

# HECHOS Y VALORES\*

## El problema está en los hechos

Manuel Liz  
Universidad de La Laguna  
[manuliz@ull.es](mailto:manuliz@ull.es)

### RESUMEN

El trabajo trata sobre la dicotomía entre hechos y valores. Se defiende la tesis de que los valores existen como posibilidades de evaluación positiva. Tales posibilidades no son hechos objetivos científicos, pero tampoco son hechos meramente subjetivos. Los valores existen de modo subjuntivo. También es subjuntivo su peculiar tipo de objetividad. Y podemos acceder epistémicamente a los valores porque, más allá de nuestro acceso epistémico a los hechos del mundo, también somos sensibles a dichas posibilidades. Mis argumentos seguirán algunas ideas de Eduardo Rabossi.

**PALABRAS CLAVE:** Hechos, valores, falacia naturalista, valoración, necesidades básicas, compromisos, normas, imaginación, compromiso.

### ABSTRACT

«Facts and values. The problem is in the facts». The paper is about the dichotomy between facts and values. It is defended the thesis that values exist as possibilities of positive valuation. Those possibilities are not objective facts of a scientific kind, but they are not mere subjective facts either. Values exist in the subjunctive mode. Their peculiar sort of objectivity also is displayed in the subjunctive mode. And we can have epistemic access to values because far away our epistemic access to the actual facts of the world, we are sensitive to those possibilities. My arguments will follow some ideas of Eduardo Rabossi.

**KEY WORDS:** Facts, values, naturalistic fallacy, valuation, basic necessities, compromises, norms, imagination. commitment.

La dicotomía entre hechos y valores es una gran fuerza que articula toda la filosofía moderna. También buena parte del pensamiento contemporáneo. Sobrepasa otras muchas distinciones. Por ejemplo, la establecida entre una «filosofía continental»



y una «filosofía analítica»<sup>1</sup>. No parece haber sido así en la filosofía griega ni en la filosofía medieval. No, al menos, del mismo modo. Para ambas, en general, hechos y valores estaban esencialmente mezclados.

Actualmente, la ciencia parece haber puesto a los hechos en su sitio. Vivimos en un mundo de hechos. Nuestro mundo está constituido por los hechos físicos, por los hechos de la química, por los hechos biológicos, por los hechos psicológicos, etc. Pero, ¿es eso todo lo que hay? ¿No vivimos también en un mundo de valores? ¿No existen de algún modo los valores y, sus parientes más próximos, las normas? ¿O, más bien, tan sólo existen nuestras diversas «valoraciones»? Unas valoraciones que, al fin y al cabo, serían únicamente unos hechos al lado de otros hechos.

En este trabajo voy a defender que sí existen los valores. Y que no existen como simples hechos. Que existen del mismo modo en que existe lo posible. Es decir, los valores no existen simplemente como unos hechos al lado de otros hechos, como unos hechos más. Pero los valores tampoco son algo meramente subjetivo. Los valores existen de modo subjuntivo. Su objetividad es *subjuntiva*. Defenderé que el valor de algo consiste en que eso a lo que se atribuye valor podría llegar a ser valorado por alguien, en ciertas circunstancias. El valor es un conjunto de posibilidades. Y somos sensibles al valor porque somos sensibles a esas posibilidades.

Conocer esas posibilidades provoca nuestros compromisos. Muchas veces, dichas posibilidades se actualizan. Así, somos sensibles al valor porque ciertos hechos actuales provocan nuestros compromisos. Alguien, en ciertas circunstancias, valora de hecho algo. Y nos sentimos comprometidos. Pero también otra manera muy común de acceder a esas posibilidades es a través de la imaginación. Imaginamos lo que podría llegar a valorarse. Y nos comprometemos con ello. Según voy a argumentar, de un modo u otro éstas son las fuentes últimas del valor: la imaginación y el compromiso. Y nuestros compromisos en un contexto social generan lo normativo.

¿Podemos escapar de la dicotomía entre hechos y valores? No podemos. Mejor dicho, no podremos mientras asumamos que hay una distinción entre los hechos científicos, los hechos que el conocimiento científico es capaz de establecer, describir, tipificar, etc., y los hechos objetivos pero no científicos que de una manera u otra hemos de reconocer. Mientras nos parezca que hay hechos objetivos que no son simplemente hechos científicos, la dicotomía entre hechos y valores mantendrá su vigencia.

En el trasfondo de ambas distinciones (la distinción entre hechos y valores, y la distinción entre hechos científicos y hechos-objetivos-aunque-no-científicos) está siempre nuestra mente. La capacidad de nuestra mente para reconocer ciertas objetividades y comprometerse con ellas. Descubrir que algo podría llegar a ser

---

\* Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación FFI2011-24549 (*Puntos de vista y estructuras temporales*), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

<sup>1</sup> Como una pequeña muestra, véanse los trabajos de Hilary Putnam y de Jürgen Habermas recogidos en H. PUTNAM y J. HABERMAS, *Normas y Valores (Introducción, traducción y notas de Jesús Vega y Francisco Javier Gil)*, Madrid, Trotta, 2008.



valorado por alguien, en ciertas circunstancias, nos compromete. Y sin duda, este compromiso es subjetivo. Pero la posibilidad de que algo pudiera llegar a ser valorado, en determinadas circunstancias, es un hecho que existe como existen todos los hechos posibles. Existe *en modo subjuntivo*. Y tiene una objetividad que sobrepasa a la objetividad de cualesquiera hechos científicos.

Consideremos descripciones que intenten establecer cuáles son nuestras disposiciones al compromiso dada nuestra condición natural, o dado nuestro grupo social o cultural de pertenencia. Tendríamos aquí un conjunto, sin duda muy complejo, de hechos complejos. Y muchos de ellos serían hechos disposicionales. Serían hechos acerca de nuestra capacidad para imaginar lo que podría llegar a ser valorado y para comprometernos con ello. Todos estos hechos describirían nuestra inserción en un mundo de valores y normas. Y nada impide, en principio, que pudieran hacerlo con objetividad. El problema crucial es si pueden establecerse esos hechos justamente como «hechos científicos».

Creo que cabe argumentar que nuestra capacidad para imaginar lo posible desbordará siempre nuestros intentos por establecer hechos científicos acerca de lo que podemos llegar a imaginar. ¿Por qué? Simplemente porque en nuestros intentos por establecer esos hechos científicos estará siempre involucrada nuestra capacidad para imaginar lo posible más allá de cualesquiera hechos científicos que lleguen a establecerse. El que el hacer ciencia siempre involucre crucialmente valores y normas «no reducidos» implica que los valores y las normas no puedan ser completamente reducibles a los hechos estrictamente científicos, y menos aún eliminados por ellos.

La capacidad para imaginar lo que podría llegar a ser valorado pone en juego una objetividad que no puede ser relativizada a una condición natural que podamos especificar en términos científicos. Tampoco es una objetividad que podamos relativizar a un grupo social o cultural. Y no es una objetividad que pueda explicarse mediante una simple disposición «del mismo tipo» que otras disposiciones.

Como hemos dicho, esa capacidad de imaginar genera compromisos. ¿Tenemos aquí hechos científicos? ¿Habrán hechos científicos relevantes sobre nuestras capacidades de compromiso? Esto vuelve a ser problemático. En la medida en que el comprometerse con algo implique aspectos cualitativos, y no sólo disposiciones a llevar a cabo conductas de una clase u otra, es decir, en la medida en que exista una peculiar, digámoslo así, «cualidad del compromiso», necesitaremos enfrentarnos a problemas fundamentales de las ciencias cognitivas y de la filosofía de la mente. Y el resultado vuelve a ser muy parecido. Si hay objetividad respecto a nuestros compromisos, no parece ser una objetividad que pueda ser completamente reducible a los hechos científicos.

Es una idea sugerente ver lo normativo como un precipitado de esos compromisos en un contexto social. Puede que los compromisos siempre requieran un contexto social. En cualquier caso, situados en un contexto social, nuestros compromisos se modulan dando lugar a una amplia y rica variedad de normas. Nuestros compromisos chocan entre sí. Se producen múltiples problemas de coordinación de nuestras acciones. Nuestros compromisos también participan en el juego colectivo del «dar y pedir razones» explícitas a través de nuestros lenguajes. Todo esto involucra lo que, en un sentido muy genérico, cabe llamar «convenciones». Y también genera



nuevas convenciones. Con todo ello, accedemos a nuevas posibilidades, que valoramos más o menos. Se producen nuevos problemas de coordinación. Se producen nuevas jugadas en el tablero de las razones (un tablero sólo parcialmente definido). Y tienen lugar nuevos compromisos colectivos. Así surgen las normas. Las normas sobre cómo circular en carretera. Las normas jurídicas. Las normas morales. Y tal vez también, las normas de la lógica<sup>2</sup>.

Esas normas heredan la objetividad de los valores. Esto es, heredan la objetividad de nuestra capacidad para imaginar lo posible y de nuestra capacidad para el compromiso. Cabe hablar de normas relativas a nuestra condición natural. También, de normas relativas a un grupo social o cultural. Y cabe hablar de disposiciones normativas. Pero, en último término, lo normativo pierde su carácter justamente «normativo» si es completamente relativizado a una condición natural, o a un grupo social o cultural. O si es reducido a una simple disposición que pueda ser completamente descrita en términos científicos. El relativismo y el reduccionismo comparten aquí un mismo destino eliminativista.

En mi trabajo, voy a desarrollar las anteriores ideas en varias direcciones<sup>3</sup>. Su origen es la lectura de algunos trabajos de Eduardo Rabossi. Y esas lecturas fueron a su vez motivadas por animadas conversaciones con Rabossi sobre todos estos temas. Quien conociera a Rabossi sabe el entusiasmo que podía llegar a poner en la discusión filosófica. Casi el mismo tipo de entusiasmo que animaba sus discusiones sobre cuestiones sociales y políticas. La filosofía tenía que ver tanto con lo uno como con lo otro. Por ello, la filosofía era tan importante. Mientras la conversación no se reanuda, nos quedan los textos.

## 1. UNA TENSIÓN Y UNA FALACIA

El desarrollo del conocimiento científico ha alimentado una fuerte tensión entre dos extremos:

Por un lado, querer dar un sentido robusto, dentro de un marco naturalista austero (materialista, fiscalista, etc.), a los valores y las normas.

---

<sup>2</sup> En este punto, asumo que una mezcla de Searle, Brandom y Lewis podría ofrecer un marco explicativo adecuado, en el que no obstante debería decirse algo especial sobre la lógica. Véanse J. SEARLE, *The Construction of Social Reality*, Nueva York, The Free Press, 1995 [Trad. cast.: *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997]; R. BRANDOM, *Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1994 [Trad. cast.: *Hacerlo explícito. Razonamiento, Representación y Compromiso Discursivo*, México, Herder, 2005]; y D. LEWIS, *Conventions. A Philosophical Study*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1996. ¿Y qué se puede decir de especial sobre la lógica? Acaso baste con decir que la lógica incluye absolutamente cualquier posibilidad. Y que, por ello, su objetividad (fáctica y contrafáctica, subjuntiva) es máxima.

<sup>3</sup> Algunas de ellas, con ciertas variaciones, pueden encontrarse en M. LIZ, «Las fuentes del valor», en Diana PÉREZ y Luis FERNÁNDEZ MORENO (eds.) *Cuestiones Filosóficas. Ensayos en Honor de Eduardo Rabossi*, Buenos Aires, Catálogos S.R.L., 2008, pp. 55-77.



Por otro lado, tener que reconocer que los hechos científicos (en último término, hechos físicos en su sentido más estricto) excluyen toda norma y valor.

Las reacciones frente a esta tensión pueden ser muy variadas. Y podemos situarnos más cerca de un extremo que del otro. Muy cerca del segundo extremo que acabamos de describir, estarían posiciones como las del eliminativismo y el ficcionalismo respecto a los valores y las normas. Los valores y las normas simplemente no existirían. O tendrían el estatus de las «ficciones útiles». También estarían posiciones no-cognitivistas como las del emotivismo, el expresivismo o el prescriptivismo. Ser no-cognitivistista sobre un campo de fenómenos implica que los enunciados declarativos sobre dicho campo no tienen estrictamente valores de verdad. Los enunciados sobre valores y normas (enunciados del tipo «x es valioso», «y es un derecho básico», «se debe hacer z», etc.) deben ser parafraseados como expresando nuestros sentimientos y actitudes, o como teniendo un valor prescriptivo similar al valor prescriptivo de las órdenes.

A su vez, cercanas al primer extremo se situarían todas aquellas posiciones que intentan articular un naturalismo (materialismo, fisicalismo, etc.) capaz de extraer valores y normas a partir de hechos científicos peculiares, por ejemplo de hechos relativos a ciertas disposiciones biológicas, o de hechos relativos a ciertas disposiciones psicológicas, o sociales, etc.

Más allá de este primer extremo, también encontraríamos otro amplio grupo de posiciones que intentan hacer menos austero el naturalismo involucrado en nuestra forma de presentar la tensión. Dichas posiciones pueden adoptar interpretaciones ficcionalistas, pero esta vez respecto de todas las entidades postuladas por las teorías científicas, o respecto de parte de ellas. O también pueden asumir un cierto no-cognitivismo general dirigido ahora al conocimiento científico. Las filosofías instrumentalistas, pragmatistas y convencionalistas de la ciencia se situarían aquí. También el coherentismo. Y el relativismo llevaría hasta el límite dicho no-cognitivismo. De alguna manera, sin embargo, todas estas posiciones resultan frustrantes. Querer situarse más allá del primer extremo no es más que una forma de empeñarse en esconder la cabeza al modo del avestruz.

Es importante resaltar que la anterior tensión sólo llega a tener pleno sentido en la medida en que existe un conocimiento científico con pretensiones de «completud». Por ello, esta tensión surge, y renueva su vigor, en íntimo paralelo al desarrollo milagroso de la ciencia moderna. La llamada «falacia naturalista» es una cristalización sumamente importante de dicha tensión. Hume la formula con una claridad que aún mantiene su fuerza. Y Moore la reformula de manera que afecta directamente a todos los planteamientos cercanos al primero de los extremos señalados más arriba.

El núcleo de la falacia naturalista es el siguiente diagnóstico:

Parece ser una falacia, o en cualquier caso un argumento inválido, pretender inferir, o derivar, enunciados evaluativos o normativos (por ejemplo, enunciados acerca de nuestros derechos y obligaciones) a partir de enunciados sobre hechos.

A veces, la falacia naturalista se presenta en forma de una brecha ontológica entre las esferas del «ser» y del «valor», o entre las del «ser» y del «deber ser». En



sentido propio, habría que hablar de enunciados, o tal vez proposiciones, porque únicamente entre ellos pueden existir claramente inferencias. Y tanto podría darse esa supuesta brecha ontológica siendo derivables enunciados evaluativos o normativos a partir de enunciados sobre hechos como, también, podría no existir ninguna brecha ontológica sin que se llegue a dar esa derivación. Con todas estas precauciones, sin embargo, podemos relajar nuestro lenguaje.

Las nociones de inferencia o derivación involucradas en la falacia naturalista pueden abarcar todo tipo de justificación, y referirse no solo al caso deductivo. En cualquier caso, el problema se agrava al constatar que no estamos simplemente ante un argumento falaz, o inválido, sino que estamos ante un tipo de argumento que empleamos con «mucha frecuencia». Simplemente, solemos argumentar así. Y en cierto sentido, sin duda importante, quisiéramos poder hacerlo. Quisiéramos poder fundamentar nuestros valores y nuestras normas en algo objetivo.

Teniendo esto en cuenta, hay dos maneras muy distintas de interpretar la falacia naturalista. Una de ellas es mucho más radical que la otra. Se puede, en primer lugar, interpretarla como mostrando que ningún valor o norma puede derivarse, o ni tan siquiera justificarse, a partir de nada. En segundo lugar, se puede interpretar la falacia naturalista como mostrando que ningún hecho científico permite inferir, o justificar, ningún valor ni norma.

Realmente, la primera interpretación es muy radical. Significa la autosuficiencia absoluta de cada valor y de cada norma particulares. En último término, ningún valor y ninguna norma podrían encontrar apoyo en nada distinto de sí mismos. Ni siquiera, en otros valores o normas. Pretender esto, sería también cometer una falacia. Tanto la falacia naturalista como esta nueva falacia, que podemos llamar «valorativista», o «normativista», serían casos especiales de la absoluta autonomía de todo valor y norma.

La segunda interpretación es mucho más modesta. Y parece más apropiada. Sobre todo, si tenemos en cuenta, como ya hemos dicho, que la falacia naturalista debe principalmente su fuerza a la tensión originada por el conocimiento científico. Son los «hechos científicos» los que quitan (los que han quitado) realidad a los valores y las normas. El problema no está, pues, tanto en los valores y las normas como en los hechos. ¡El problema está en los hechos!

## 2. HECHOS CIENTÍFICOS Y HECHOS OBJETIVOS

La pregunta que inmediatamente se suscita es la de si no habrá otros hechos a tener en cuenta aparte de los hechos científicos. Es importante esta pregunta pues si los hechos científicos no fueran «todos los hechos», entonces tal vez de esos otros hechos sí pudieran derivarse valores y normas. En este punto, será aquí útil trazar una distinción entre:

**Hechos científicos:** Son los hechos objetivos descritos por la ciencia, o que la ciencia permitiría describir. Y podemos suponer que, en última instancia, los hechos científicos han de ser hechos físicos (hechos objetivos descritos por la física, o que la física permita describir, o que la física debiera permitir describir, etc.).



Hechos objetivos: Son hechos respecto a los cuales se cumplen las dos condiciones siguientes:

Condición 1: Respecto a ellos es posible una «objetividad epistémica» en el sentido de que existen criterios operativos para establecer que realmente se dan dichos hechos (es decir, no son hechos simplemente porque nos gusten, o porque opinemos que son hechos, etc.).

Condición 2: A su vez, adoptar esos criterios no depende crucialmente de la aceptación de valores o normas de tipo extra-epistémico (es decir, no son criterios que se adopten simplemente porque nos guste adoptarlos, o porque opinemos que tienen que adoptarse, etc.).

La objetividad epistémica depende obviamente de valores y normas epistémicas. Pero, en el nivel de los hechos, no puede depender de nuestros gustos, opiniones, etc. Ni puede depender, en el nivel de los criterios, de valores o normas de tipo extra-epistémico. Para poder tener hechos objetivos, no basta con una condición como 1. Se requiere también algo como la condición 2. Nuestra definición de hechos objetivos recoge la idea de que si podemos tener realmente esta clase de objetividad epistémica respecto de un hecho, entonces hemos de reconocer que estamos ante un hecho objetivo.

Ciertamente, la ciencia nos proporciona objetividad epistémica. Los hechos científicos son hechos objetivos que satisfacen nuestras condiciones 1 y 2. Es más, en muchos campos la ciencia fija el estándar de objetividad epistémica. No hay duda alguna, los hechos científicos son hechos objetivos. Ahora bien, ¿hay hechos objetivos que no sean hechos científicos?

En el apartado siguiente nos ocuparemos de esta cuestión. Pero, antes, digamos algo más sobre los hechos. Podemos entender los hechos como estados de cosas, actuales o posibles. Claro que esto no es decir mucho. Intentando precisar un poco más, podemos pensar en un hecho como en algo teniendo una propiedad, o manteniendo una relación con otras cosas. Esto es algo más. Y tal vez pueda bastarnos. Con ello, ni siquiera prejuzgaríamos el que las categorías de objeto y de propiedad, o relación, sean categorías últimas. Quedaría abierta la posibilidad de que estas categorías (objeto, propiedad, relación) puedan ser derivadas de otras categorías aún más básicas, por ejemplo de la categoría de proceso.

¿Hay hechos que no sean hechos objetivos? ¿Hay hechos, digámoslo así, «subjetivos»? ¿Y habrá acaso hechos que no sean ni objetivos, ni tampoco subjetivos, por ejemplo «hechos trascendentales»? Tampoco necesitamos responder a estas preguntas. Lo que nuestra distinción quiere introducir es únicamente la posibilidad de que, aunque todo hecho científico sea un hecho objetivo, haya hechos objetivos (actuales o posibles) que no sean, ni tal vez puedan llegar a ser, hechos científicos.

### 3. HECHOS OBJETIVOS PERO NO CIENTÍFICOS

La segunda interpretación de la falacia naturalista, más arriba señalada, es compatible con poder derivar, o justificar, valores y normas a partir de hechos que sean «objetivos-aunque-no-científicos».



Hay varias conocidas estrategias para intentar evitar la falacia naturalista que se relacionan con esta idea. Una de ellas consiste en argumentar que la distinción entre los hechos científicos y los valores, o los hechos científicos y las normas, tiene un carácter inevitablemente borroso. Otra estrategia consiste en argumentar que los casos más abundantes son aquellos en los que hay una mezcla de hechos científicos y de valores, o de hechos científicos y de normas. Otra estrategia, también muy común, se basa en argumentar que hay otros hechos aparte de los hechos objetivos (por ejemplo los que hemos denominado «hechos subjetivos», o «hechos trascendentales»). En estos tres casos, los valores y las normas podrían derivarse, o justificarse, en base a hechos no científicos. Sin embargo, no es exactamente esto lo que estamos buscando con nuestra distinción entre hechos científicos y hechos objetivos.

Hemos introducido esa distinción simplemente con el propósito de sugerir que tal vez haya hechos objetivos que no sean, ni acaso puedan ser, hechos científicos. Los hechos borrosos situados entre los hechos científicos y los hechos evaluativos, o entre los hechos científicos y los hechos normativos; las mezclas de hechos científicos y de valores, o de hechos científicos y de normas; y los hechos al margen de los hechos objetivos (hechos subjetivos, hechos trascendentales, etc.) podrían ser hechos incapaces de cumplir las anteriores condiciones 1 y 2. Y siendo esto así, no podrían ser considerados «hechos objetivos»<sup>4</sup>. Pero, sin ser hechos «objetivos», en el sentido más arriba definido, ¿qué se conseguiría al mostrar que los valores y las normas sí podrían derivarse de esos tipos de hechos tan peculiares? Creo que, de conseguirse claramente algún resultado, tal resultado sería muy poco significativo respecto a la tensión de fondo.

Mi opinión es que la derivación de valores y normas a partir de hechos no objetivos, en el sentido más arriba definido, o en algún sentido cercano, es completamente irrelevante respecto de la tensión generada por los hechos científicos. Lo que necesitamos (lo que necesitaríamos) es alguna clase de hechos objetivos que no sean hechos científicos. Ahora bien, ¿a qué clases de «hechos-objetivos-aunque-no-científicos» podríamos apelar?<sup>5</sup>

En realidad, muchas descripciones ordinarias de hechos intentan describir hechos objetivos. Pero no siempre lo consiguen. También intentan hacerlo las descripciones teleológicas, las descripciones que apelan a un diseño o a una función, ya sea ésta biológica, psicológica o social. En ocasiones, estas descripciones pretenden

---

<sup>4</sup> Los hechos borrosos y las mezclas tendrían graves dificultades a la hora de satisfacer nuestra condición 2. Los hechos no objetivos (por ejemplo, «hechos subjetivos», «hechos trascendentales», etc.) tendrían no menos graves dificultades para satisfacer nuestra condición 1. Por cierto, añadido el «etc.» a fin de no cerrar la puerta a una posible articulación conceptual de otras clases diferentes de hechos no objetivos. En cualquier caso, me parece difícil que se pudiera llegar a satisfacer en estos casos la condición 1. Los hechos subjuntivos, a los que acabaré apelando (hechos acerca de lo que podemos imaginar, generando al hacerlo ciertos compromisos), no serían hechos subjetivos sino objetivos. Y satisfacerían las condiciones 1 y 2. Pero, y esto sería lo importante, en muchos casos no serían hechos científicos.

<sup>5</sup> En adelante, hablaré simplemente de hechos, o de hechos objetivos, sobreentendiendo y añadiendo sólo cuando sea necesario la calificación de «aunque no científicos».



ser descripciones de hechos científicos. Sin embargo, esto puede llegar a ser muy problemático. De cualquier forma, de momento, prefiero dejar al margen estas descripciones. Al final del trabajo, volveremos a considerarlas.

Hay dos tipos particulares de descripciones de hechos objetivos que han sido propuestas como siendo directamente relevantes a la hora de esquivar la falacia naturalista. Son las descripciones de nuestras necesidades humanas básicas y las descripciones acerca de la existencia de promesas. Merecerá la pena detenernos un momento en ellas.

#### 4. PROMESAS Y COMPROMISOS

En un famoso trabajo, John Searle intentó mostrar el carácter falaz de la propia falacia naturalista en base a ciertos hechos objetivos sobre las promesas<sup>6</sup>. Su argumento era simple y contundente. Que tenga lugar una determinada promesa parece ser un hecho objetivo. Y si a este hecho objetivo le añadimos el hecho, sin duda también objetivo pero de carácter analítico, o acaso convencional, de que debemos cumplir lo que prometemos, podemos obtener como conclusión algo incuestionablemente normativo: que se debe cumplir aquello que se ha prometido. Las dos premisas establecen hechos objetivos. La conclusión es normativa. Y la inferencia parece válida.

Son muchos los comentarios que provocó la propuesta de Searle. ¿Por qué no acaba de convencer? Creo que la razón principal radica en que no es completamente obvio que el prometer algo sea un hecho objetivo. El prometer algo se mueve en una zona borrosa entre los hechos científicos y los valores y normas. Tal vez sea una mezcla de ambas cosas. Pero, sobre todo, hay un problema con la objetividad y los criterios de objetividad involucrados en nuestras condiciones 1 y 2.

El problema puede plantearse en forma de un dilema. Supongamos, por un lado, que respecto a la constatación de las promesas no haya criterios de objetividad epistémica que claramente prescindan de valores y de normas extra-epistémicas. Para constatar una promesa, podría argumentarse, es necesario atribuir unas intenciones de compromiso. Es preciso interpretar una conducta como «expresando actitudes de compromiso». Y este ejercicio de interpretación de una conducta como expresando ciertas actitudes parece implicar valores no solo epistémicos. Y asumir normas no solo epistémicas. Pero, entonces, el caso de las promesas no sirve para mostrar que pueden derivarse valores y normas a partir de ciertos hechos objetivos. Apelar a las promesas es insuficiente. Hay que llegar hasta los compromisos.

---

<sup>6</sup> J. SEARLE, «How to derive «ought» from «is» », *The Philosophical Review*, 407, 1964, pp. 43-58. Véase también «Deriving «ought» from «is»», en J. SEARLE, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1969, pp. 175-98 [Trad. cast., *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1986].



Supongamos, por otro lado, que respecto a las promesas sí existan criterios de objetividad epistémica que claramente prescindan de valores y de normas extra-epistémicas. Y que ello sea así porque sí que hay criterios de objetividad respecto a los propios compromisos. Entonces, el caso de las promesas sobraría respecto a mostrar que, efectivamente, sí pueden derivarse valores y normas a partir de ciertos hechos objetivos. Sobraría porque bastaría con ir directamente al caso de los compromisos.

Podemos sintetizar nuestro resultado de la siguiente forma. Si no hay promesas sin compromisos, como parece obvio, el caso esgrimido por Searle de las promesas o bien 1) no sirve, es decir, es insuficiente; o bien 2) simplemente sobra.

Más adelante, exploraremos con detalle las posibilidades ofrecidas por los compromisos. Aparentemente, los compromisos parecen situarnos ante ciertos hechos «subjetivos». Pero no deben engañarnos las palabras. Propiamente, lo que tenemos es una actitud subjetiva. Comprometerse con algo es una actitud subjetiva. Y tal vez sí pueda haber hechos objetivos, aunque no científicos, acerca de la existencia o no existencia de esas actitudes subjetivas. Y a través de estos hechos objetivos, acaso podamos encontrar un camino argumental que nos acabe llevando a los valores y las normas.

## 5. DERECHOS HUMANOS, NECESIDADES HUMANAS BÁSICAS Y PROMESAS

En diversas ocasiones, Rabossi recurrió tanto a las promesas como a las necesidades humanas básicas para criticar el supuesto carácter falaz de la falacia naturalista. El contexto era el problema de una fundamentación de los derechos humanos, de una fundamentación que no fuera trascendentalista ni simplemente ficcionalista<sup>7</sup>.

Rabossi distinguía cinco modelos generales de fundamentación, no trascendentalista ni ficcionalista, de los derechos humanos: 1) El ius-naturalista, 2) el historicista, 3) el basado en la noción de necesidades humanas básicas, 4) el basado en exigencias morales de los agentes, y 5) el basado en la pertenencia a una comunidad.

Puestos a elegir entre estos cinco modelos, Rabossi se inclinaba por el tercero, el basado en la noción de necesidades humanas básicas. Según Rabossi, es altamente plausible y convincente seguir un patrón inferencial como el siguiente:

---

<sup>7</sup> Véase E. RABOSI «Necesidades humanas y moralidad», *Actas del II Simposio Internacional de Filosofía*, México, UNAM, 1983, pp. 31-52; «Acerca de la fundamentación de la ética», *Revista Latinoamericana de Filosofía* IX, 3, 1983, pp. 211-21; «La fundamentación de los derechos humanos: algunas reflexiones críticas», en L. VALDIVIA y E. VILLANUEVA (eds.), *Filosofía del Lenguaje, de la Ciencia, de los Derechos Humanos y Problemas de su Enseñanza*, México, UNAM, 1987, pp. 147-156; «La teoría de los derechos humanos naturalizada», *Revista del Centro de Estudios Constitucionales (Madrid)*, 5, 1990, pp. 159-75. Sobre la falacia naturalista, véase también E. RABOSI, *Estudios Éticos*, Valencia (Venezuela), Univ. de Carabobo, 1979.



X es una necesidad básica para el sujeto A

-----  
Luego, A debe tener X (tener X es un derecho de A)

Con todo, también sugería que se podría abandonar completamente el proyecto fundamentador de los derechos humanos. Se podrían dejar de lado los cinco modelos fundamentadores anteriores y cambiar radicalmente de enfoque.

Cabría considerar, nos dice Rabossi, la Declaración Universal de los Derechos Humanos como una «gran promesa colectiva». De acuerdo a este diferente enfoque, el valor de los derechos humanos, y su fuerza normativa vinculante, se crearía a través de la propia Declaración Universal de los Derechos Humanos. Lo más importante de este enfoque sería un sentido de «declaración» completamente afín al sentido en el que los actos de habla declarativos, analizados por Austin y Searle, son capaces de crear, de constituir, de instituir, nuevas realidades<sup>8</sup>.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos sería una gran promesa colectiva fuertemente comprometida y comprometedora. Recordemos dos textos de Rabossi donde se expresa con gran claridad esta idea:

Tal problema [de fundamentación de los derechos humanos], de existir ha sido cancelado al emitirse la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Esa Declaración expresa, positivamente, un acuerdo universal acerca de un ideal común de la humanidad. Ese ideal consiste en visualizar un mundo en el que todos y cada uno de los seres humanos logren el gozo de la plenitud de sus potencialidades. Ese será un mundo justo. (Rabossi, 1987, p.155).

¿Es ésta [la anterior] una respuesta correcta? [...] Siento que hay mucho de verdad en ella; que la positivización, a nivel planetario, de los derechos humanos es un hecho que posee una peculiar dimensión, que debe ser adecuadamente evaluada. Pienso, además, que como adoptar esta línea de pensamiento implica rechazar el paradigma tradicional de fundamentación de los derechos humanos, queda pendiente la tarea de generar un nuevo paradigma. (Rabossi, 1987, pp.155-6).

Recapitulemos. Rabossi nos ha situado ante dos diferentes propuestas, no trascendentalistas ni ficcionalistas, a la hora de justificar algo como los derechos humanos: la existencia de un conjunto de necesidades humanas básicas y la existencia de una comprometida y comprometedora declaración, la Declaración Universal de los Derechos Humanos. ¿Tendremos en todo esto «hechos objetivos» adecuados<sup>9</sup>?

---

<sup>8</sup> Véase J. SEARLE, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1969 [Trad. cast., *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1986]; *The Construction of Social Reality*, Nueva York, The Free Press [Trad. cast., *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997]; y «¿Cómo construimos la realidad social?», *Laguna*, 5, 1998.

<sup>9</sup> En LIZ (2008), *op. cit.*, hablaba de «hechos impuros», en contraste con los «hechos puros» descritos por la ciencia. También utilicé esta terminología en la presentación oral de este trabajo (en el *Seminario Homenaje a Eduardo Rabossi* celebrado en la Facultad de Filosofía de la Universidad de La



Creo que no. La segunda opción nos enfrenta nuevamente a las promesas. Y vuelve a tener en su versión colectiva el mismo problema al que se enfrenta en su versión individualista: O bien no sirve, es decir, es insuficiente; o bien simplemente sobra.

Expliquemos, de nuevo, brevemente, el dilema que se plantea. ¿Cómo saber si realmente existe una promesa, individual o colectiva? ¿Cómo saber que no se han «cruzado los dedos», individual o colectivamente? Las promesas remiten inevitablemente a los compromisos. Y o bien no hay hechos objetivos adecuados respecto a los compromisos, y entonces no sirve de nada la opción de las promesas; o bien sí hay hechos objetivos adecuados respecto a los compromisos, y entonces la opción de las promesas simplemente sobra.

La opción basada en la existencia de unas necesidades humanas básicas también está llena de problemas. Esta vez, sobre todo, respecto a la condición 2. La determinación de las necesidades humanas básicas parece depender crucialmente de valores y normas no sólo de tipo epistémico. El que algo sea una necesidad humana básica difícilmente es un hecho objetivo en el sentido definido.

Aún hay otros problemas. El enfoque basado en unas necesidades humanas básicas pretende derivar un deber a partir de una serie de hechos relativos a nuestra condición natural. En realidad, como hemos señalado, tal vez no sean hechos estrictamente «naturales». Si la determinación de las necesidades humanas básicas depende de valores y normas no epistémicos, habrá también una importante relativización social y cultural. En cualquier caso, muchos de esos hechos habrán de ser hechos disposicionales. Pero, como hemos dicho, la relativización y el disposicionalismo se quedan siempre cortos a la hora de establecer deberes y obligaciones.

¿Por qué la relativización a una cierta condición o la mera existencia de determinadas disposiciones no llegan a determinar deberes y obligaciones? Examinemos primero la relativización. Pese a las apariencias, el que algo sea un deber dada nuestra condición, ya sea esta natural, social o cultural, no es una proposición normativa sino descriptiva. Decir, por ejemplo, que no se debe comer carne de cerdo sí es hacer un enunciado normativo. Pero decir que si eres musulmán no debes comer cerdo, no es decir nada normativo. Simplemente es describir algo. Lo normativo se pierde al relativizarlo a una condición.

Consideremos ahora las disposiciones. El que estemos dispuestos a hacer algo, el que tengamos la disposición o la tendencia a hacerlo, no justifica suficientemente el que debamos hacerlo. Una cosa es que «x deba hacer A» y otra, muy distinta, que «sea muy probable que x haga A», o que «tengamos la tendencia a hacer A». Y algo enteramente parecido ocurriría también con los valores. Que algo sea valioso es muy distinto a que tengamos la disposición a valorarlo positivamente. Sin duda, hay

---

Laguna, 2010). Debo a David Sosa la sugerencia de que se trata de un contraste muy poco afortunado. Parece como si los «hechos impuros» fueran hechos de segunda categoría. Aunque mi intención siempre fue irónica, sin duda es preferible evitar esta impresión. Y la reformulación que ahora ofrezco, distinguiendo entre «hechos científicos» y «hechos objetivos», algunos de ellos científicos y otros no, creo que consigue evitarla.



conexiones importantes entre el valor y el valorar. Sin embargo, parece existir una diferencia importante entre el valor que algo puede tener y que de hecho tengamos la disposición a valorarlo.

El patrón inferencial propuesto por Rabossi a propósito de las necesidades básicas, presentado más arriba, oculta estos problemas. O da por supuesta una solución. Pero son problemas que deberían tratarse explícitamente. Si no se consiguen, de alguna manera, neutralizar los efectos de la relativización y del disposicionalismo, no se podrán ofrecer «hechos objetivos» adecuados a fin de inferir o justificar valores y normas<sup>10</sup>.

Satisfaciendo las condiciones 1 y 2 tenemos hechos objetivos. Y es razonable reconocer hechos objetivos que no sean hechos científicos. Pero, aun concediendo todo esto, para que esos hechos objetivos puedan ser adecuados a la hora de inferir a partir de ellos, o de justificar con ellos, valores o normas se requiere algo más que haber satisfecho nuestras condiciones 1 y 2. Se requiere también poder neutralizar la relativización y la condicionalización.

Ahora podemos entender mejor por qué los hechos científicos generan una tensión tan fuerte respecto a los valores y las normas, tensión que destacábamos al comienzo de nuestro trabajo. Los hechos científicos no pueden evitar una relativización y una condicionalización. No pueden evitar una relativización porque justamente pretender ser hechos sobre nuestra condición (natural, social o cultural). Y no pueden evitar una condicionalización porque muchos de ellos siempre habrán de ser hechos disposicionales (hechos acerca de lo que tendemos a hacer, acerca de lo que es más probable que hagamos, etc.).

## 6. UNA REFLEXIÓN SOBRE LAS FUENTES DE LOS VALORES Y DE LAS NORMAS

Cambiemos por un momento de perspectiva. Y reflexionemos sobre cuáles pueden ser las fuentes de los valores y las normas. ¿De dónde vienen los valores y las normas?

En primer lugar, pensemos en las normas. Supongamos que lo que es valorado positivamente suscite nuestros compromisos. Y que esto implique internamente cierta normatividad, digamos, individualista. Y que esa normatividad sea motivadora y oriente nuestras acciones. Por supuesto, no todas, pero sí muchas de ellas. O al menos, si no nuestras acciones, sí al menos nuestros intentos de justificarlas racionalmente. Sigamos especulando. En un contexto social, esas diferentes normatividades individualistas se integran en complejos procesos que, por un lado, involucran el surgimiento de convenciones, a fin de solucionar diversos problemas

---

<sup>10</sup> Paul Boghossian ha ofrecido recientemente muy buenos argumentos mostrando cómo la relativización y el disposicionalismo conducen a la eliminación de valores y normas. Véase P. BOGHOSSIAN, *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*, Oxford, Clarendon Press, 2006 [Trad. cast., *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo*, Madrid, Alianza, 2009].



de coordinación y, por otro lado, recurren reiteradamente a las convencionalidades del lenguaje, participando en el asombroso juego del «pedir y dar razones». Todo esto acaba provocando nuevas convenciones, que a su vez son valoradas por los sujetos involucrados. Y el considerar esas nuevas convenciones, actuales o posibles, puede generar nuevos compromisos, en muchos casos ya explícitamente colectivos. Y con ello, pueden originarse normatividades colectivamente vinculantes. Sin duda, todo esto suscita numerosos problemas. No es fácil pasar de los valores a las normas. Ni de una normatividad individual a una normatividad de tipo colectivo. Las mediaciones habrán de ser múltiples y diversas. Pero no quiero detenerme ahora en estas cuestiones<sup>11</sup>. Podemos adoptar un esquema general como el siguiente:

- (1) En las circunstancias C, y en relación a cierto grupo G, las valoraciones positivas por parte de determinados agentes A, pertenecientes a G, respecto de X (un curso de acción, un objetivo, etc.) resultan involucradas en sistemas de convenciones existentes en G, y activos en C.
- (2) Algunas de tales convenciones pueden dar forma al juego de «pedir y dar razones» a través de un cierto lenguaje. En cualquier caso, las anteriores valoraciones positivas por parte de A acaban o bien reafirmando las convenciones existentes, o bien generando nuevas convenciones.
- (3) En las circunstancias C, o tal vez en otras circunstancias, esos mismos agentes A, u otros agentes B, que pueden pertenecer o no a G, valoran positivamente todo este proceso, produciéndose un compromiso colectivo con cierta norma N (por ejemplo, «Se debe hacer X», «No se debe hacer X salvo cuando ocurra Y», etc.).
- (4) Con ello, o bien las convenciones existentes en G, o bien otras nuevas convenciones, adquieren un claro estatus normativo (no son ya «sólo» convenciones, son «algo más» que simples convenciones).

No diré mucho más sobre este punto. Tan sólo resaltaré la necesidad de distinguir, al menos en principio, entre los agentes A, promotores iniciales del surgimiento de la norma N, y los agentes B, que son los que acaban estableciendo el compromiso colectivo con N. Ocasionalmente, estos dos grupos de agentes podrían coincidir. Pero no suele ser así. Tampoco suele ocurrir que los agentes B pertenezcan plenamente al mismo grupo G que los agentes A. Ni que las circunstancias C que promueven el establecimiento de una norma N sean las mismas que las circunstancias en las que la norma finalmente se reconoce.

Pero dejemos ya las normas. Pensemos ahora en las distintas formas de valorar positivamente algo. Consideremos las dos formas de valoración siguientes:

---

<sup>11</sup> Nuevamente me remito a Searle, Brandom y Lewis. Véase la nota 2. Y por supuesto, también deberíamos mencionar otros autores, como Sellars, como Habermas, etc. Tal vez también como Hegel.



1. Valorar positivamente algo porque apreciamos su valor instrumental respecto a otras cosas que valoramos.
2. Valorar positivamente algo porque consideramos que tiene un valor intrínseco.

En 1, la valoración es «evaluativamente condicional». Se trata de una valoración positiva que depende de que se valoren positivamente otras cosas. En 2, en cambio, la valoración es «evaluativamente incondicional». Estas dos formas de valorar, o evaluar, positivamente algo han sido analizadas numerosas veces. Pero apenas se ha prestado atención a otras formas de valoración positiva. Concretamente, a las dos que presentamos a continuación:

3. Valorar positivamente algo porque «de hecho» es valorado positivamente por alguien.
4. Valorar positivamente algo porque «podría» ser valorado positivamente por alguien.

En 3 hay una valoración evaluativamente condicional que, sorprendentemente, ¡no es instrumental! La forma de valorar 3 no es equiparable a 1. Y sin embargo, se trata de una forma de valorar sumamente frecuente. Un perfecto ejemplo lo constituye «la moda». Al seguir los dictados de la moda, valoramos positivamente ciertas cosas porque también son positivamente valoradas por otros sujetos. Nuestra valoración positiva es condicional, pero definitivamente no es instrumental.

La forma de valorar 4 se parece a la forma 3 en no ser instrumental. Pero hay una diferencia crucial entre 3 y 4. La valoración positiva de 4 ya no depende de que «de hecho» se lleve a cabo ninguna otra valoración. Simplemente depende de que «se pudiera llevar a cabo» cierta valoración. Esta posibilidad, este «hecho subjuntivo», se convierte en la razón por la cual algo llega a valorarse positivamente.

Como hemos dicho, la valoración positiva de 4 no es instrumental. Pero tampoco está condicionada ya a ningún hecho actual. Y en este sentido, ¡es evaluativamente incondicional sin ser tampoco asimilable a 2!

En 4, para valorar positivamente algo basta con que «alguien pudiera» valorarlo así. Y ese «alguien» podríamos incluso ser nosotros mismos en otras circunstancias (actuales, pasadas, o futuras). O acaso, otros sujetos en nuestras circunstancias.

Todos estos matices son importantes, pero nos alejan del aspecto que estoy queriendo resaltar. Y ese aspecto es que, con 4, estamos ante una forma de valorar que realmente es, repitémoslo, ¡evaluativamente incondicional sin ser como 2! La forma de valorar positivamente algo descrita en 4 no depende de que se lleve a cabo ninguna otra valoración positiva. Pero no es una valoración positiva a la manera de 2.

Realmente, 4 no es equiparable a ninguna de las otras tres formas de valorar positivamente algo. Decíamos que se parece a 3. En otros sentidos, también se parece a 1 y a 2. Pero es diferente a todas ellas. Y al igual que 3, pocas veces ha sido en cuenta en las reflexiones y discusiones sobre el valor. Y decir «pocas veces» es ya decir mucho. Sobre todo si se considera en conexión con 3.

Ya hemos dicho que 4 es capaz de producir valoraciones evaluativamente incondicionales. Y es muy interesante este rasgo de 4. Sería un rasgo compartido con 2. Y ello sugiere que tal vez 4 pueda ofrecer nuevas vías a la hora de dar sentido



a la noción de «valor intrínseco», evitando justamente un uso directo de 2<sup>12</sup>. Pero dejemos también de lado esta cuestión. Y fijemos nuestro interés en otra cuestión diferente: La objetividad de los hechos involucrados en 4.

¿Serán los hechos concernientes a 4 hechos objetivos capaces de satisfacer las condiciones 1 y 2? La forma de valorar descrita en 4 incluye dos componentes:

- 1) un componente representacional que consiste en imaginar, o concebir, una posibilidad de valoración, y
- 2) un componente agectivo que consiste en un compromiso positivo hacia eso que es imaginado o concebido.

Examinemos por separado cada uno de estos componentes. Es fácil admitir que el componente representacional pueda dar lugar a hechos objetivos. Se trata simplemente de imaginar, o concebir, ciertas posibilidades. Y sí parece haber criterios objetivos para determinar si se imaginan o no, si se conciben o no, ciertas cosas.

Podemos someter públicamente los productos de nuestra imaginación a todo tipo de controles de coherencia, plausibilidad, relevancia, etc. Principalmente, podemos hacer esto con la ayuda del lenguaje. Más concretamente, con la ayuda del modo verbal subjuntivo. Hablamos de lo posible, de lo que podemos imaginar o concebir. Y cabe hacerlo con objetividad epistémica. Aunque no estemos tratando con hechos científicos, sí parece que puede haber aquí hechos objetivos.

Es más, la objetividad epistémica que se pone en juego no tiene por qué depender de valores y normas de tipo extra-epistémico. Realmente, si determinar estos hechos acerca de lo que podemos imaginar o concebir no pudiera ser independiente, en algún sentido relevante, de valores y normas no-epistémicas, entonces nada podría llegar a serlo<sup>13</sup>.

Cabe argumentar que el componente relativo al compromiso también puede dar lugar a hechos objetivos. Al igual que podemos ser objetivos al hablar de lo que imaginamos y concebimos, podemos serlo al hablar de nuestros compromisos. Tanto de los compromisos que expresamos con nuestras promesas como de los compromisos que no llegamos a expresar explícitamente de esa forma. Podemos someter públicamente nuestros compromisos a todo tipo de controles objetivos de coherencia, plausibilidad, relevancia, etc. Podemos razonar sobre cuáles son nuestros compromisos. Y hacerlo con objetividad epistémica.

Sobre la existencia de compromisos también parece poder existir una objetividad epistémica que no dependa de valores o normas de tipo extra-epistémico. Y esa objetividad epistémica nos situaría ante hechos sin duda no científicos, pero objetivos.

---

<sup>12</sup> Sobre este punto, véase Liz (2008), *op. cit.*

<sup>13</sup> Aunque se trate de una idea arriesgada, me parece plenamente defendible. La objetividad de los hechos, de cualesquiera hechos, depende de la objetividad de lo que podemos llegar a imaginar o concebir. La objetividad de lo actual depende de la objetividad de lo posible.



## 7. COMBINANDO LA IMAGINACIÓN Y EL COMPROMISO

Decíamos que «la moda» ofrecía un buen ejemplo de la forma 3 de valorar positivamente algo. Creo que encontraríamos buenos ejemplos de la forma 4 de valorar positivamente algo en campos como los siguientes:

El valor de la naturaleza  
El valor del patrimonio histórico y cultural  
El valor del arte  
El valor de los restos arqueológicos  
El valor de la ciencia

En todos estos casos, nuestra valoración positiva obedece a una combinación de imaginación y compromiso. Y la valoración positiva resultante es siempre evaluativamente incondicional. Por ello, tenemos una fuerte impresión de estar ante lo que podrían llamarse «valores intrínsecos». En cualquier caso, cabe argumentar que existen hechos no científicos pero objetivos de los que se pueden inferir, o que permiten justificar, cosas como el valor de la naturaleza, el valor del patrimonio histórico y cultural, el valor del arte, el valor de los restos arqueológicos, o el valor de la ciencia. Un valor que, en todos estos casos, carece de condiciones evaluativas<sup>14</sup>.

Los casos actuales de valoración positiva por parte de otros sujetos podrían actuar de catalizadores. Contribuirían a desencadenar y acelerar ciertos procesos. Pero no son necesarios esos casos actuales de valoración positiva. No se requiere ninguna valoración positiva. Basta con ciertas posibilidades que nuestra imaginación descubre.

En todo esto, es claro que la metafísica de los valores deja de ocupar el primer plano. Y pasan a ocuparlo cosas como la «educación de la sensibilidad», o la «educación del gusto». Pero debemos insistir en que, sobre todo, ha de tratarse de una «sensibilidad» y de un «gusto» dirigidos a lo posible. Lo auténticamente relevante no son los hechos, y no es ningún hecho concreto, sino lo que cabe imaginar o concebir.

Tomar como referencia la forma 4 de valorar unificaría todos los casos pertenecientes a los campos anteriores. Y podríamos añadir muchos campos más. En último término, tal vez nada escape a esta forma peculiar de valoración positiva.

Es muy importante la combinación de imaginación y compromiso sugeridos por la forma 4 de valorar. Sin imaginación, siempre perderíamos perspectiva. Se adormecería nuestra sensibilidad al valor. Perderíamos la capacidad de «ver» muchas de las cosas que podríamos valorar. Sin compromiso, perderíamos iniciativa. El valor detectado no tendría «fuerza motivadora» suficiente. O nuestra voluntad sería «débil» respecto de las cosas que valoráramos positivamente.

---

<sup>14</sup> Evaluativamente incondicionado no implica incondicionado no-evaluativamente. Esto último nunca se da. Todo valor tiene condiciones no-evaluativas. Como mínimo, está condicionado al hecho de que exista algo. Cabe argumentar que si no existiera nada distinto de los valores, entonces tampoco podrían existir los valores.



Los derechos humanos serían un campo muy especial que podríamos añadir a nuestra lista anterior. Según vimos, Rabossi consideraba que existían dos posibles vías argumentativas respecto al valor de los derechos humanos: 1) la vía de las necesidades humanas básicas y 2) la vía de las promesas en forma de declaraciones colectivamente comprometidas y comprometedoras. La discusión de Rabossi presupone que hay que «elegir» entre estas dos vías, que son dos vías alternativas mutuamente excluyentes. Pero, ¿por qué tener que elegir? Si el enfoque que hemos introducido es adecuado, entonces no habría necesariamente que elegir. Habría, más bien, que combinar. La vía de las necesidades humanas nos da perspectiva, la vía de las declaraciones reclama nuestros compromisos e iniciativas. El enfoque sugerido por la forma 4 de valoración positiva permitiría combinar las dos vías de Rabossi, añadiendo algún matiz importante.

Sobre todo, se añadirían dos matices. Respecto a las necesidades humanas básicas, no sería propiamente necesario encontrarlas, identificarlas con total nitidez y precisión. Bastaría con imaginarlas, o concebirlas. Y respecto a las promesas en forma de declaraciones, lo decisivo no sería tanto el llevar a cabo una manifestación abierta de la promesa, por ejemplo, una gran Declaración Universal de los Derechos Humanos, como el compromiso con lo que podría llegar a manifestarse en tales declaraciones. En otras palabras, lo importante no sería la promesa sino el compromiso.

La educación de la sensibilidad, o del gusto, también sería decisiva en el caso particular de los derechos humanos. Los ejemplos actuales de valoración positiva podrían tener, como hemos indicado, un papel catalizador. Pero no serían necesarios. Bastaría con nuestra capacidad para imaginar, o concebir, que podrían existir unas necesidades humanas básicas cuya satisfacción pudiera llegar a valorarse positivamente. O incluso, más directamente, bastaría con imaginar o concebir que podrían existir unos derechos humanos que se valorasen positivamente (¡obsérvese la importancia del modo subjuntivo en estas últimas frases!). Nuestros compromisos surgirán de aquí. Unos compromisos con una fuerza mayor o menor. Sin duda, parte de esta fuerza depende directamente de nuestra constitución. Pero otra parte sustancial es activada por nuestra propia capacidad para imaginar o concebir. La activa nuestra sensibilidad. En cualquier caso, esos compromisos, sometidos a una dinámica social, son el origen de las normas.

A través de la forma 4 de valorar, podríamos tener las dos vías señaladas por Rabossi. Sin necesidad de elegir entre ellas. Los dos componentes de la forma 4 de valorar positivamente algo apuntan hacia estos dos tipos de vías. Y no sólo esto. La forma 4 nos enfrenta a un valor «evaluativamente incondicionado». Y con ello, como ya hemos dicho, podemos sentirnos muy cerca del «valor intrínseco» sin hacer intervenir a la forma 2 de valorar. ¿Cuánto de cerca? La respuesta que vamos a dar a continuación debe tomarse muy en serio: Todo lo cerca que podamos llegar a estar de algo que seguramente no exista.



## 8. ¿TENDREMOS FINALMENTE HECHOS OBJETIVOS ADECUADOS?

Hemos propuesto a la imaginación y al compromiso como las dos grandes fuentes de nuestros valores y normas. Y hemos dado por supuesto que tanto nuestra capacidad para imaginar como nuestra capacidad para el compromiso están constituidas por ciertos conjuntos de hechos objetivos. A partir de aquí, cabría iniciar un argumento intentando inferir, o al menos justificar, nuestros valores y normas en base a tales hechos objetivos. Pero, ¿serían realmente adecuados esos hechos objetivos concernientes a nuestras capacidades de imaginación y de compromiso?

De entrada, cabe destacar que si esos hechos objetivos fueran hechos científicos, entonces nos veríamos afectados de lleno por el problema de la relativización y del disposicionalismo, examinado antes. Tendríamos hechos objetivos, sí. Pero serían hechos acerca de nuestra condición natural, social, cultural, histórica, etc. Y seguramente muchos de ellos serían hechos disposicionales. Con todo ello, los valores y las normas irían perdiendo su identidad característica, justamente aquello por lo cual, en virtud de lo cual, son valores y normas. Llegaríamos a tener un conjunto de proposiciones acerca de cómo son las cosas, o acerca de cómo podrán ser, pero no acerca del valor que entrañan, ni acerca de cómo deben ser.

Sin embargo, también podemos seguir otra estrategia. Podemos contraponer el anterior condicional. Y convertirlo en un buen argumento para rechazar que dichos hechos objetivos puedan ser hechos objetivos científicos<sup>15</sup>. Más concretamente, podemos argumentar que, en la medida en que la imaginación y el compromiso sean realmente las fuentes del valor y de la normatividad, en esa misma medida, los hechos objetivos acerca de dichas fuentes no podrán ser reemplazados, reducidos, o finalmente explicados, por ningún conjunto de hechos científicos.

Con todo, persiste una grave dificultad. Una dificultad que hemos ido ocultando. Es un problema que involucra a lo cualitativo. ¿Cómo determinar objetivamente que existe un compromiso cargado de intenciones sinceras? ¿Cómo determinar objetivamente que tienen lugar ciertos estados intencionales de adhesión sincera? ¿No es la existencia de sinceridad algo tan poco determinable objetivamente como la existencia de buenas, o malas, intenciones?

Para que existieran hechos objetivos acerca de los compromisos, sería preciso que la determinación de la existencia de compromisos pudiera llevarse a cabo mediante criterios objetivos, capaces de establecer de manera epistémicamente objetiva que se dan esos hechos (condición 1), y que esos criterios no involucraran a su vez valores y normas de tipo extra-epistémico (condición 2). Hemos supuesto un cumplimiento

---

<sup>15</sup> Muchas veces se ha dicho que el *Modus Ponens* de una propuesta filosófica puede convertirse en el *Modus Tollens* de otra. Éste sería un claro ejemplo. El condicional común sobre el que, en nuestro caso, operan ambas estrategias es el siguiente: «Si los hechos objetivos relevantes en la determinación del valor y de las normas fueran hechos científicos, entonces no podría evitarse los problemas de la relativización y del mero disposicionalismo (con la consiguiente pérdida de identidad de los valores y las normas involucradas)».



de estas dos condiciones. Hemos supuesto que respecto de los compromisos puede haber criterios operativos de objetividad epistémica que no involucren a su vez valores y normas de tipo extra-epistémico. Sin embargo, no es tan fácil suponer esto cuando nos fijamos en la sinceridad.

Y es que la sinceridad es una cualidad esencial del compromiso. Cabe hablar de «promesas insinceras», pero no cabe hablar de «compromisos insinceros». Una promesa insincera sigue siendo una promesa. Sin embargo, un compromiso insincero no es, propiamente, un compromiso. Sospechar de la sinceridad de un compromiso es sospechar que realmente no ha existido tal compromiso. Así pues, nuestro problema acaba siendo el siguiente: Por muy independientes que sean nuestros criterios de objetividad epistémica de cualesquiera valores y normas de tipo no-epistémico, ¿puede realmente haber objetividad epistémica sobre la sinceridad de un compromiso?

Si respondemos que no es posible tal objetividad epistémica, los valores y normas acabarán perdiendo conexión con los hechos objetivos. Podrá seguirse manteniendo que existen los valores y las normas, en algún sentido de «existencia» que no dependa de los hechos objetivos. Pero la falacia naturalista ejercerá todo su imperio. Esos valores y normas no podrán derivarse ni justificarse en base a ningún conjunto de hechos objetivos. Incluso cabe argumentar que finalmente nos encontraremos con una falacia naturalista interpretada en su sentido más radical. Pues los valores y normas no podrán tampoco derivarse, ni justificarse, en base al «hecho» de que se den otros valores y normas. Tampoco dispondríamos de hechos objetivos que permitan esto. De existir los valores y las normas, existirán tan solo al modo de «islas ontológicas».

Sin duda, ganamos mucho si respondemos que sí puede haber objetividad epistémica acerca de la sinceridad de los compromisos<sup>16</sup>. Sobre todo, si unimos esto a la idea de que puede haber también una objetividad epistémica operativa acerca de lo que podemos imaginar o concebir. Y si suponemos que los criterios para estas otras objetividades epistémicas no requieren a su vez valores y normas de tipo extra-epistémico. Ésta era precisamente nuestra apuesta.

Para Kant, la existencia de un problema filosófico acerca de la existencia del mundo externo, la necesidad de tener que responder a este tipo de escepticismo, era un auténtico escándalo para la filosofía. Creo que también podemos considerar igualmente escandalosa la existencia de un problema filosófico acerca de la existencia objetiva de lo cualitativo. La necesidad de tener que argumentar que no estamos

---

<sup>16</sup> Obsérvese que no estoy haciendo uso de ningún argumento wittgensteiniano sobre la incoherencia de un supuesto «lenguaje» privado acerca de las sensaciones (nuestros estados cualitativos de sinceridad), ni sobre el necesario carácter no individualista del «seguimiento de reglas» (en relación a nuestros compromisos). Y tampoco estoy empleando ninguna estrategia sellarsiana al mismo efecto. Mi argumento es de tipo «prudencial», o incluso «abductivo». Un argumento muy propio de los filósofos del lenguaje ordinario entre los que tan a gusto se sentía Eduardo Rabossi. Se trata de sopesar lo que ganamos o perdemos al adoptar una determinada opción filosófica.



rodeados de «zombies»<sup>17</sup>, o incluso que nosotros mismos no somos «zombies», es un auténtico escándalo conceptual. Y es también un escándalo cultural, social y personal. El ser o no ser realmente un «zombie», ¿no puede ser un asunto meramente subjetivo, o un asunto trascendental. Si hay hechos objetivos más allá de los hechos científicos, éste ha de ser uno de los más importantes<sup>18</sup>.

Hemos dejado de lado la posibilidad de que existan hechos objetivos apropiados de tipo teleológico, por ejemplo hechos acerca de nuestro diseño evolutivo, o acerca de nuestra historia cultural, capaces de esquivar la falacia naturalista. Rabossi siempre consideró poco transitable este camino. Yo también. Pero no solo por situarse peligrosamente cerca de planteamientos metafísicos más propios de otras épocas. Creo que acabaríamos encontrándonos con hechos objetivos que no son identificables sin emplear criterios que involucren valores y normas de tipo extra-epistémico, contrariando así directamente nuestra condición 2. También que, además, no conseguiríamos evitar los problemas de la relativización y del disposicionalismo. Y que, al final, aun resolviendo todas estas cuestiones, volveríamos a tener que enfrentarnos al problema que acabamos de discutir, esta vez teniendo que excluir unos simples «zombies teleológicos».

No puedo sino concluir de una manera muy abierta. Tenemos la capacidad de imaginar y la capacidad de comprometernos. Valoramos positivamente aquello que podría llegar a ser valorado. Nuestras valoraciones positivas generan, de modo muy espontáneo, compromisos sinceros. Y en un contexto social, estos compromisos dan lugar a nuestras normas públicas. Creo que estamos ante hechos objetivos en el sentido definido. Y que son hechos objetivos aunque nos sean hechos científicos. El que no sean hechos científicos, nos libra de los problemas de la relativización y del disposicionalismo. Se trata de capacidades no reducibles a hechos científicos sobre nuestra condición natural, social o cultural. Y se trata de capacidades que no son meras disposiciones científicamente describibles. Es más, creo que la propia existencia «no insular» de valores y normas requiere asumir que esos hechos objetivos no puedan ser hechos científicos.

Diría que parte de nuestra naturaleza involucra esencialmente valores y normas. También que tenemos la capacidad natural de orientar nuestras vidas de

---

<sup>17</sup> Utilizo la noción de sujeto «zombie» en un sentido filosófico, acorde con la amplia literatura producida en las últimas décadas sobre este tema. Un «zombie», en este sentido, sería un sujeto indistinguible de cualquiera de nosotros en su composición y estructura material, en sus capacidades funcionales y computacionales, y en sus disposiciones a la conducta, tanto lingüística como no lingüística. Sin embargo, le faltaría toda conciencia cualitativa, o acaso parte de ella. No «sentiría» el mundo como nosotros (supuestamente) lo sentimos, ni se «sentiría» a sí mismo como (supuestamente) nosotros nos sentimos a nosotros mismos. Un aspecto importante del escándalo consistiría justamente en tener que añadir entre paréntesis esos «supuestamente».

<sup>18</sup> Hechos «subjetivos» y hechos «trascendentales» son los dos tipos de hechos más comunes que podrían contrastarse con los hechos objetivos (tanto científicos como no-científicos). Ya hemos hablado de ello al introducir la propia noción de «hechos objetivos». Propiedades como «ser un zombie» o «no ser un zombie» no pueden ser aceptadas como constituyendo hechos subjetivos, ni tampoco como constituyendo hechos trascendentales. Han de ser hechos objetivos.



acuerdo a complicados entramados de valores y de normas. Pero que, de una manera no menos natural, esa parte de nuestra naturaleza no puede ser convertida en hechos científicos.

Recibido: octubre 2010  
Aceptado: diciembre 2010



CONFERENCIA CÁTEDRA CULTURAL  
«JAVIER MUGUERZA»

