a ser verdadero o falso. Podríamos usar este modo de hablar, aunque es superfluo. Con él podríamos asentar efectivamente que el principio de acción a distancia es descriptivo porque corresponde al hecho de que los cuerpos físicos interactúan de cierta manera (caso de que este hecho se dé). Pero no hay que olvidar entonces que, en este sentido, prácticamente cualquier enunciado es descriptivo: « $2+2=4$ » es descriptivo porque corresponde al hecho de que dos y dos son cuatro (caso de que este hecho se dé); «la división en clases sociales es injusta» es descriptivo porque corresponde al hecho de que es injusta la división

en cuestión (caso de que este hecho se dé); «Luis es malvado» es descriptivo porque corresponde al hecho de que Luis es malvado (caso de que este hecho se dé); y así sucesivamente. Puede haber hechos de muy diferentes clases, y la teoría de la correspondencia no nos dice nada acerca de cuáles son esas clases. El uso de «descriptivo» como sinónimo de «fáctico» no es más que una duplicación innecesaria, que no excluye nada que no haya excluido previamente «fáctico». Y el decidir qué es lo que excluye «fáctico» es justamente lo que está en cuestión. Afirmar *a priori* que un enunciado como «Luis es malvado» queda excluido del campo de lo fáctico es precisamente el dogma infundado que estamos cuestionando. El recurso a supuestas descripciones no nos resuelve la cuestión.¹⁴

Así, pues, olvidémonos del carácter supuestamente descriptivo de los enunciados con contenido cognoscitivo y de la dicotomía «descriptivo/normativo» origen de tantas tribulaciones semánticas. Caso de que el atributo «descriptivo» cubra algunas cosas, ellas no son, ni mucho menos, todas las que el adalid de la dicotomía en cuestión quiere cubrir. Todo discurso mínimamente interesante es interpretativo. Puede que a lo interpretativo podamos contraponerle algo, pero no serán los enunciados valorativos o normativos. Serán más bien cosas como la «Guía de Teléfonos». Es decir, de un lado tendremos toda suerte de discursos interpretativos: desde los manuales de física hasta las novelas de Kafka, pasando por los textos de Freud y la *Historia de la Revolución Francesa* de Michelet —e incluyendo por supuesto el lenguaje de la moral; del otro lado tendremos la «Guía de Teléfonos». Olvidémonos de la «Guía». No hay más razón para establecer una dicotomía fundamental entre la física y la moral que la que pueda haber para establecer una dicotomía fundamental entre la física y la historia —a saber: ninguna.

Ahora bien, no olvidemos nuestra metodología «integracionista»: al decir que todo lenguaje interesante, con un contenido cognoscitivo considerable, es por naturaleza interpretativo, no estamos diciendo que no hay más distinciones que hacer bajo el rubro «interpretaciones». Las interpretaciones de la física teórica no son de la misma naturaleza que las de la historia política, por supuesto; pero también dentro de la propia física teórica hay que hacer distinguos: no es lo mismo una interpretación de los fenómenos físicos continuísta que una atomista, por ejemplo; y así sucesivamente. Hay aquí toda una serie de gradaciones y ramificaciones a tomar en cuenta. Todas estas interpretaciones tienen su ámbito de aplicación, su utilidad, su sentido. Y dentro de este cúmulo de interpretaciones caben perfectamente las de la ética.

Que distintas interpretaciones tengan distinto carácter, no implica que no tengan interesantes conexiones entre sí, que no puedan ponerse en relación y trabajar conjuntamente para resolver ciertos problemas.

Las interpretaciones históricas son sin duda distintas de las físicas, pero ello no excluye que, en determinados casos, una interpretación histórica se base en una interpretación física. Así, un historiador puede necesitar como premisa la interpretación físico-química de la estructura microscópica de un papiro para sacar ciertas conclusiones sobre la fecha en que fue escrito, y con ello apoyar o rechazar cierta interpretación histórica sobre el Antiguo Egipto. A la inversa, ciertas interpretaciones históricas sobre las efemérides astronómicas observadas por los antiguos egipcios pueden servirle de base de comprobación a un astrónomo que está desarrollando una teoría sobre la periodicidad de los eclipses. Ni la historia es reducible a la física, ni la física es reducible a la historia. Pero hay conexiones lógicas entre ambas. No hay aquí abismo infranqueable, sólo una distinción de ámbitos conceptuales.

Mutatis mutandis vale para el discurso moral. Tiene su propio ámbito de interpretación con sentido. Pero ello no significa que esté completamente desgajado del resto de los discursos interpretativos. El discurso moral tiene sus puentes hacia otros ámbitos, puentes que permiten ciertas inferencias. No hay ninguna falacia en ello, como no la hay en utilizar la física para una inferencia histórica, ni la historia para una inferencia física.

Volvamos a nuestra pequeña historia de Luis el estrangulador. Imaginemos el siguiente diálogo:

A.—Luis estranguló a su mujer. B.—¡Cómo! ¿Se volvió loco? A.—No; aunque eso es lo que le está tratando de hacer creer a la policía. B.—Pero, entonces, ¿fue un acto irreflexivo, debido a un momento de ofuscamiento? A.—No; todo indica que lo planeó desde hace tiempo; estaba dando a entender a la gente que su mujer se había vuelto loca y que se iba a suicidar, precisamente estrangulándose a sí misma. Además, pensó que, aunque lo descubrieran, no le iba a pasar nada; es un hombre con muchas influencias, amigo del ministro X. B.—Pero, entonces, ¿qué motivo tuvo? A.—Se quería ir a vivir con su amante. B.—Entonces, este Luis es un canalla, un malvado.

Este razonamiento sería, según Hume, Moore y compañía, un ejemplo de «falacia naturalista». En efecto, excepto la conclusión, todas las demás aseveraciones son sobre «cuestiones de hecho»: que Luis estranguló a su mujer, que se hace el loco, que trataba de hacer pasar por loca a su mujer, que tiene influencias... todo esto son atributos físicos, psicológicos y sociológicos, no atributos morales. *Ergo*, diría el dicotomista, de ahí no puede inferirse que Luis sea un malvado.

Sin embargo, toda persona adscrita a convicciones morales siquiera remotamente parecidas a las nuestras aceptará el razonamiento como correcto, aunque también acepte que no es estrictamente deductivo. Eli-

minar este tipo de razonamiento significaría eliminar la mayor parte del ámbito de las interpretaciones morales —por no hablar ya de las jurídicas, que justamente se basan todo el tiempo en tales razonamientos para decidir si se envía a alguien a la cárcel o no.

El dicotomista puede replicar que lo que le da al razonamiento su apariencia de corrección es que se basa implícitamente en una premisa de carácter moral, que permite la conclusión moral de manera lógica, aunque ya no sólo a partir de premisas fácticas. La premisa moral implícita sería:

(P)«Todo hombre que se hace pasar por loco a sí mismo y a su mujer, que tiene influencias, que es amigo de ministros, tiene una amante, y estrangula a su mujer, es un malvado». Aplicando esta premisa ética universal al caso en cuestión, por *modus ponens*, se deduciría efectivamente que Luis es un malvado.

Sin embargo, prescindiendo de lo grotesco que es imaginar que un sistema de convicciones morales vaya nunca a contener la premisa en cuestión como principio moral (¿y qué quiere decir que la contiene «implícitamente»?), el argumento no sirve porque es fácil completar un poco la historia para hacer la premisa (P) claramente inaceptable desde el punto de vista ético.

En efecto, supongamos que C interviene en la conversación entre A y B, y advierte: «No vayamos tan deprisa en juzgar a Luis. Es cierto que estranguló a su mujer y que está haciéndose el loco sin estarlo realmente ahora; pero sabemos que con frecuencia antes tuvo brotes de paranoia, y ciertos detalles indican que se hallaba en tal estado cuando estranguló a su mujer; además es verdad que quería irse a vivir con su amante, pero un día antes que estrangulara a su mujer, rompió con ella. Y finalmente no hay que olvidar que su mujer constantemente lo amenazaba, incluso físicamente, y es posible que esto ocurriera esa noche». ¿Qué concluirá ahora B? Quizá: «Este Luis es un desdichado». En cualquier caso no concluirá «Luis es un malvado». Para que la estrategia del dicotomista funcione tendría que modificar su premisa moral «implícita» (P) en una aún más complicada (P') en la que, a los atributos «fácticos» a los que se hace mención en el antecedente del condicional de (P) se añadiera la negación de todos los atributos que C acaba de aplicar a la situación de Luis. Tendríamos que usar entonces una premisa (P') mucho más larga que (P). Pero también podemos imaginar que A aporta nuevos datos, que debiliten las objeciones planteadas por C, con lo cual necesitaríamos una premisa (P'') aún más larga, y así *ad infinitum*. Ninguna situación humana (o empírica en general) puede describirse de manera tan completa que sea base suficiente para una premisa moral universal del tipo de las que necesita el dicotomista para fundamentar una conclusión moral particular sobre esa situación. Ese «programa», si así puede llamarse, es

simplemente irrealizable. Pero eso significaría, para el dicotomista, que en la inmensa mayoría de casos en los que hacemos juicios de valor, él debería abstenerse de hacerlos.

Superemos la metafalacia dicotomista. No le tengamos tanto miedo a la falacia naturalista ni, por cierto, tampoco a la moralista. En muchos casos, estas formas de razonamiento son realmente improcedentes y es conveniente evitarlas; pero en otros muchos casos no es así. No se encontrará un algoritmo universalmente aplicable para decidir cuando un paso del «ser» al «deber ser» es realmente falaz, y cuando no. No hay tales algoritmos, sólo hay casuística. He aquí, si no me equivoco, una conclusión «postmoderna», aunque no sé si «postanalítica».

NOTAS

1. Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Londres, Fontana/Collins, 1972, 203.
2. Cfr., por ejemplo, Hare, R.M., *El lenguaje de la moral* (trad. esp. G.R. Carrió y E.A. Rabossi) México, UNAM, 1975.
3. Moore, G.E., *Principia Ethica*, Cambridge, University Press, 1903.
4. Es decir, la secuencia de segmentos del espacio-tiempo aproximadamente sincrónicos que constituyen la entidad denominada «Luis».
5. Este esquema argumentativo fue ejemplificado en una famosa polémica que tuvo Mrs. Wood con Bertrand Russell (Mrs. Wood sería «A» y Russell «B» en el esquema anterior), y que aparece documentada en la biografía de Alan Wood, *Bertrand Russell, The Passionate Sceptic*, Londres, Allen y Unwin, 1957, 237.
6. Si se admite la validez de la dicotomía malo/bueno, y el principio del tercio excluso, ambos esquemas de inferencia son equivalentes; sin embargo, la equivalencia no es válida si admitimos entre «malo» y «bueno» una tercera categoría, por ejemplo: «moralmente indiferente».
7. Cf. J. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1922, 1.
8. *Op. cit.*, 6.41-6.42.
9. *Op. cit.*, 6.52.
10. *Op. cit.*, 6.522.
11. No sólo en el área que nos ocupa. Ante muchas otras cuestiones filosóficas que analizó, adoptó asimismo un punto de vista insobornablemente radical. Compruébese en sus ensayos recogidos en Frank Ramsey, *The Foundations of Mathematics*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1931.
12. La aplicación del integracionismo ferrateriano a la lucha contra las dicotomías y monotonías conceptuales aparece desarrollada con detalle en mi artículo: «Black, White, and Gray: Against Philosophical Extremism», en *Transparencias*, P. Cohen (ed.), Nueva Jersey, Humanities Press, 1981. El texto se halla reproducido en castellano, con leves modificaciones, en mi libro, *Exploraciones metacientíficas*, Madrid, Alianza, 1982. La presentación del integracionismo en general por parte del propio Ferrater Mora se encontrará sobre todo en sus libros *El ser y la muerte*, Madrid, Aguilar, 1962, y *El ser y el sentido*, Madrid, Revista de Occidente, 1968.
13. Sobre el carácter irreduciblemente interpretativo, y por tanto no-descriptivo, de cualquier discurso teórico, me he extendido en mis ensayos «On How the Distinction between History and Philosophy of Science Should Not Be Drawn», *Erkenntnis*, 19 (1983),

285-296, y «La metaciencia como arte», *Quaderns*, 38 (1988), 44-58. Remito a ellos para una argumentación más detallada sobre este respecto, que aquí no puedo desarrollar.

14. Para el lector que esté familiarizado con la lógica moderna: un descriptivista quizá esté tentado a decir que un enunciado es descriptivo si es candidato a satisfacer la llamada «convención-V» de la semántica de Tarski. Así, «La nieve es blanca» sería un enunciado descriptivo porque es válida la equivalencia: «El enunciado “La nieve es blanca” es verdadero si y sólo si la nieve es blanca». Pero está claro que en la semántica de Tarski también es válida la equivalencia: «El enunciado “Luis es un malvado” es verdadero si y sólo si Luis es un malvado».