

# HECHOS, VALORES Y NORMAS: CRÓNICA DE UN DEBATE FILOSÓFICO- JURÍDICO

Tomás S. Vives Antón

Catedrático Emérito de Derecho Penal  
Universitat de València

**Sumario:** 1. Introducción. 2. Los presupuestos del debate. A. El descrédito de los hechos. B. La racionalidad de los valores. 3. El núcleo de la controversia. A. El problema de la verdad. B. Verdad y Corrección. C. Valores y Normas. 4. Conclusiones.

## 1. INTRODUCCIÓN

En las páginas que siguen pretendo relatar las vicisitudes de un debate entre H. Putnam y J. Habermas, dos de los pensadores cuyos “intereses del conocimiento” son más amplios y cuya profundidad y agudeza les coloca, sin duda, entre los más grandes intelectuales vivos. Como ambos han sobrepasado con creces la barrera de los ochenta años, querría que esta crónica fuese, a la vez, un modesto homenaje a dos vidas dedicadas sin reserva a la defensa de los principios de justicia que constituyen el fundamento último de todo sistema democrático.

Para adoptar la perspectiva que pudiera tener mayor interés para un profano en filosofía (y, especialmente, para un jurista), esta crónica ha de empezar poniendo de manifiesto que el debate que pretendo relatar es, por así decirlo, una discusión de familia entre dos pensadores que comparten la progenie wittgensteiniana y kantiana, por más que uno de ellos pretenda completar sus “lagunas” acudiendo a Aristóte-

les y Dewey (Putnam) y el otro a Hegel, Mead y Gadamer (Habermas); y con la diferencia adicional de que el primero piense, ante todo, en el impacto de sus ideas en la economía, mientras que el otro contempla principalmente sus consecuencias jurídicas.

Dicho esto, quisiera añadir que esas diferencias constituyen un aliciente para el autor de esta crónica y quizás también lleguen a constituirlo para sus destinatarios. Pues, aunque está escrita por un jurista y destinada a profesionales del Derecho, el contraste con los puntos de vista de alguien cuya reflexión se ha teñido de consideraciones procedentes de la economía puede resultar interesante y, de algún modo, complementario. Además, debo decir que, aunque buena parte de la poca filosofía que conozco la aprendí en Frankfurt, a partir de las clases y seminarios de Apel y Habermas, el pensamiento de Putnam me resulta especialmente atractivo porque mi formación filosófica, si es que tengo alguna, comenzó con el estudio de *“El punto de partida de la metafísica”*, la obra de J. Maréchal, S.J., que propone

una muy inteligente conciliación entre Aristóteles y Kant.

El núcleo del debate que quiero relatar se halla publicado en castellano en fecha relativamente reciente, bajo el título de *Normas y Valores* (Trotta, Madrid, 2008), con un excelente estudio introductorio de J. Vega y F.J. Gil. Su lectura es recomendable y, en principio, es suficiente para conocer el desarrollo concreto del debate. Pero, como lo que pretendo mostrar son las consecuencias generales (y muy especialmente las jurídicas) de tomar partido por una u otra postura en los temas objeto del debate, he de desarrollar esta crónica desde una perspectiva que ponga de manifiesto el núcleo de los problemas debatidos y atienda menos a los concretos aspectos técnicos que se discuten.

Por eso, tomaré como punto de partida algunas de las opciones previas de Putman acerca de la relación entre hechos y valores, que perfilan tanto lo que ambos autores comparten cuanto algunas de sus diferencias más importantes.

## 2. LOS PRESUPUESTOS DEL DEBATE

### A. EL DESCRÉDITO DE LOS HECHOS

Con el título de *El desplome de la dicotomía hecho-valor* (Paidós, Barcelona, 2004), expone Putnam la historia de esa dicotomía, según la cual los hechos son objetivos, pueden establecerse mediante la experiencia y, por tanto, pueden ser descritos mediante proposiciones cuya verdad o falsedad puede predicarse *erga omnes* y justificarse racionalmente, mientras que los juicios de valor son subjetivos y, en consecuencia, no son susceptibles ni de descripción, ni de verdad o falsedad, ni de justificación alguna.

La dicotomía de la que habla Putnam encuentra su expresión más acabada en el positivismo del llamado “Círculo de Viena”, que dio, a la definición de Wittgenstein del mundo como “la totalidad de los hechos”, la in-

terpretación, probablemente errónea, de que el mundo se componía exclusivamente de hechos verificables; de ahí que “estar de acuerdo con los hechos” fuese, no solo una condición de la verdad, sino una condición del sentido de los enunciados: más allá de lo que pudiera confrontarse con los hechos, solo se hallaba la carencia de objetividad, lo que no podía ni decirse ni, menos aún, justificarse racionalmente.

Pero, esa concepción comienza pronto a derrumbarse, pues los positivistas se ven forzados por los avances de la ciencia a abandonar su primera e ingenua concepción de los *hechos*; término que reservaban a lo que pudiera observarse por los sentidos corporales. Esa definición, aparentemente tan clara y sencilla, pronto se muestra llena de problemas.

En primer lugar, la invocación de la experiencia sensible puede referirse, o bien a las sensaciones internas, o bien a los estados de cosas del mundo. Si se refiera a las sensaciones internas, que son privadas, se incurre en una inconsistencia: en efecto, el positivismo requiere que los hechos sean establecidos por medio de una verificación pública, que no es posible respecto de sensaciones que son, por definición, privadas. Desde ellas pueden, ciertamente, postularse estados de cosas del mundo público; pero, solo mediante una inferencia indemostrable. Si, por el contrario, como postuló más tarde el fisicalismo, se entiende que la experiencia sensible versa directamente sobre estados de cosas del mundo, esa pretensión exige que haya oraciones “protocolares” que puedan contrastarse directamente con hechos no interpretados, con “hechos brutos”; pero resulta que ni disponemos ni podemos disponer de hechos brutos. Solo nos enfrentamos con hechos ya interpretados por teorías ya que, en un sentido amplio, puede afirmarse, como hizo Popper, que hasta nuestros órganos sensoriales “incorporan genéticamente teorías” observacionales. En consecuencia “lo que se puede asimilar (y a lo que se puede reaccionar) como *input* relevante y lo que se ignora como irrelevante depende completamente de la estructura innata (el “programa”) de organismo”.

Ese resultado, unido al uso cada vez más abundante en el ámbito científico de conceptos irreducibles a términos observacionales (átomo, electrón, bacteria, campo gravitatorio, etc.), forzó a los positivistas a reformular tanto el papel de los hechos como el de la verificabilidad que, bajo la influencia de Popper acabó siendo definida como contrastabilidad o “falsabilidad”. Oigamos los términos literales de la propuesta de Popper: “mi propuesta”, dice, “está basada en una *asimetría* entre la verificabilidad y la falsabilidad: asimetría que se deriva de la forma lógica de los enunciados universales. Pues éstos no son jamás deductibles de enunciados singulares, pero sí pueden estar en contradicción con estos últimos. En consecuencia, por medio de inferencias puramente deductivas (valiéndose del *modus tollens* de la lógica clásica), es posible argüir de la verdad de enunciados singulares la falsedad de enunciados universales.” (*La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1962 p. 41).

Redefinida la verificabilidad de ese modo, los enunciados científicos universales ya no son susceptibles de *verdad* en sentido estricto: no son verdades, sino solo conjeturas altamente probables, conjeturas que aún no han sido refutadas por ninguna experiencia concreta.

Paralelamente a ese cambio de la idea de verificabilidad por la contrastabilidad o falsabilidad, se produce otro en los conceptos de *hecho* y de *ley*. En efecto, en un seminario profesado en 1946 y publicado posteriormente, Carnap, a quien alude principalmente Putnam, redefine ambos términos del siguiente modo:

“Cuando usemos la palabra “hecho”, lo haremos en el sentido singular para distinguir claramente estos enunciados (singulares, T.V.) de los universales. A estos enunciados universales los llamaremos “leyes”, aunque sean tan elementales como la ley de la dilatación térmica o aunque sean aun más elementales, como los enunciados del tipo “todos los cuervos son negros”. No sé si este enunciado es verdadero, pero, suponiendo que lo sea, llamaremos a tal enunciado una ley de la zoología. Los zoólogos pueden hablar informalmente de “hechos” tales como que “el cuervo es negro” o “el pulpo tiene ocho brazos, pero en nuestra terminología más precisa, los enunciados de este tipo serán llamados “leyes”: empíricas y teóricas. Las leyes del tipo simple que acabamos de mencionar son llamadas, a veces,

“generalizaciones empíricas” o “leyes empíricas”. Son simples porque hablan de propiedades —como el color negro o las propiedades magnéticas de un trozo de hierro— que pueden ser observadas directamente. La ley de la dilatación térmica, por ejemplo, es una generalización basada en muchas observaciones directas de cuerpos que se dilatan al calentarse. En cambio, los conceptos de entidades teóricas, no observables, como partículas elementales y campos electromagnéticos deben ser tratados mediante leyes teóricas”.

Las anteriores consideraciones, publicadas en su obra *Fundamentación Lógica de la Física* (Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1969, p. 16) que se desarrollan ulteriormente en el mismo trabajo (pp. 303 a 305) conducen a la conclusión de que el contraste no se produce entre teorías y hechos, sino entre teorías empíricas u observacionales y teorías explicativas (o leyes teóricas).

Pese a ese estado de la cuestión, se ha postulado por Bernard Williams la posibilidad de una “concepción absoluta del mundo”; esto es, una concepción del mundo independiente de la perspectiva de cualquier observador. El fundamento intuitivo de dicha concepción, se cifra en una suerte de experimento mental. “Se nos pide”, dice Putnam, “que consideremos cómo describiríamos el mundo antes de que hubiese ningún observador o, si no, que imaginemos el mundo tal como podría ser si no hubiera observadores” (*Cómo renovar la Filosofía*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 178). Bajo esa suposición, sostiene Williams que las leyes de la física o, al menos la parte *nuclear* de esas leyes, sería válida y, al no contenerse en ellas referencia alguna al punto de vista de ningún observador, sería *absolutamente válida*. Pero, para Putnam “la idea de que unas descripciones son descripciones de la realidad tal como es, independientemente de la perspectiva, es una quimera” (op. cit. p. 179), pues no puede haber una descripción independiente de toda descripción.

En mi opinión, Williams no incurre en una falacia tan burda, pues define expresamente la concepción absoluta del mundo como una concepción a la que podría acceder cualquier observador, por diferente que fuera de nosotros; idea que podrá parecer más o menos

plausible pero que ni comporta ningún vicio lógico ni se aleja demasiado de lo que sostiene el propio Putnam, como pone de manifiesto la objeción, que hace a Rorty, relativa al rechazo escéptico de “el hecho, manifiestamente obvio, de que el lenguaje puede representar algo tal y como es fuera del lenguaje”. (Williams, B., *Descartes*, Cátedra, Madrid. 1978, p. 307; del mismo, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press, London, 1993, p. 139; Putnam, H., *El desplome...*, cit., p. 122).

Ello no obsta a que, en cualquier caso, haya que reconocer que el primer término de la dicotomía (los hechos) se ha desplomado, mientras que, por el contrario, el segundo, los valores, va a emerger como parte del discurso racional.

## B. LA RACIONALIDAD DE LOS VALORES

Dada la descripción que acaba de hacerse de la situación de los enunciados científicos, el que una determinada teoría observacional avale la existencia de un hecho que contradice las previsiones de una teoría explicativa no significa, sin más, que esta última haya de tenerse por refutada; pues quizás la teoría observacional tiene algún defecto o quizás el hecho que postula no resulta tan decisivo como para abandonar la teoría explicativa con la que se halla en contradicción y basta con introducir algunas modificaciones o restricciones para seguir considerándola válida. En casos así, a menudo es preciso considerar la ciencia como una totalidad para tomar la decisión adecuada. Para decirlo con palabras de Quine (“Dos dogmas del empirismo” en *Desde un punto de vista lógico*, Ariel, Barcelona, 1962, p. 77)

“El todo de la ciencia es como un campo de fuerza cuyas condiciones-límite da la experiencia. Un conflicto con la experiencia en la periferia da lugar a reajustes en el interior del campo: hay que redistribuir los valores veritativos entre algunos de nuestros enunciados. La nueva atribución de valores a algunos enunciados implica la re-valoración de otros en razón de sus interconexiones lógicas —y las leyes lógicas son simplemente unos determinados enunciados del sistema, determinados elementos del campo. Una vez redistribuidos valores entre algunos enunciados, hay que también

los de otros que pueden ser enunciados lógicamente conectados con los primeros o incluso enunciados de conexiones lógicas. Pues el campo total está tan escasamente determinado por sus condiciones-límite —por la experiencia— que hay mucho margen de elección en la luz de cada experiencia contraria al anterior estado del sistema. Ninguna experiencia concreta y particular está ligada directamente con un enunciado concreto y particular en el interior del campo, sino que estos ligámenes son indirectos y se establecen a través de consideraciones de equilibrio que afectan al campo como un todo”.

De modo que la opción entre teorías explicativas y observacionales, que se efectúa a lo largo y ancho del progreso de la ciencia tiene lugar, según Putnam, atendiendo a una serie de valores (coherencia, plausibilidad, razonabilidad, simplicidad e incluso belleza) que penetran la totalidad del campo de la ciencia. Por lo tanto, si la ciencia es racional, la racionalidad ha de alcanzar, al menos, a esos valores epistémicos; y, a partir de esa constatación, parece difícil negársela a los valores éticos.

Putnam destaca al efecto la profunda imbricación entre hechos y valores que comporta el uso de conceptos éticos “densos” como, v.g. “cruel”. En su opinión, discutible como veremos más adelante, en tales términos la función descriptiva y la valorativa resultan inseparables, de modo que relegar al ámbito de lo irracional la valoración comporta renunciar a un modo usual de describir; y, por el contrario, admitir que tales términos tienen significado y pueden usarse hablando racionalmente comporta renunciar a la idea positivista de que la ética no trata de cuestiones de hecho.

Eso no significa que Putnam niegue la distinción hecho/valor: solamente niega que se trate de una contraposición absoluta, lo que comporta que no siempre puede trazarse la distinción con nitidez.

Hasta aquí llega el suelo del debate; es decir, lo que Habermas y Putnam podrían compartir; pero, advirtiendo que en eso que comparan se apuntan ya diferencias, pues no cree que Habermas pudiera rotular ningún capítulo de su obra con el epígrafe de “el lugar de los hechos en un mundo de valores”. (Putnam, H. *Realism with a Human Face*, Harvard Unive-

risty Press, Massachusetts, 1992, cap. 10, pp. 142 y siguientes). Esa forma de hablar induce a confusiones y, a lo largo del debate entre Putnam y Habermas no hay sólo diferencias, sino también malentendidos. Por eso, en lugar de seguirlo paso a paso, centraré la exposición en los temas controvertidos tratando de disipar las confusiones y mostrar la realidad estricta de las diferencias.

### 3. EL NÚCLEO DE LA CONTROVERSIA

#### A. EL PROBLEMA DE LA VERDAD

Putnam comienza su alegato acerca de la ética del discurso afirmando que Peirce y Apel defienden una teoría equivocada de la verdad. Se trata de la teoría de la verdad que la concibe como “asertabilidad justificada”; teoría que, en otra época, también compartió el propio Putnam, como reconoce expresamente en los siguientes términos: “aunque yo mismo defendí durante algunos años la idea de que la verdad podría identificarse con la “ aceptabilidad racional idealizada”, hoy día estoy convencido de que esto era un error” (*Normas y Valores*, cit. p. 65) por que “no hay razón para creer que el resultado de una discusión ideal y suficientemente prolongada de una cuestión sea inevitablemente correcto” (op. cit. p. 67; Putnam se refiere concretamente a las cuestiones éticas, pero creo que su afirmación es aplicable a todo tipo de temas).

Las críticas a Habermas a partir de esa afirmación se desenvuelven en dos planos: uno, que se halla ligado al pensamiento de Wittgenstein y otro que, por mucho que quiera atribuírselo también, no puede responsabilizarse mas que al propio Putnam.

Lo que cabe atribuir, sin duda, a Wittgenstein es la idea de que no todo lo que llamamos verdadero surge de consensos racionalmente fundados. Al contrario, muchas de nuestras “verdades” evidentes forman parte de una imagen del mundo que tenemos, no por que estemos convencidos de su corrección, sino

porque constituye un trasfondo que nos viene dado y sobre el que distinguimos lo verdadero de lo falso. Esas proposiciones “verdaderas” podrán constituir una suerte de *mitología*: su función es semejante a lo de las reglas del juego, sin las que no es posible el lenguaje. Esa *mitología* no es inmutable, de modo que algunas proposiciones que tienen la forma de proposiciones empíricas pueden convertirse en proposiciones gramaticales y viceversa (*Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1988, números 94 y siguientes). Y también cabe afirmar, siguiendo a Wittgenstein, que la fundamentación, la justificación por medio de pruebas, tiene un límite y que, por lo tanto, pueden tenerse por verdaderas muchas proposiciones que no se pueden justificar (op. cit. números 202 y siguientes). Y, por último cabe inferir del pensamiento wittgensteniano que, cuando decimos de algo que es verdadero, le atribuimos alguna clase de acuerdo con hechos; pues en *Sobre la certeza*, número 203 se afirma que, si todo habla a favor de una hipótesis y no hay nada que hable en contra de ella (como es el caso v.g. de la afirmación de que la tierra existe desde hace muchos miles de años), podemos tenerla por objetivamente segura en cuanto nos muestra el significado de estar de acuerdo con los hechos.

Pero lo que no creo que quepa atribuir a Wittgenstein es: ni la solapada pretensión de absoluto que acompaña a la idea de verdad en Putnam ni, tampoco, su aplicación a las proposiciones valorativas en general ni a las éticas en particular.

Digo que en Putnam el modo de concebir la “verdad” comporta una cierta ambigüedad en cuanto a la naturaleza del realismo del mismo, como se muestra en la idea de que el lenguaje sea capaz de representar el mundo tal como es, a la que ya se ha hecho referencia, o en la concepción objetiva de los valores, de la que más adelante se hablará. Tanto es así que, pese a que lo que finalmente defiende, podría calificarse “de realismo pragmático”, ha podido ser visto como un realista metafísico, no sólo por Habermas, a quien se lo reprocha en el debate, sino también por Davidson (*Subjetivo, inter-*

*subjetivo, objetivo*, Cátedra, Madrid, 2003, p. 197). Si no se descarta claramente esa pretensión la atribución, de la verdad, especialmente por lo que respecta a los juicios de valor y a los juicios éticos, se convierte en peligrosa. Y en ese peligro incurren las últimas formulaciones de Habermas. Oigámosle:

“El pragmatismo kantiano debe explicar la conexión interna que existe entre la verdad y la justificabilidad: explicar por qué, a la luz de las razones disponibles para nosotros, planteamos, sin embargo, una pretensión de validez incondicional que va más allá de nuestras mejores justificaciones. Hasta hace poco, he estado tratando de explicar la verdad en términos de justificabilidad ideal. En el proceso he aprendido que dicha asimilación no puede funcionar. He revisado mi anterior concepto discursivo de verdad, que no es sólo erróneo, sino cuando menos incompleto. La redención discursiva de una pretensión de verdad lleva a la aceptabilidad racional, no a la verdad. Aunque nuestra mente falible no puede lograr nada mejor, no deberíamos confundir la una con la otra. Esto nos deja con la tarea pendiente de explicar por qué los participantes en la argumentación se sienten, a pesar de todo, y presuntamente están, autorizados a aceptar como verdadera una proposición controvertida, cuando lo único que han podido hacer, en condiciones casi ideales, es agotar todas las razones disponibles en pro y en contra, y establecer por lo tanto su aceptabilidad racional”.

De modo que, como muestra ese pasaje (que pertenece a una entrevista realizada en 2001 y publicada en 2003 en francés y también en castellano: *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 80 y 81). Habermas ha abandonado la concepción de la verdad que Putnam le atribuye. Es más, la había abandonado con anterioridad al debate que ahora se relata, de lo que da cumplida cuenta su obra *Verdad y Justificación*, publicada en alemán en 1999 y en castellano en 2002 (Trota, Madrid). Así que Putnam podría haberse ahorrado el excurso, dado que el verdadero objeto del debate es, no tanto la concepción de la verdad de cada uno, sino el problema posterior de si cabe decir de los juicios de valor en general y de los juicios éticos en particular que son verdaderos o falsos.

Pero, una vez que ha introducido el tema, no me resisto a hacer algunas observaciones sobre la escasa ganancia que proporciona la renuncia a la equivalencia entre verdad y acep-

tabilidad racional. Lo magro de esa renuncia se pone de manifiesto en el texto de Habermas que se acaba de transcribir, pues todo lo que podemos establecer es, en efecto, la aceptabilidad racional. Esto sentado, la distinción conceptual entre verdad, de una parte, y aceptabilidad racional, de otra, descansa en la atribución a determinados enunciados de una pretensión de validez incondicional que excede nuestras posibilidades cognitivas y representa, por lo tanto, como se acaba de decir, un abuso censurable, que de ningún modo cabe atribuir a Wittgenstein.

## B. VERDAD Y CORRECCIÓN

Pese a la cercanía entre las posiciones de ambos autores que se desprende del epígrafe anterior, un momento nuclear de la controversia radica en las naciones de “verdad” y “verdadero”. Putnam lo expresa paladinamente diciendo: “no estoy de acuerdo con Habermas en que *verdadero* sea una noción de la validez en el sentido en que él lo entiende; a saber, como un término para el tipo de validez que es peculiar de los enunciados empíricos” (*Normas y Valores*, cit, p. 113).

Putnam defiende que el término *verdadero* y la misma noción de verdad son de carácter lógico y, en consecuencia, se aplican a “todos los enunciados auténticos *en el sentido lógico de enunciado*, es decir, a todas las *expresiones* a las que se aplica la lógica” (*Normas y Valores*, cit, p. 117). Pero, los usos de *verdad* y *verdadero* no son, ni mucho menos, puramente lógicos. Dicho de otro modo: La verdad no se contenta con la corrección sintáctica, sino que se refiere necesariamente a la relación del lenguaje con los estados de cosas del mundo. Va, por lo tanto, más allá de la mera lógica, como muestra el realismo de Putnam, (cualquiera que sea la clase de realismo que se le atribuye).

Sin embargo, Putnam deduce de tan inadecuado presupuesto que cabe hablar de verdad tanto para los juicios de valor en general como para los juicios éticos en particular. Para justificar esa conclusión invoca los términos valorativos densos que usamos a menudo en pro-

posiciones de las que cabe predicar, sin duda, la verdad. Para mostrarlo propone el siguiente ejemplo:

1. Si Juan estudia más diligentemente, tocará mejor el piano.
2. Juan ha estudiado más diligentemente.
3. (Por lo tanto) Juan toca ahora mejor el piano.

Para Putnam ésta es una inferencia válida, es decir, verdadera no obstante el hecho de que el antecedente de (1) es una oración descriptiva y el consecuente un juicio de valor (del tipo "mixto" empírico-evaluativo).

El ejemplo comporta, pues, otro modo de argumentar la aplicación de "verdadero" a todo, a cualquier tipo de expresión; a saber, partiendo de la existencia de términos valorativos o, incluso, de términos éticos *densos*, en los que, como hemos visto, hechos y valores se encuentran, a juicio de Putnam, inseparablemente unidos.

Analizando ese segundo modo de argumentar, cabría objetarle, en primer término, que los que llama términos densos pertenecen a dos clases bien distintas, que comportan, respectivamente, dos tipos de juicios de valor: absolutos o relativos. Wittgenstein expresa la diferencia entre unos y otros del siguiente modo:

"En esencia, la diferencia parece obviamente ésta: cada juicio de valor relativo es un mero enunciado de hechos y, por tanto, puede expresarse de tal forma que pierda toda apariencia de juicio de valor. En lugar de decir: "Esta es la carretera correcta hacia Granchester", podría decirse perfectamente: "Esta es la carretera correcta que debes tomar si quieres llegar a Granchester en el menos tiempo posible". "Este hombre es un buen corredor" significa simplemente que corre un cierto número de kilómetros en cierto número de minutos: etc. Lo que ahora deseo sostener es que, a pesar de que se pueda mostrar que todos los juicios de valor relativos son meros enunciados de hechos, ningún enunciado de hecho puede nunca ser ni implicar un juicio de valor absoluto. Permítanme explicarlo: "supongan que uno de ustedes fuera una persona omnisciente y, por consiguiente, conociera los movimientos de todos los cuerpos animados o inanimados del mundo y conociera también los estados mentales de todos los que han vivido. Supongan además que este hombre escribiera su saber en una gran libro; tal libro contendría la descripción total del mundo. Lo que quiero decir es que este libro no incluiría nada que pudiéramos llamar juicio ético ni nada que pudiera implicar lógicamente tal juicio. Por supuesto contendría todos los juicios de

valor relativo y todas las proposiciones verdaderas que pueden formularse. Por tanto, todos los hechos descriptos como todas las proposiciones estarían en el mismo nivel. No hay proposiciones que, en ningún sentido absoluto, sean sublimes, importantes o triviales. Quizás ahora alguno de ustedes estará de acuerdo y por ello se evocarán las palabras de Hamlet: "Nada hay bueno ni malo, si el pensamiento no la hace tal". Pero esto podría llevar de nuevo a un malentendido. Lo que Hamlet dice parece implicar que lo bueno y lo malo, aunque no sean cualidades del mundo externo, son atributos de nuestros estados mentales. Pero lo que quiero decir es que, mientras entendamos un estado mental como un hecho describable, éste no es bueno ni malo en sentido ético. Por ejemplo, si en nuestro libro del mundo leemos la descripción de un asesinato con todos los detalles físicos y psicológicos, la mera descripción de estos hechos no encerrará nada que podamos denominar una proposición ética. El asesinato estará en el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra. Ciertamente, la lectura de esta descripción puede causarnos dolor o rabia o cualquier otra emoción; también podríamos leer acerca del dolor o la rabia que este asesinato ha suscitado entre otra gente que tuvo conocimiento de él, pero serían simplemente hechos, hechos y hechos, y no ética". (*Conferencia sobre ética*, Paidós, Barcelona, 1989, pp. 36 y 37).

Creo que basta el párrafo transcrito para dejar claro que el ejemplo de Putnam no demuestra nada, porque se trata de un juicio de valor relativo, traducible en su totalidad a juicios de hecho; y basta también para dejar claro que es más que dudoso que Putnam pueda ampararse en Wittgenstein para defender ni la inseparabilidad del componente fáctico y el normativo en los términos valorativos "densos" ni sus posiciones acerca de la verdad de las expresiones éticas o valorativas en sentido absoluto: los estudios específicos arrojan un resultado totalmente contrario. Así, Cyril Barrett afirma que para Wittgenstein, "el sentido de términos como *justo*, *injusto*, *bueno*, *malo*, *bello* y *feo*, no puede explicarse únicamente en términos y características observables de acciones y objetos", a lo que añade que, para él, "los enunciados éticos y estéticos no son enunciados genuinos"; no dicen nada del mundo, "sino que su sentido reside en el modo en que se usa para conseguir" que se vean las cosas de cierta manera (*Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, Alianza, Madrid, 1994, p. 52). En la

misma dirección, Paul Johnston sostiene que la idea de probar la verdad de un juicio moral es, desde la perspectiva de Wittgenstein, un sinsentido (*Wittgenstein and moral philosophy*, Routledge, London, 1991, p. 201).

En otro lugar expuse la posición de Wittgenstein acerca de la ética, concluyendo que, para él la ética no puede ser una ciencia y que, aunque no agrega nada a nuestro conocimiento del mundo, sí que *dice* algo y eso que *dice significa* también algo respecto de la forma de vida humana; pero, también precisé que la parte más importante de su obra quedó sin escribir y que sería absurdo intentar reconstruirla (*Fundamentos del sistema penal*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2011, p. 531 y siguientes). En mi opinión, en ese absurdo incurrir muchas de las ideas que atribuye Putnam a Wittgenstein: intentan *decir* lo que Wittgenstein *no dijo*. Precisar detalladamente esa afirmación no es de este lugar: basta lo dicho para concluir aquí que el modo en que Putnam concibe la verdad no puede atribuirse a Wittgenstein. Incluso cuando se trata de proposiciones que tenemos por verdaderas y que se hallan más allá de cualquier discusión, Putnam sostiene que son verdades objetivas, mientras que para Wittgenstein constituyen momentos de una *imagen del mundo* que, según acabamos de ver, nos viene dada y que puede calificarse de *mitológica*; no en el sentido de que sea irreal o fantástica, sino en el de que hemos de creer en ella, con independencia de su corrección; porque para que el juego del lenguaje pueda cumplir con su función no es necesaria una duda ni siquiera cuando es posible; sino que es preciso confiar en algo (*Sobre la certeza*, números 302 y 509).

Hechas estas precisiones, quisiera añadir un análisis de algunos de los llamados términos valorativos “densos” usados en el ámbito del derecho, al que Putnam se refiere de pasada; pero que, según él mismo afirma, desconoce.

Comenzaré con la referencia de Wittgenstein al asesinato. Según él, en el libro del mundo podemos leer la descripción de un asesinato, con todos los detalles físicos y psicológicos. La mera descripción de estos detalles, a los que

denomina hechos, no encerrará nada que podamos denominar una proposición ética. Pero el término “asesinato”, por más que contenga una referencia a hechos externos o actitudes perceptibles por sus manifestaciones externas, requiere una valoración que, pese a lo que sostiene Putnam, ha de resultar, según se ha dicho, separable de los hechos que le sirven de base, como se pone de manifiesto en las sentencias que condenan por ese delito. En efecto, en tales sentencias, como en todas las sentencias penales condenatorias, existe un relato de hechos que se consideran probados; relato en el que no pueden emplearse “conceptos que, por su carácter jurídico, impliquen la predeterminación de fallo” (Artículo 851.1º de LECrim). De modo que la separación de lo fáctico y lo valorativo, en los términos “densos” como sin duda lo es el de “asesinato”, no solo resulta posible, pese a las muchas páginas que dedica Putnam a demostrar lo contrario (*El desplome*, cit, pp. 49 y siguientes), sino que es jurídicamente *obligatoria*; pues confundir los valores con hechos comporta sustituir el juicio reflexivo por la aceptación acrítica.

En el ámbito del Derecho penal existen multitud de ejemplos semejantes, que no vale la pena analizar en el marco de esta crónica; pero sí podría resultar esclarecedor, para establecer la utilidad de distinguir entre “verdad” y “corrección”, hacer una referencia a la doctrina de la exclusión de los llamados “frutos del árbol” del ámbito de la prueba penalmente válida. Según esta doctrina, cuando, obtenida una prueba mediante la vulneración de algún derecho fundamental, se adquiere un conocimiento a partir del cual surgen otras pruebas del delito, esas pruebas han de ser, en principio y salvo las excepciones que puedan justificarse, eliminadas del proceso.

Ciertamente, en muchas ocasiones, la ilicitud puede afectar al valor veritativo de las pruebas de que se trate. Pero, en un gran número de casos, el valor veritativo no se hallará dañado. La exclusión no tiene lugar, entonces, porque la fiabilidad de las pruebas esté afectada; sino porque su incorrección normativa (su ilicitud constitucional) comporta una lesión



de derechos fundamentales, para cuya tutela resulta necesario negarles la validez. Se produce, así, un conflicto entre *verdad* y *corrección normativa*, en el que el ordenamiento jurídico, en defensa de los derechos constitucionales, renuncia a hacer uso de elementos de prueba que, desde la perspectiva del establecimiento de la verdad, habrían de considerarse válidos. Con ello queda ejemplificada la diferencia entre verdad y corrección normativa, y establecido que, aunque la verdad es un valor cuya importancia no puede discutirse, ni es absoluto, ni siempre es la solución de los problemas humanos.

### C. VALORES Y NORMAS

Habermas establece la distinción entre valores éticos y normas morales mediante los rasgos siguientes:

- a) Las normas satisfacen expectativas de comportamiento interpersonales y generalizadas, mientras que los valores reflejan preferencias socioculturales.
- b) Las normas responden a un código binario de validez (*correcto/incorrecto*), mientras que los valores admiten niveles y relaciones de preferencia.
- c) Las normas morales obligan, mientras que los enunciados evaluativos recomiendan o aconsejan.
- d) Las normas morales tratan de lo que es justo, los valores representan las diversas opciones de la vida buena.
- e) Las normas morales son universalizables, mientras que los valores de la vida buena tienen el sello de la particularidad.

Habermas (*Normas y valores*, cit. p. 98) formula el fundamento de esa distinción en los siguiente términos:

“La distinción metacrítica de las objeciones de Putman a la teoría ética de Bernard Williams sugiere la conclusión de que, comparados con las preferencias subjetivas o fijadas arbitrariamente, a los valores les corresponde una *cierta objetividad*, pero que esta objetividad no puede ser entendida de modo realista según el modelo de la comprobación fáctica del contenido empírico. Antes bien, *esa objetividad descansa en el*

*reconocimiento intersubjetivo* de estándares evaluativos para los cuales podemos encontrar buenas razones por referencia a una forma de vida correspondiente. Concebida como intersubjetividad, la objetividad de juicios de valores porta el índice de la referencia interna a una comunidad universalista está marcada por la referencia interna a una comunidad “cada vez más amplia” (*ever wider community*), tal como señaló George Herbert Mead). Gracias a ese poder de trascender el contexto, la validez moral adquiere un *sentido constructivista*, aun cuando tenga que ser explicitada en la misma dimensión del reconocimiento que la objetividad de los valores no universales”.

Sin perjuicio de dejar constancia de que el entendimiento de la objetividad como intersubjetividad es profundamente insatisfactorio, como se pondrá de manifiesto más adelante, las anteriores consideraciones dejan claro que Habermas traza una distinción, no absolutamente tajante entre la objetividad de los juicios de valor, que subyacen a las diversas concepciones de la vida buena y que comportan una referencia a comunidades determinadas, y la de los juicios de una moral universalista, que son capaces de trascender el contexto de las comunidades existentes. A renglón seguido se ocupa, en consecuencia, de esa distinción entre valores de la vida buena y normas éticas desde la perspectiva de la *corrección* y de la *verdad*. Dice así (op. cit. p. 99):

Son “correctos” aquellos juicios morales que merecen reconocimiento universal, y esto significa que podrían encontrar el asentimiento de todas las personas afectadas dentro de un discurso racional conducido bajo condiciones aproximadamente ideales. La analogía con la pretensión de verdad consiste en la exigencia de la aceptabilidad racional; también la verdad de los enunciados descriptivos sólo puede revelarse y comprobarse en discursos racionales que sean tan comprensivos y duraderos como sea posible. Sin embargo, entre ambas pretensiones de validez únicamente existe una similitud. El concepto de validez de la corrección moral ha perdido la *connotación ontológica del concepto de verdad* que trasciende a la justificación. Mientras que la “corrección” es un concepto epistémico y no significa otra cosa que el merecimiento de reconocimiento universal, el sentido de la verdad de los enunciados no puede quedar saturado por condiciones epistémicas de confirmación por muy exigentes que sean: la verdad va más allá de la justificación realizada. Esta diferencia entre “verdad” y “corrección moral” refleja la distinción entre la razón teórica y la razón práctica.

La discrepancia entre Habermas y Putnam versa, en primer término, sobre la objetividad de los juicios de valor relativos a la vida buena frente a la que cabe predicar de las normas morales; pero ambos, Habermas y Putnam, dan por sentado que hay una clase de objetividad que consiste en la intersubjetividad. Sin embargo, esa premisa puede y debe discutirse, pues lo intersubjetivo todavía no es objetivo (vid. al respecto la obra de Davidson: *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*, Cátedra, Madrid, 2003). Para identificar, en orden a la objetividad, valores y números, Putnam habla de una “objetividad sin objeto” que, según él, comparten unos y otros; pero, aunque los números no sean objetos, equipararlos a los valores morales o a los valores de la vida buena desde la perspectiva de la objetividad no parece correcto. En otro lugar (*Fundamentos*, cit. p. 631) opuse, a la concepción de Frege, según la cual el número es un objeto mental cuya existencia antecede a la de las cifras “que solo podemos pensar los números porque los expresamos a través de algún tipo de cifras y que ni los números ni la misma idea de número podrían ser pensados al margen de alguna clase de cifras; y, más aún, si el mundo en que vivimos (que es el único que existe para nosotros) no fuese como es”, es decir, si no se dejase apresar en cálculos.

La objetividad de las matemáticas es análoga a la de la lógica y, como señala Wittgenstein, no consiste en una correspondencia cualquiera con la realidad; sino que “están antes de una correspondencia así; a saber, en el sentido en que la determinación del método de medida está antes de la corrección o falsedad de una medida dada” (*Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, Alianza, Madrid, 1987, n.º 156, p. 72). De modo que podemos hablar de objetividad en las matemáticas o en la lógica porque su validez no está determinada por lo que los sujetos (sean pocos, muchos o todos) piensen, crean o puedan aceptar; sino, siquiera sea en última instancia, por la *praxis* que la corrobora en el mundo, cosa que no sucede en absoluto con los juicios de valor ni con las normas.

En la discusión acerca de valores y normas, tanto Habermas como Putnam ignoran la advertencia que Dewey hace al principio de su *Teoría de la valoración* (Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, p. 83) alertando acerca del pernicioso influjo, en la discusión sobre la problemática de los valores, de las teorías epistemológicas en torno al realismo y al idealismo y de las teorías metafísicas en torno a lo objetivo y lo subjetivo. E ignoran también la recomendación básica de Wittgenstein; esto es, la de atender al uso de las palabras para precisar lo que en cada contexto significan.

Hace ya muchos años, (en *La reforma del proceso penal*, Tirant lo Blanch, Valencia, 1992, pp. 268 a 279) aludí al modo *deflacionista* de entender la definición de “verdad” de Tarski refiriéndola al uso de “es verdadero”. Pues bien, atendiendo a su uso, Putnam admite que, aunque digamos que las proposiciones valorativas en general o las éticas en particular pueden ser verdaderas o falsas, *no nos referimos al mismo tipo de validez* que cuando aplicamos uno u otro término a las afirmaciones de las ciencias experimentales o a las reglas lógicas o matemáticas. Si eso es así, la discusión con Habermas es más una discusión *de dicto* que *de re*, pese a lo cual no carece de importancia, pues de conceptos como el de “verdad” u “objetividad” resulta muy recomendable hacer lo que he llamado, siguiendo a Rorty, un uso “cauteloso” (*Fundamentos*, cit. pp. 940-941); y carece de toda cautela (y la historia muestra que, pese a la opinión contraria de Putnam, es extremadamente peligroso) extender ese uso a los juicios éticos y, más aún, a los juicios de valor relativos a la vida buena; pues unos y otros se basan en opiniones más o menos intersubjetivamente aceptadas y mejor o peor fundadas racionalmente; pero, en modo alguno, pueden invocar a la experiencia como testigo de su validez objetiva, es decir, de su verdad.

Algo parecido cabe decir de la discusión en torno a la dicotomía de normas y valores. Putnam supone que Habermas establece esa dicotomía entre unas y otras y le objeta que sin valores las normas carecerían de contenido (*Normas y valores*, cit. p. 120); pero, esa ob-

jeción no concluye, pues creo que Habermas acepta que, para que puedan formularse normas universalizables de justicia con algún contenido es preciso partir de lo que Rawls llama una “concepción tenue” del bien.

Por otra parte, subraya que, cuando se trata de la validez de los valores que no son normas, Habermas “parece temer que hablar de una corrección o incorrección objetiva vulneraría de algún modo el pluralismo que forma parte de una conciencia moderna ilustrada”. A lo que añade que “a parte de esto, cree que ese discurso presupone un punto de vista metafísico que él denomina *realismo moral*”. Se pregunta entonces Putnam si están justificados esos temores y afirma, paladinamente, que cree que no lo están.

Lo único que quiero añadir a esas afirmaciones de Putnam es que esa creencia no está bien fundada, pues los temores de Habermas encuentran un solido fundamento, no solo en las indeseables consecuencias de la confusión entre derecho y moralidad en los sistemas autoritarios; sino también en el recurso a las éticas materiales de los valores para interpretar las normas de las Constituciones democráticas.

Así lo razona por referencia a algunas decisiones del Tribunal Constitucional Alemán en la página 326 y siguientes de *Facticidad y validez* (Trotta, Madrid, 1998), que, para no alargar innecesariamente esta crónica, no voy a reproducir aquí. Sin embargo, sí quiero señalar que, en un sentido análogo, el voto particular de Rubio Llorente a la sentencia del Tribunal Constitucional Español que declaró la inconstitucionalidad de la despenalización parcial del aborto consentido [S T C 53/1985 (*Tol 79468*)] señalaba que “intérprete de la Constitución no puede abstraer de sus normas el valor o valores que, a su juicio, tales preceptos encarnan, para deducir después, de ello, considerados ya como puras abstracciones, obligaciones del legislador que no tienen apoyos en

ningún texto constitucional concreto. Eso no es ni siquiera hacer jurisprudencia de valores, sino, lisa y llanamente, supeditar al legislador, o quizá más aún, al propio poder constituyente”.

Creo que lo dicho basta para poner de manifiesto tanto que Habermas no defiende una “dicotomía” entre normas y valores; sino que se limita a efectuar una distinción entre la validez de unas y de otros, cuanto que esa distinción es *necesaria* pues, de equipararlos en cuanto a la validez pueden surgir y han surgido consecuencias indeseables para el sistema democrático.

#### 4. CONCLUSIONES

De una simple crónica no cabe extraer, en principio, ninguna conclusión teórica; pero sí que pueden derivarse de ello algunas consecuencias prácticas.

La primera sería la conveniencia de profundizar en el estudio del uso que en derecho se hace de los llamados términos *densos*, pues hay casos muy complejos, como v.g. el de “culpabilidad”, cuyo carácter descriptivo y/o valorativo resulta tan complejo que ha de quedar fuera de esta mera crónica.

La segunda, el interés que tiene para el jurista efectuar adecuadamente las distinciones entre hechos, normas y valores; para lo cual, el debate filosófico puede servir de ayuda; pero no proporcionar de por sí una solución.

Y la tercera y, sin duda, la más importante, que es preciso aprender a usar de modo cauteloso términos como *verdadero* u *objetivo*, pues todos ellos comportan, quiérase o no, la reminiscencia de un sentido absoluto que podría acabar resultando incompatible con el pluralismo consustancial a un sistema democrático.