

## *Lógica, conocimiento y valor: un tríptico filosófico\**

Óscar L. GONZÁLEZ-CASTÁN

Universidad Complutense de Madrid

### **Resumen**

Según se considere cuál es el ámbito de investigación al que debe circunscribirse la lógica y en qué consiste propiamente el conocimiento, tendremos una u otra idea de cómo los valores están relacionados con estos ámbitos de la actividad humana. En este artículo investigo críticamente la postura filosófica agnóstica de Wittgenstein en torno a los años en que escribió el *Tractatus*, las tesis neopragmatistas de Putnam y la fenomenología genética de Husserl en tanto que doctrinas relevantes para el estudio de las relaciones entre la lógica, el conocimiento y el valor.

### **Abstract**

Depending upon how we consider the subject matter of the logical investigations and how we think about knowledge, then we shall have a different and characteristic idea about how values are related with these areas of human activity. In this paper I analyze Wittgenstein's agnosticism, as he portrays it in the *Tractatus* and other related writings, Putnam's neo-pragmatism and Husserl's genetic phenomenology, because they are philosophical doctrines of the uppermost relevance for the study of the relationships between logic, knowledge and value.

---

\* Quiero dar las gracias a la persona que hizo la evaluación anónima de este trabajo para la *Revista de Filosofía* sin cuyos comentarios no hubiera podido mejorar este ensayo, aunque creo que me he quedado por detrás de todo lo que le hubiera gustado ver cambiado.

Este artículo se inscribe dentro del proyecto de investigación de la DGICYT nº 98-0828.

## 1. Introducción

El conjunto de problemas que giran en torno a las relaciones entre la lógica, el conocimiento y el valor es un núcleo bien afianzado de problemas filosóficos. Como trataré de mostrar, los puntos de vista que abracemos sobre el ámbito y alcance de las investigaciones lógicas juegan un papel determinante a la hora de decantarse por una u otra relación posible entre el conocimiento y el valor. Por tanto, comenzar a discutir sistemáticamente las relaciones entre el conocimiento y el valor, aunque sea con un carácter programático, como ineludiblemente se trata en este caso, exige dilucidar si, al modo clásico, el punto de partida de las investigaciones lógicas lo constituye el juicio apofántico en sentido aristotélico, cuya forma más simple establece que algo es de determinada manera (“S es p”), o si, por el contrario, cabe todavía una ampliación de las investigaciones lógicas que no se limite a abstraer los contenidos concretos de los juicios con el fin de determinar la estructura formal del mundo, o la lógica de la investigación científica, o, simplemente, las leyes formales negativas de la verdad. Qué opción estemos dispuestos a transitar determinará decisivamente el lugar que los valores tienen en su relación con el conocimiento.

Para llevar a puerto firme todas estas buenas intenciones, me propongo analizar tres formas nítidas de establecer las relaciones entre la lógica, el conocimiento y el valor. En concreto, me centraré en tres filósofos que han pensado con especial agudeza sobre ellas: Wittgenstein, Putnam y Husserl. En el caso de Wittgenstein me ceñiré exclusivamente a los pensamientos que desarrolló sobre estas cuestiones alrededor de 1922 cuando aparece el *Tractatus Logico-Philosophicus*, y me abstendré de analizar otros escritos del “segundo Wittgenstein” que se publicaron después de su muerte. La razón metodológica para hacer este recorte es que, como es sabido, las ideas de Wittgenstein en torno al *Tractatus* son una defensa ejemplar de la escisión entre conocimiento y valor. Justamente este caso prototípico, que, además, acaba en un interesantísimo pero insostenible agnosticismo radical, servirá de telón de fondo para los desarrollos y comparaciones posteriores –no en sentido temporal sino sistemático– que se abordan en este trabajo.

En cuanto a Putnam, me centraré en los puntos de vista epistemológicos propios de su neopragmatismo en tanto que representan una formulación racionalmente aceptable de concebir la lógica de la investigación científica de manera que se dé cabida dentro de ella a valores que no se consideraban como estrictamente epistemológicos desde el punto de vista tradicional. Si este intento fuera enteramente satisfactorio, entonces contaríamos con un

modo decisivo de curar las heridas que la escisión wittgensteiniana entre conocimiento y valor había dejado como secuela, no del todo sanada, en la filosofía contemporánea. Sin embargo, mostraré mis dudas sobre la capacidad curativa de este intento de Putnam, aunque tener algún remedio es mejor que no contar con ningún.

Finalmente, respecto del último autor seleccionado, Husserl, pretendo circunscribirme a algunas ideas básicas, muy controvertidas desde luego, de su fenomenología genética última en tanto que representan una forma original de ampliar los límites de las investigaciones lógicas más allá de la lógica formal y de la lógica de la investigación científica. Esta ampliación de los márgenes de las investigaciones lógicas tendrá como consecuencia ubicar en un lugar distinto al propuesto por Wittgenstein y Putnam las relaciones entre el conocimiento y el valor, aunque, eso sí, a costa de establecer tesis que son excéntricas y poco utilizables en general para dirimir algunos problemas contemporáneos acuciantes sobre el juego de fuerzas entre el conocimiento y los valores.

Con este trabajo no pretendo tanto decir cosas enteramente novedosas –tarea casi imposible de realizar cuando tanto se ha dicho ya sobre los autores mencionados–, como dejar ver de una manera panorámica tres formas irreconciliables pero características de pensar sobre la lógica, el conocimiento y el valor.

## 2. Wittgenstein: el divorcio mal avenido entre conocimiento y valor

En el *Tractatus*, Wittgenstein había hecho una crítica radical a la filosofía de la lógica de Frege y Russell. Para estos filósofos, por muy distintas que sean las proposiciones de la lógica y las proposiciones empíricas, sin embargo, ambas tienen algo en común, a saber, que siempre dicen algo. Wittgenstein se desmarcó de esta concepción sosteniendo que las proposiciones lógicas son tautologías y, por tanto, que no dicen nada (TLP, 5.43). Estas proposiciones no transmiten ninguna clase de conocimiento o información sobre los estados de cosas del mundo, ni siquiera en un nivel máximamente abstracto. Esta circunstancia hace que las proposiciones lógicas no sean descripciones en ningún sentido concebible. “No sé nada, por ejemplo, sobre el tiempo, si sé que llueve o no llueve” (TLP, 4.461). Por tanto, las proposiciones de la lógica, las tautologías pero también las contradicciones, carecen de sentido (*sinnlos*) (TLP, 4.461), aunque no sean absurdas (*unsinnig*) debido a que, según Wittgenstein, pertenecen al simbolismo (TLP, 4.4611).

Según esta concepción, para que tengamos proposiciones que digan algo sobre el mundo y, por lo tanto, para poder contar con proposiciones con sentido, debemos salir completamente del ámbito de la lógica y adentrarnos en otro muy distinto, el del lenguaje y la ciencia. Una proposición tiene sentido dependiendo de los significados de las palabras que aparecen combinadas en ella y de la forma en que éstas aparecen combinadas. La proposición con sentido es, por tanto, un hecho articulado –sólo los hechos pueden expresar un sentido–, y no un mero conglomerado de palabras (TLP, 3.141, 3.142). Ahora bien, al igual que los objetos a los que corresponden las palabras pueden combinarse en configuraciones variables para formar distintos estados de cosas, así también pueden aparecer combinadas las palabras de distintas maneras para formar una multitud de proposiciones. El sentido de la proposición dependerá de la configuración de las palabras que la forman, lo cual es tanto como decir que dependerá de la disposición de los objetos que nos presente. Es así como “la proposición es la descripción de un estado de cosas” (TLP, 4.023). Lo que dice una proposición con sentido es que determinados objetos están configurados de una cierta manera en un estado de cosas. De esta manera, las proposiciones son modelos o figuras, verdaderos o falsos, de la realidad (TLP, 4.25). Serán verdaderas cuando la configuración de las palabras y la de las cosas se correspondan, y falsas en el caso contrario. El lenguaje no es más que la totalidad de las proposiciones (TLP, 4.001). La ciencia natural acabada es la totalidad de las proposiciones verdaderas (TLP, 4.11). La lógica representa el armazón del mundo del que hablan el lenguaje y la ciencia (TLP, 6.124).

El esquema que proporciona la distinción absoluta entre proposiciones lógicas y proposiciones empíricas en Wittgenstein no dice nada de por sí acerca del lugar que deben ocupar las proposiciones que expresan juicios de valor. Sin embargo, sostener que las proposiciones que expresan juicios sobre hechos no pueden decir ni implicar nada acerca de ninguna clase de valores, sí que manifiesta qué lugar deben ocupar las proposiciones que hablan, o pretenden hacerlo, sobre estos valores (CE, 36). De esta afirmación se desprende que las proposiciones empíricas con sentido que hablan de los hechos y las proposiciones valorativas son ámbitos que se excluyen radicalmente, aunque se necesiten para delimitarse mutuamente.

Con todo, estas afirmaciones deben matizarse. Wittgenstein no sostiene que todo juicio de valor sea absurdo, tal y como habría que deducir de la exclusión de los valores del ámbito de los hechos y de lo que puede ser dicho significativamente y, por tanto, del mundo en tanto que éste es concebido como la totalidad de los hechos (TLP, 1.1). Hay algunos juicios de valor que

sí tienen pleno sentido, aquellos que él llama “relativos” o “triviales” y que contraponen a los juicios de valor en sentido ético o absoluto (CE, 35). Son estos últimos los que no dicen nada acerca de los estados de cosas que constituyen el mundo. Son, por tanto, los valores absolutos los que no pueden pertenecer al mundo en forma de hechos suyos. De acuerdo con las premisas previas, sostener esta afirmación querría decir que las expresiones lingüísticas que dan forma a estos juicios son absurdas, pues sólo las proposiciones que expresan hechos tienen sentido.

Si los juicios de valor triviales pueden incluirse en el ámbito de lo significativo es porque todos ellos son realmente, tras el análisis, meros enunciados de hecho (CE, 36). Hablamos de buenos y malos relojes, de buenos y malos procesadores, de buenos y malos zapateros, etc. Para Wittgenstein, lo característico de estos juicios de valor es que en ellos la palabra “bueno” “significa simplemente que [el objeto] satisface un cierto estándar predeterminado” (CE, 35). De esta manera, se supone que sería sencillo reducir un juicio de valor relativo a un juicio de hecho. Un buen reloj es un reloj que mide bien el tiempo de acuerdo con un estándar predeterminado de medir el tiempo.

Para Wittgenstein, los valores a los que se refieren los juicios de valor relativos se caracterizarían por tener muy poco valor o ninguno. “En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; *en* él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor” (TLP, 6.41). Incluso habría que decir que ni la verdad ni la falsedad tiene realmente un valor en el sentido absoluto al que él quiere apuntar, pues Wittgenstein ha declarado repetidas veces que “todas las proposiciones valen lo mismo” (TLP, 6.4). Por lo tanto, según debemos suponer, el valor absoluto de las proposiciones verdaderas es exactamente el mismo que el de las falsas. Los valores epistemológicos no son gran cosa para Wittgenstein. Esto es bien claro si se piensa en este otro pasaje: “Sentimos que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo” (TLP, 6.52). Pero si, como hemos visto, las cuestiones científicas sólo estarán contestadas cuando tengamos a la mano todas las proposiciones *verdaderas*, entonces la verdad, que para muchos es la idea regulativa central de nuestras aspiraciones cognitivas, no es algo que atañe a nuestros problemas vitales más profundos y arraigados. Puedes dedicarte a la verdad, a la ciencia, y sentirte completamente miserable o ser ignorante e insensible respecto de las cuestiones que más importan. Con estas tesis, Wittgenstein rompe decididamente las amarras con la tradición intelectualista occidental para la que lo verdadero y lo bueno, en tanto que transcenden-

tales, están al mismo nivel y, en cierto sentido, son intercambiables. La búsqueda de lo verdadero era un imperativo categórico que ahora, con la reducción de la verdad al sistema de las verdades científicas, habría dejado de tener un papel central en la vida humana.

Por contraposición a los juicios de valor relativos, los juicios de valor absolutos, es decir, los juicios acerca de lo bueno, de lo valioso, de lo que realmente importa, del significado de la vida o de aquello que hace que la vida merezca la pena vivirse –toda la gama de sinónimos que Wittgenstein usó en la conferencia que dio a comienzos de 1930 para evocar el objeto de la ética y, en gran medida, también el de la estética–, no tienen nada que ver con lo que puede decirse, con los hechos. “La ética es trascendental” (TLP, 6.421), como también lo es la estética (*Ibidem.*) y la lógica (TLP, 6.13)

Me parece evidente que nada de lo que somos capaces de pensar o de decir puede constituir el objeto [de la ética]... Nuestras palabras, usadas tal como lo hacemos en la ciencia, son recipientes capaces solamente de contener y transmitir significado y sentido *naturales*. La ética, de ser algo, es sobrenatural y nuestras palabras sólo expresan hechos, del mismo modo que una taza de té sólo podrá contener el volumen de agua propio de una taza de té por más que se vierta un litro en ella. (CE, 37)

A la luz de estas declaraciones, para entender qué quiso decir Wittgenstein con la afirmación de que los juicios de valor absoluto son absurdos, debemos indagar en el significado de la ética como algo sobrenatural, trascendental. En un principio, parecería que la trascendentalidad de la ética tendría que ver con su capacidad para “delimitar” el mundo. Si los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo (TLP, 5.6) y mi lenguaje está limitado en el sentido preciso de que es incapaz por principio de expresar el valor absoluto –un mar magnífico que rodea al mundo y a lo que puede decirse de él con sentido–, entonces lo trascendental de la ética reside, al menos en parte, en su función como delimitadora del lenguaje y del mundo. Sin embargo, esta interpretación, sin ser del todo falsa, no puede ser tampoco del todo adecuada. La razón es que la lógica también es trascendental y, sin embargo, no delimita al mundo. La trascendentalidad de la lógica quiere decir que la lógica no es una teoría sobre el mundo o sobre una de sus regiones ontológicas, sino “una figura especular del mundo” que se muestra en él y en nuestros modos significativos de hablar de él, aunque no se pueda propiamente representar en el lenguaje (TLP, 4.121, 6.13). Ahora bien, si el mundo es todo lo contrario de lo trascendental, de aquello que no se puede ni pensar ni decir, entonces “la figura especular del mundo” no puede ser algo

que lo delimite en el mismo sentido en que lo hace la ética. Todo lo contrario. “La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites” (TLP, 5.61). Así pues, la lógica también está delimitada y, precisamente, por lo mismo que delimita al mundo. Por lo tanto, lo transcendental no es lo mismo que lo delimitante. La transcendentalidad de la ética y de la lógica no puede consistir en lo mismo. Debemos, por tanto, insistir en nuestra pregunta anterior: ¿por qué es la ética transcendental?

Hay una respuesta directa a esta cuestión en Wittgenstein. “El mundo y la vida son una misma cosa” (TLP, 5.621). Pero, afirma, “el sentido del mundo [la ética] tiene que residir fuera de él” (TLP, 6.41). La ética es transcendental porque lejos de ser un espejo del mundo o de su estructura, como lo es la lógica, es su sentido. La dificultad principal ahora es, entonces, aclarar cómo sabe Wittgenstein que el sentido del mundo no está en el mundo o, incluso, cómo sabe que el mundo tiene un sentido, esté donde esté.

Considero que saber, en un sentido estricto de saber, no puede saberlo, porque todo saber se expresa en proposiciones verdaderas con sentido, y el sentido sobrenatural del mundo no cabe en ese molde tan ridículo que es la proposición significativa. Se trata más bien de que Wittgenstein *siente* que ese sentido no pertenece al mundo, que lo desborda por todas partes. “El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico” (TLP, 6.45). El problema más inmediato de esta respuesta es entender cómo un sentimiento puede “volar” más allá del mundo hasta alcanzar la aprehensión no mundana de su sentido. El problema se redobra porque un sentimiento, se supone, es un estado mental y los estados mentales son sólo hechos psicológicos, hechos entre hechos, que se pueden describir con nuestro lenguaje y que, como todo hecho, no tienen ningún valor absoluto (CE, 36-37). Si es así, entonces ¿cómo pueden los sentimientos revelar el ámbito del valor supremo? ¿Cómo puede un hecho sin ningún valor absoluto apuntar hacia lo místico, hacia el supremo sentido de la vida? Desde luego, esta revelación queda sumida en el misterio desde un punto de vista teórico, aunque, como se ha apuntado repetidas veces, se podría comprender la receptividad de Wittgenstein a estas tesis y a otras relacionadas con ellas –como la idea de que “Dios no se manifiesta en el mundo” (TLP, 6.432) y de que, por lo tanto, las verdades religiosas son inefables–, si se tiene en cuenta la admiración que sentía por la creatividad musical en tanto que manera alternativa de expresar nuestros sentimientos más profundos y nuestra actitud total ante la vida dado que éstas son cosas que no se pueden poner estrictamente en palabras (Hyman 1998, 235). Pero, insisto, falta en la articulación de las ideas de Wittgenstein en torno a los años del *Tractatus* una teoría del sentimiento y de sus objetos y, sobre todo, de su

capacidad para trascender el mundo. Sin embargo, a pesar de estas limitaciones, lo curioso es que Wittgenstein encuentra medios no sólo para decir un gran número de cosas sobre la ética, como ya señaló Russell críticamente en la introducción que escribió para el *Tractatus*, sino también para evocar públicamente el objeto de la ética sin decirlo a él directamente, cosa que, como sabemos, le está radicalmente vedada. Habría aquí, por tanto, una tensión fundamental en el pensamiento de Wittgenstein.

La tensión consiste en lo siguiente. Por una parte, Wittgenstein sostiene que la forma más clara de hacer presente el objeto de la ética, el valor absoluto, es mediante la enumeración de palabras y expresiones que para él son sinónimas (lo bueno, lo valioso, lo que realmente importa, el significado de la vida, aquello que hace que la vida merezca la pena vivirse). Por otra parte, aquello que quiere traer indirectamente ante la comprensión de la audiencia como lo verdaderamente mentado por esas palabras y expresiones, lo mostrado auténticamente por ellas, es algo que no se puede ni pensar ni decir. Si es así, ¿qué es lo que se muestra o presenta mediante estas palabras y cómo lo hace? ¿Qué es aquello sobre lo que gira la conferencia que pronunció en 1930 ante la sociedad *The Heretics* de Cambridge, aquello que, precisamente, se quiere aludir o mostrar mediante palabras, pero que nunca está dado ello mismo “en persona”? Si el valor absoluto no se puede ni pensar ni decir propiamente porque si fuera pensable o expresable lo convertiríamos en hecho, entonces ¿cuál es su modo de estar presente ante nosotros tras la enumeración evocativa de sinónimos? Para solucionar este problema es inevitable pensar que sólo quien tiene puesto parte de su ser en el transmundo del valor absoluto y lo ha contemplado y vivido, puede decir, con otra parte de su ser, que este mundo no contiene ningún valor absoluto, sino que todo él se precipita en el más puro acontecer contingente carente de auténtico valor, incluida la vida humana. “La solución al problema de la vida se halla en la desaparición de este problema” (NB, 74; cfr. TLP 6.521).

A la luz de estas dificultades, es posible establecer que el verdadero punto de partida de la reflexión de Wittgenstein es la presuposición de la existencia de una escisión entre hecho y valor absoluto. El *Tractatus* es, por tanto, engañoso en su orden de exposición, pues este orden no revela la verdadera trama de sus presupuestos últimos. Comenzar con el análisis de la estructura formal del mundo y proseguir con el análisis de las proposiciones, tanto lógicas como empíricas, para finalizar con la contraposición entre el mundo y la mística, por una parte, y lo significativo pero desdeñable y lo absurdo pero infinitamente importante, por otra, sólo puede ocultar el momento mágico en el que se ha conseguido acceder a la esfera del valor en sí, y velar las condi-



ciones que hacen posible ese acceso. No se ve nunca, al menos por mi parte, cómo es posible desligarse mínimamente del mundo, si él es el único punto de partida, para no tener que decir eternamente, “mundo” y poder comenzar a decir alguna vez “valor absoluto”, “sentido del mundo”, “mística”, “ética”, etc. No es de extrañar que Wittgenstein dijera en 1919 a von Ficker, el editor de *Der Brenner*, que el *Tractatus* tenía dos partes, una en la que se exponía lo que en él se contiene y otra, precisamente la importante, que no estaba contada. Interpreto que lo que no contó Wittgenstein en su libro es cómo tuvo acceso y conocimiento del transmundo de los valores absolutos, místicos, y cómo ese conocimiento, adquirido quizá gracias a un sentimiento, le permitió delimitar, como una reserva gigantesca de agua, la pequeña taza de té del conocimiento del mundo y de su expresión lingüística.

Sin embargo, cabría dentro del pensamiento del primer Wittgenstein una posible respuesta para este problema gigantesco. Wittgenstein sostuvo que “la filosofía no es ninguna de las ciencias naturales” (TLP, 4.111). Su tarea no es investigar el mundo para decir cómo es, sino delimitar el “ámbito disputable de la ciencia natural” (TLP, 4.113). Pero si la filosofía es capaz de delimitar lo que puede ser cavilado y dicho por la ciencia, entonces tendrá que ser capaz de delimitar lo que se puede pensar, pues, desde luego, lo que la ciencia puede discutir tiene que ser, antes que nada, lo que se puede pensar. Pero, dice Wittgenstein, cuando la filosofía delimita lo pensable también está delimitando a la vez lo impensable, lo místico, lo ilógico (TLP, 4.114). “Significará lo indecible en la medida en que representa claramente lo decible” (TLP, 4.115). Más allá del sentido extraño y sin aclarar de este texto, sin embargo, una cosa puede, al menos, establecerse. Si la filosofía puede representar lo que puede ser dicho claramente, entonces sólo podrá “significar” lo indecible, lo místico, para quien ya desde antes, desde siempre, lo representado por el lenguaje y el lenguaje mismo remitan a algo, quizá en la forma de la mostración, que no son ellos. Y esto último sólo lo podrá conseguir, como he sugerido anteriormente, un ser que tenga un pie en el transmundo del valor absoluto. Por lo tanto, no es que el mérito del *Tractatus* sea el haber dado un soporte sólido y claro a la inefabilidad de los valores absolutos gracias a una austera teoría del lenguaje, sino que es la inefabilidad de lo místico la que da una base sólida a la teoría lingüística y lógica del *Tractatus*.

En resumen, considero que la estrategia de Wittgenstein consistió en transmitir una sensación de desasosiego respecto del valor del mundo con la pretensión, quizá, de producir un estado permanente de anhelo e inquietud hacia un transmundo sobrenatural verdaderamente valioso pero ininteligible e inefable (CE, 43). Además, queda completamente claro en esta época del

pensamiento de Wittgenstein que ni la ética, como ámbito del verdadero valor, añade nada al conocimiento, ni, debemos inferir, el conocimiento añade nada al valor absoluto. Es como si el juicio apofántico, la proposición simple, supusiera tal solidificación del conocimiento en sentido estricto que todo lo que no sea él se convirtiera en una nube gaseosa sin la cual no podemos respirar –por eso nos importa absolutamente–, y que envuelve ese núcleo pétreo sin llegar nunca a penetrarlo por ninguna de sus grietas. Y éstas son tesis que dependen poderosamente de la concepción de la lógica, de la proposición y del sentido que defiende Wittgenstein. En definitiva, Wittgenstein defiende una tesis agnóstica radical desde el momento en que considera que todo lo que pueda haber además de lo que es determinable predicativamente por medio de los métodos de la ciencia no es sólo inaccesible para el conocimiento, sino que es, literalmente, absolutamente “inalcanzable para toda otra actividad y modos de existencia humanos” (García-Baró 1999, 88). Es un agnosticismo radical porque lo que está más allá del conocimiento tiene una importancia absoluta. Estas fuertes consecuencias agnósticas se desvanecerán en gran medida cuando Wittgenstein comience a desarrollar la teoría de los juegos del lenguaje que supone abandonar tanto la idea de que las proposiciones son figuras lógicas compuestas de nombres cuyos significados son las cosas que representan, como la doctrina de que el lenguaje sólo tiene un uso inteligible cuando cumple la única función de describir los hechos del mundo. Pero como he indicado al comienzo de estas reflexiones, me ceñiré al primer Wittgenstein por ser un caso paradigmático que ofrece un cuadro aproximadamente claro de las relaciones entre la lógica, el conocimiento y el valor.

### 3. Putnam: los valores y su función en la lógica de la investigación

Sin duda, estas tesis de Wittgenstein han tenido una enorme influencia en el modo contemporáneo de concebir las relaciones entre el conocimiento y el valor, hasta el punto de que han llegado a ser para muchos un punto de partida indubitable a la hora de abordar estas cuestiones. Sin embargo, a pesar del legado que dejaron tras de sí los logros del *Tractatus*, la variopinta y quebradiza marcha de la filosofía del siglo XX ha dado como resultado la formulación de teorías que quieren situarse en los antípodas de Wittgenstein. Una de estas teorías sería la que defiende el “último” Putnam, pues este filósofo acepta de los pragmatistas que no hay una dicotomía entre conocimiento y valor. “Hecho, valor y teoría son ... elementos que se interpenetran y que

son interdependientes” (Putnam 1995, 7). Desde luego, no hace falta ser un mago de la interpretación para tomar esta tesis, al menos *prima facie*, como el antídoto perfecto contra el veneno inoculado por el *Tractatus*. Sin embargo, no estoy del todo seguro de que éste sea un remedio completamente eficaz, pues lo fundamental es saber qué entiende Putnam por hecho, teoría y valor para dilucidar qué se interpenetra con qué y en qué sentido preciso lo hace.

Para empezar a contestar estas cuestiones es preciso tener presentes los dos pilares fundamentales sobre los que se asienta el neo-pragmatismo epistemológico de Putnam: el antiescepticismo y el falibilismo. Respecto del antiescepticismo, Putnam sostiene que los juicios teóricos que son aceptados por una comunidad humana durante cierto tiempo son vividos internamente por esa comunidad como no sujetos, en principio, a duda o, al menos, no a una duda excesiva, pues, de lo contrario, es muy probable que nunca los hubiera llegado a aceptar. Esta falta de duda radical es una condición interna que cumplen en general las comunidades humanas y que explica por qué para dudar de los juicios asumidos se requiera siempre de una justificación suficiente que nos obligue a remontar nuestros juicios previos. Si la comunidad en cuestión ha llegado a aceptar un cuerpo de juicios interrelacionados es porque ha creído “de buena fe” encontrar razones valiosas para hacerlo así. Por tanto, si ahora alguien pretende poner en duda ese cuerpo de conocimientos, total o parcialmente, debe ofrecer buenas razones para ello. Sin embargo, la experiencia filosófica e histórica nos ha enseñado también que los sistemas de juicios que aceptamos son todos falibles. Esta supuesta experiencia filosófica e histórica implica que “no hay garantías metafísicas de que nuestras creencias más firmemente creídas nunca necesitarán revisión” (Putnam 1995, 21). Nos damos cuenta de que somos seres cognoscitivamente falibles porque sabemos que hemos aceptado como verdaderos determinados contenidos judicativos que expresamos lingüísticamente y que ahora, por determinadas razones, no podemos respaldar como lo hacíamos antes. Esos juicios se han convertido para nosotros en miserables pateras llenas de agujeros capaces de hundirnos antes de llegar a la costa ansiada del conocimiento. Para Putnam, que alguien pueda ser a la vez antiescético y falibilista constituye “la intuición básica del pragmatismo americano” (Putnam 1995, 21).

La conciencia de nuestra debilidad como inmigrantes del conocimiento exige un medio para reforzar nuestra enclenque musculatura cognoscitiva, un método. El ideal arquimédico que tenemos de esta sala de musculación que llamamos “método científico”, es el de un algoritmo que nos permita decir

qué creencias son verdaderas y qué creencias son falsas, y cuáles son los medios de justificación adecuados que debemos usar en cada caso para tomar decisiones ciertas en este ámbito. Putnam sostiene, como no puede ser de otra manera a la luz de la experiencia histórica, que concebir así el método científico es una “fantasía de filósofo” (Putnam 1995, 69). Sin embargo, renunciar a este ideal no implica que no tengamos ni idea de cómo llevar a cabo una investigación científica adecuada y digna de ese nombre. Putnam se apoya en Peirce y Dewey para sostener que nuestra experiencia pasada como investigadores es un patrimonio que nos habilita para tener ideas que son básicamente correctas acerca de cómo realizar la investigación, aunque esas ideas no puedan plasmarse en forma de algoritmo.

Cuando reflexionamos, primero, acerca de lo que supone nuestra renuncia a la elaboración de un método científico quimérico que nos asista de una vez y para siempre en nuestra empresas cognoscitivas y, después, acerca del hecho de que podemos contar con unos mínimos metodológicos nada desdeñables para conducir la investigación con garantías, salta a la vista que la única manera de superar nuestra debilidad cognoscitiva es haciendo de la investigación una tarea cooperativa. Es precisamente en este ámbito cooperativo donde, según mi interpretación, Putnam hace entrar de lleno el problema del valor.

Los valores tienen una doble función respecto del conocimiento entendido como conjunto estructurado y organizado de juicios aceptados socialmente durante un cierto tiempo. En primer lugar, hay ciertos valores que deben cumplir, en mayor o menor medida, las teorías que aceptamos. Sin el cumplimiento razonado de estos valores no podríamos siquiera empezar a tener confianza en nuestras teorías como objetividades al alcance de todos. Estas teorías deben ser simples, coherentes, autosuficientes, etc. Sin embargo, cómo establecemos que una teoría satisface estos valores, es una cuestión que no debería dirimirse individualmente. Si un investigador sostiene que su teoría satisface mejor que otras estos criterios valorativos y el equilibrio que ellos deben guardar, pero no acepta que otros investigadores competentes critiquen el modo en que interpreta y aplica esos valores a su teoría, entonces “la clase de “certeza” que resulta en la práctica está fatalmente teñida de subjetividad” (Putnam 1995, 72).

La segunda forma en la que entra el problema del valor tiene que ver con el modo en que comprobamos racionalmente nuestras teorías. De nuevo, en este ámbito es imprescindible la cooperación, pero una cooperación guiada por valores, aunque esta vez no se trate de valores “estéticos”, sino de valores “éticos”. Si anteriormente la dificultad residía en que no se podía hacer

un uso individual de las máximas valorativas estructurales que deben cumplir las teorías que respaldamos, ahora el problema consiste más bien en que no es posible comprobar de una manera solipsista la validez de nuestras teorías. Esta comprobación se debe hacer de una forma compartida para que cuente con ciertas garantías de objetividad. Ahora bien, esta manera comunitaria de comprobación tiene que cumplir con ciertos requisitos necesarios para que sea efectiva y realmente objetiva. Debe satisfacer, entre otras cosas, los requisitos de la ética del discurso y los valores imperantes en ella: oportunidad de desafiar las hipótesis aceptadas mediante la crítica de la evidencia sobre la que se basa su aceptación, crítica a la aplicación de las normas de la investigación científica a esa evidencia, capacidad de proponer hipótesis rivales, etc. (Putnam 1995, 72). Putnam sostiene que sin estos valores éticos no contaríamos con teorías a las que podamos pedir las garantías de justificación, objetividad y rigor que estamos en condiciones de demandar en cada momento en virtud de nuestra experiencia comunitaria. La “democratización de la investigación” es requisito necesario para que consideremos que nuestras teorías hablan del mundo a pesar de su mutación a lo largo de la historia de la ciencia. En esto consiste precisamente el realismo interno de Putnam, en la objetividad mutable de las teorías aceptadas, en el antiescepticismo falibilista.

Después de este breve viaje, estamos capacitados para preguntar si la afirmación de Putnam de que los hechos, los valores y las teorías se interpenetran supone realmente un rechazo frontal de las tesis del primer Wittgenstein que analizamos anteriormente. Mi respuesta a esta pregunta no puede ser más que negativa. Putnam, si tiene razón, habría establecido que lo que llamamos realidad, en tanto que el conjunto de lo que acaece causalmente del que hablan nuestras teorías, no existiría para nosotros, especialmente desde un punto de vista científico, si no fuera porque la investigación se lleva a cabo comunitariamente y porque esa comunidad es el último árbitro de la “interpretación de los estándares no-algorítmicos gracias a los cuales juzgamos nuestras hipótesis” (Putnam 1995, 72-73). Pero nada de esto implica que ese mundo compartido esté teñido hasta la médula de valor. Más bien al contrario. El realismo de Putnam, aunque se trate de un realismo interno, obliga a pensar que si la teoría es correcta, entonces lo que acaece es lo que acaece y no es posible encontrar ningún valor en ello, que es de lo que se trataba en el caso de Wittgenstein. Por consiguiente, el lema “los hechos, los valores y las teorías se interpenetran y son interdependientes” no puede ser más que una exageración o el fruto de una formulación algo imprecisa. Al final, la realidad de la que habla la ciencia reposaría ahí, al margen del valor o, por lo

menos, de lo que Wittgenstein llamaba los valores absolutos .

Sin embargo, es obvio que las tesis de Putnam sobre las relaciones entre mundo, conocimiento y valor no pueden zanjarse de una manera tan expeditiva. Hay, al menos, dos razones para ser precavidos. En primer lugar, Putnam ha sostenido que los valores son tan objetivos como lo puedan ser los hechos o, más exactamente dicho, que nos resulta inevitable adoptar una actitud realista hacia los valores. El concepto de objetividad que opera aquí es heredero de Quine. Objetivo es todo aquello que es indispensable. De la misma manera que la teoría de conjuntos es indispensable para las matemáticas y la física, el discurso con carga normativa es indispensable no sólo para la ciencia, como hemos visto, sino, sobre todo, para la vida social e individual (Putnam 1994, 153). Y aquello que es indispensable para nuestros mejores paradigmas del conocimiento y de la acción no puede ser criticado desde la “filosofía primera”, pues Putnam cree a pies juntillas la tesis de Quine de que no hay ni puede haber filosofía primera fuera de la ciencia. Por consiguiente, si alguien dice que los valores son rarezas ontológicas – como hizo Wittgenstein al catapultarlos fuera del mundo, o más recientemente ha hecho Mackie en otro sentido–, podemos pensar que está equivocado (Putnam 1994, 160).

A pesar de estas afirmaciones enfáticas de Putnam, creo que su argumentación sólo puede dar lugar a una tesis condicional múltiple. Si Quine tiene razón y no hay filosofía primera al margen de la marcha de la ciencia, si los argumentos de la imprescindibilidad son correctos, y si éstos pueden ser aplicados rigurosamente a las descripciones y explicaciones de nuestras acciones, entonces podemos empezar a hablar de la objetividad y realidad de los valores.

Analizar la verdad de los antecedentes de esta tesis condicional, nos llevaría demasiado lejos y se saldría de los propósitos de este ensayo, aunque diré algunas palabras sobre el problema de la ciencia como filosofía primera en la siguiente sección con la pretensión de hacer controvertida esta afirmación y empezar a debilitar la fe ciega que Putnam tiene en ella. En cualquier caso, sí quiero dejar constancia ahora de que la argumentación de Putnam no nos ha forzado de momento a aceptar que los valores y los hechos se interpenetran como si fueran ámbitos de la realidad al mismo nivel, sino sólo a considerar que hay valores –“estéticos” y “éticos” como los mencionados anteriormente–sin los cuales la ciencia, tal y como la concibe Putnam, es impensable como tarea cognoscitiva humana, tanto por lo que hace a sus procedimientos como a sus resultados. El argumento de Putnam sugiere que, puesto que sin esos valores la ciencia no sería posible, entonces los valores

son reales porque son imprescindibles. Putnam no presenta esta pieza de su teoría como si fuera un argumento transcendental pero, desde luego, suena enormemente como si fuera un argumento de este estilo. Sea cual sea el valor que demos a los argumentos transcendentales o cuasi-transcendentales, lo importante, desde un punto de vista crítico, es retener la idea de que, al final, el conjunto de las verdades de la ciencia que una comunidad de investigadores acepta temporalmente como válidas habla acerca de un mundo que no contiene valores: agujeros negros, campos de fuerza, reacciones químicas, divisiones celulares, estados mentales y neurofisiológicos, índices de desempleo, etc. Si estos objetos de los que habla la ciencia son reales y los valores, sin ser ninguno de estos objetos, son también reales, entonces el sentido en que los objetos de ciencia son reales es muy distinto del sentido en que los valores lo son. Putnam, por consiguiente, parece estar manejando dos sentidos diferentes de realidad que hacen dificultosa la tarea de calibrar debidamente la verdad de la tesis que dice que los hechos y los valores se interpenetran, pues no sabemos en qué ámbito de la realidad se produce esa interpenetración, más allá de la afirmación cuasi-transcendental que sostiene que sin la encarnación de ciertos valores en las prácticas de las comunidades científicas la práctica científica como un todo no es posible. Quizá Putnam debería haber sido más cauto y afirmar simplemente, de una forma menos controvertida aunque también menos interesante, que existe una relación cuasi-transcendental entre ciertos valores y la práctica científica. Pero decir algo de este estilo no es todavía haber puesto en jaque las tesis de Wittgenstein que vimos en la segunda sección.

La segunda precaución a la que aludí anteriormente y que debemos tener en cuenta para tener una imagen más amplia y compleja de la teoría de Putnam sobre las relaciones entre el conocimiento y los valores tiene que ver con su doctrina de la objetividad de los juicios valorativos éticos y políticos. En esta arena de discusión aparecen novedades teóricas que hay que analizar antes de hacer recaer un juicio crítico sobre el conjunto del realismo crítico.

Putnam afirma que hay imágenes morales del mundo cuya misión es decirnos “cómo están relacionadas nuestras virtudes e ideales” (Putnam 1987, 51). Estas imágenes morales nos permiten organizar nuestra vida moral, porque nos ofrecen un vocabulario y unas relaciones conceptuales que, en su coordinación, funcionan como radiografías del esqueleto primordial sobre el que vamos a ir situando el modo en que nos contamos nuestra vida moral y la de los demás. Así, las distintas teorías morales pueden ser contempladas como distintas estructuras óseas espectrales, intangibles, que, sin embargo, condicionarán el animal moral que vamos a ser y el hábitat

moral en el que creemos vivir con los demás y con nosotros mismos.

Indudablemente, el problema de las imágenes morales es que son múltiples y, en muchos casos, incompatibles, o aparentemente incompatibles entre sí. Este hecho hace que quienes habitan en esas imágenes morales se encuentren en ciertas ocasiones con la necesidad práctica de justificarlas ante otros. También quien desee, por cualesquiera motivos, “cambiar” de una a otra, tendrá quizá un problema idéntico ante sí mismo. Sin embargo, la justificación de las diversas imágenes morales está siempre sujeta a controversia. La presencia intimidatoria, para quien acepte el juego de las justificaciones racionales, de discusiones sin fin en el ámbito ético y político, parece que invita a concluir que todas esas discusiones están teñidas de subjetividad o que, en realidad, no tienen carácter cognitivo porque son expresión de nuestra voluntad de poder. Sólo el hecho de que no seamos capaces de apartar de ellas nuestra subjetividad esencialmente interesada y egoísta, explicaría por qué nunca parece llegarse a una solución estable y consensuada como sí sucede, en cambio, con las cuestiones científicas –Putnam, generosamente, quiere que concedamos este punto más que discutible– en las que alcanzar conocimiento es, en principio, posible.

Sin embargo, Putnam niega que tengamos que mezclar las churras con las merinas. Que no podamos alcanzar un consenso en cuestiones éticas y políticas no tiene nada que ver con que sean cuestiones en las que no cabe hablar de objetividad o de conocimiento. Hay cosas que son razonables de creer, que están garantizadas, aunque no podamos pensar que encontraremos algo –un hecho, un experimento o lo que sea– que obligue a toda persona “cultura” y “desprejuiciada” a creerlo (Putnam 1987, 67). Por ejemplo, muchas veces consideramos que cierta medida política es mejor que otras, porque podemos estipular qué pasaría si adoptamos aquella y no éstas. Cuando hacemos esto, tenemos justificación para creer en lo que creemos. Ciertamente, estas creencias están apoyadas en “afirmaciones contrafactuales complejas” que hacen que no nos sea posible adoptar esas creencias fuera de toda controversia, como sería nuestro gusto. Su complejidad nos resulta inabarcable. ¡Pero eso no significa que no estén justificadas objetivamente! (Putnam 1989, 70).

La dificultad esencial de esta solución de malabarista es que Putnam cree que hay afirmaciones contrafactuales complejas que, por así decir, sustentan, o podrían hacerlo, el hecho de que nos decantemos por unas políticas en lugar de hacerlo por otras. Considero que con esta tesis se da pie a pensar que una inteligencia capaz de dominar esta complejidad podría establecer la discusión fuera de toda duda razonable. El carácter laberíntico y demagógico de muchas discusiones políticas y morales no residiría, entonces, en algo inhe-



rente a ellas, o en que la discusión siempre está teñida de subjetividad, sino en nuestra inteligencia. Desde el momento en que ésta es limitada, todo lo demás no puede ir más que regular. Ésta es una tesis venerable en la tradición filosófica. A decir verdad, es una tesis que hace recaer la justificación de la idea desafiante según la cual cabe hablar de objetividad en cuestiones éticas y políticas en la afirmación dudosa de que un ser omnisciente o más listo y capaz que nosotros podría asentar de una vez por todas esas cuestiones. Pero, aparte de para los racionalistas, esta afirmación no estaría fundamentada dado que supone el punto de vista del ojo divino que Putnam rechaza. Sin embargo, ¿cómo sabe Putnam que la dificultad de asentar las cuestiones prácticas radica sólo en la complejidad de sus relaciones contrafactuales y no en el hecho de que no hay relaciones contrafactuales? MacIntyre, por ejemplo, ha argumentado persuasivamente esta última posibilidad (MacIntyre 1981, 88). Putnam, por tanto, nos reclama aquí una petición de principio y, con ella, la aceptación de un concepto de objetividad de los valores encarnados en las diversas imágenes morales que no está suficientemente justificada. Además, si las afirmaciones éticas y políticas están apoyadas en este tipo de contrafactuales complejos, incognoscibles para nosotros, ¿cómo es posible que Putnam pueda estipular debidamente que es razonable creer en una de aquellas afirmaciones?

Después de todas estas reflexiones, podemos decir que la visión que nos ofrece Putnam sobre las relaciones entre la lógica de la investigación científica, el conocimiento y los valores, aunque tiene el enorme mérito, característico de los pragmatistas, de intentar superar dicotomías difíciles de reconciliar después como la que se da entre hechos y valores, tiene el reto de explicar con más detenimiento en qué sentido relativamente unívoco podemos decir que los hechos de los que habla la ciencia son reales como lo son también los valores y por qué podemos hablar de objetividad en cuestiones éticas y políticas a pesar de que la solución a estos problemas valorativos prácticos está basada siempre en cláusulas condicionales que son epistemológicamente inmanejables para nosotros.

#### **4. Husserl: la genealogía del juicio como filosofía primera**

Hemos visto que Wittgenstein comienza su *Tractatus* con el establecimiento de la estructura básica de la realidad, de lo que Husserl llamaría la ontología formal. El mundo es el darse efectivo de estados de cosas, los cuales no consisten más que en una combinación específica de objetos pre-

dados. Esta ontología formal era un preparado específico para su teoría de la figuración, primero, y, después, para su teoría pictórica de la proposición, y viceversa. La proposición es una figura o modelo de la realidad. Este punto de partida da a entender que en Wittgenstein no hay posibilidad de establecer una genealogía del mundo así estructurado y de la proposición en tanto que figura lingüística de la realidad, quizá porque creía implícitamente que no se puede hacer semejante cosa. Wittgenstein, sencillamente, comienza abruptamente aquí la reflexión filosófica. Sin embargo, en la filosofía tardía de Husserl podemos encontrar un intento de superación de la tesis según la cual la ontología formal y la apofántica formal constituyen la línea de salida de la reflexión filosófica sobre la lógica, el conocimiento y el valor por detrás de la cual no se podría transitar. Para desafiar esta presuposición es imprescindible ampliar de una forma máxima, y en un sentido muy preciso, el ámbito de las investigaciones lógicas. Con esta ampliación, aparecerá la posibilidad de encontrar una forma nueva, no-transmundana y no-proposicional, de entender las relaciones entre el conocimiento y el valor.

Para Husserl, el núcleo de la lógica en sentido tradicional es el juicio apofántico, la proposición simple. El juicio apofántico aparece en cada caso investido como si fuera un presunto conocimiento, algo que se reconoce porque expresa el modo como las cosas realmente son. De otra manera, podemos decir que el juicio es un precipitado, una sedimentación del conocimiento. La lógica, en tanto que lógica de la verdad, y no como simple analítica de las reglas del juego (*Analitik der Spielregeln*), tiene como tarea establecer “las leyes que debe cumplir la formación de los juicios para que el conocimiento mismo sea posible” (EJ, 8). Las leyes formales de la lógica serían entonces condiciones negativas necesarias para que un juicio se nos presente como un presunto conocimiento. Las leyes formales de la lógica son leyes de la verdad presunta. Sin embargo, decir esto implica que los juicios de los que se ocupa la lógica no solamente están ahí como entidades intersubjetivas al alcance de cualquiera, y, desde luego, al alcance del lógico, en la forma de enunciados de un lenguaje, sino que esos juicios han debido ser también actos de un sujeto que ha considerado el contenido del juicio como “evidente”. La investigación de los juicios como actos subjetivos da lugar al estudio de la evidencia presunta. La doble posibilidad de considerar el juicio como estructura lingüística intersubjetiva y como acto subjetivo, agota, para Husserl, la problemática lógica. Adviértase, sin embargo, que la tradición lógica –a la que pertenece el primer Wittgenstein– ha partido del juicio como apofansis sedimentada lingüísticamente y ha desdeñado su vertiente como acto subjetivo, porque ha considerado que la investigación del juicio desde este último

punto de vista es asunto de la psicología y no de la lógica. Husserl reaccionó contra la implantación consuetudinaria de esta tendencia ampliando el sentido de las investigaciones lógicas para hacer que éstas fueran no sólo lógica de la verdad, sino también investigación de las condiciones de la evidencia del juicio sin caer por ello en el psicologismo.

La genealogía fenomenológica del juicio apofántico que propone Husserl consiste en remontarse desde la evidencia (presunta) de los juicios como estructuras lógicas y lingüísticas a la de los objetos sobre los que juzgamos, esto es, de la evidencia predicativa a la evidencia objetiva pre-predicativa. Cuando retrocedemos de esta manera singular estamos intentando aclarar el origen del juicio predicativo. Esta aclaración “tiene que descubrir cómo sobre la evidencia objetiva se construye el juzgar predicativo evidente” (EJ, 14).

Esta genealogía fenomenológica del juicio predicativo muestra que todo juzgar presupone un objeto que se acepta como existente (el substrato del juicio), acerca del cual se dice cómo es (amarillo, pesado, etc.). Que en la reflexión posterior, científica o no, se muestre que el objeto “realmente” no existía o que no era como decíamos que es, no invalida los presupuestos que subyacen a la posibilidad de formular juicios en general que es, propiamente hablando, la preocupación de fondo de Husserl. En los nuevos juicios que se formulen corrigiendo a los anteriores, se presupondrá de nuevo un substrato, un objeto del juicio, aunque distinto del que suponíamos antes.

Husserl sostiene que este substrato del juicio acerca del cual se juzga debe dárse nos previamente de una manera tal que pueda convertirse posteriormente en el objeto de un juicio. Por decirlo así, tiene que estar “preparado” de cierta forma antes de que pueda ser juzgado. Sin embargo, es claro que tanto en las correcciones, mayores o menores, que hagamos sobre juicios previos como en esos mismos juicios previos, hacemos uso de formas categoriales (nombres, predicados, etc.) y de estructuras sintácticas complejas (oraciones copulativas, oraciones condicionales, etc.), cuando pensamos en sus objetos. Por consiguiente, en estos niveles judicativos todo objeto se nos da ya mediado categorialmente, lingüísticamente, lógicamente. Sin embargo, Husserl sostiene que cuando no nos ocupamos simplemente de la manera en que pasamos de unos juicios a otros, como hacía Putnam, sino que nos concentramos en investigar la formación del juicio predicativo mismo, entonces tenemos que presuponer que los substratos del juicio, antes de llegar a ser objetos de un juicio y de quedar plasmados en una expresión lingüística que se refiera a ellos, deben dárse nos de una forma pre-semántica, pre-categorial, pre-predicativa. Dado, por otra parte, que en los juicios pensamos en sus objetos envueltos en un ropaje lingüístico, la exigencia de encontrar substra-

tos del juicio no mediados categorialmente para explicar cómo es posible el juicio predicativo, nos obliga a retroceder abstractamente en el análisis, no en la realidad, hasta la idea de unos substratos originarios y últimos. Todo juicio guarda una relación más o menos lejana y mediada con estos substratos originarios o individuos despojados de formas categoriales o lógicas. Una de las tesis fundamentales de Husserl, es que “un objeto como posible substrato del juicio puede estar dado con evidencia sin que tenga que estar juzgado en un juicio predicativo. Pero un juicio predicativo evidente acerca de él no es posible a no ser que él mismo esté dado con evidencia” (EJ, 12).

Estas reflexiones dan lugar a pensar que antes de la constitución de las ciencias existe una creencia pasiva en la existencia de un dominio de individuos últimos. Esta creencia está presupuesta antes de cualquier actividad cognoscitiva, y toda actividad cognoscitiva, todo interés por los entes, tiene como punto de partida y estímulo la creencia en la existencia de tales objetos pre-dados. Según esta tesis, toda forma de realismo presupone este terreno universal de la creencia pasiva en el mundo como horizonte de todos los substratos de juicios posibles. Para Husserl, esta creencia pasiva no tiene nada que ver con un acto de poner el ser (*Seinssetzung*) que surja en un momento dado de la historia intelectual de los individuos. No es, pues, una creencia en sentido clásico en la que decimos que algo es de determinada manera o que existe, en virtud de ciertas evidencias y justificaciones. Es, más bien, una doxa pasiva lógicamente previa a toda creencia de este estilo y, por tanto, a todo interés propiamente cognoscitivo. Sin duda, ésta es una de las mejores formas de dar sentido a la intuición básica del realista que subyace tanto al realismo ingenuo, como al científico (EJ, 23).

Pero todavía más. Husserl nos insta a pensar que interpretar el realismo como realismo científico, ingenuo o no, interno o no, supone una “idealización” según la cual el mundo, en tanto que dominio formado por los substratos del juicio, cualesquiera que éstos sean, debe pensarse como aquello de lo que se ocupa la ciencia natural. Esta forma de proceder es ya, sin embargo, un resultado y no puede ser sin más el punto de partida de la reflexión lógica. Husserl habla aquí de la ciencia y de sus categorías como de un “ropaje de ideas” con que se ha revestido al mundo. Ingenuamente pensamos en el mundo desde el punto de vista de las interpretaciones que proporcionan los conceptos y marcos explicativos generales de la ciencia. De esta manera nos olvidamos de investigar cómo ha sido posible que se haya ido tejiendo toda esta impresionante vestidura explicativa y conceptual que llamamos “ciencia”. Por lo tanto, nada más lejano de Husserl que pensar que la ciencia es la filosofía primera, como hacen Quine y Putnam. Esto no quiere decir que

Husserl tuviera que negar necesariamente lo que defiende Putnam sobre el valor y el conocimiento científico. Quizá asumiera su teoría al completo. Lo que la estrategia de Husserl fuerza a pensar es que la teoría de Putnam se inserta y es relevante en un estadio muy tardío de la reflexión filosófica de la lógica y, a la postre, de las investigaciones axiológicas.

Dentro del esquema global que proporciona este viraje husserliano, ¿en qué momento y con qué sentido tiene lugar la reflexión sobre los valores? Creo que en Husserl puede hablarse de una doble orientación genérica de esta reflexión. Por una parte, se encuentra el hecho de que toda valoración presupone un mundo ya dado en experiencia simple, en la experiencia sensible del sujeto. Y no sólo toda valoración, sino toda praxis, incluida la cognoscitiva en cualquier sentido posible, tanto la que llevamos a cabo en el mundo de la vida como la propia de la ciencia (EJ, 25). La genealogía fenomenológica del juicio pone, pues, de manifiesto que no tiene ningún sentido hablar de valor al margen o más allá del mundo, pues no hay nada más que el horizonte del mundo en el que ya estamos insertados desde siempre al igual que lo está toda experiencia actual o posible que podamos tener. Los transmundos como Wittgenstein no tienen cabida aquí. El mundo es el campo de mi interés, de mi valoración. No puede tratarse de que haya un mundo, como en Wittgenstein, y que el ámbito del verdadero valor sea ajeno a él. Si se hace esto, entonces se vacía de sentido lo que significa mundo y valor. Cuando hacemos fenomenología genética del juicio apofántico vemos que la situación es, justamente, la contraria de la que propone Wittgenstein, y que abrazar esta última implica aceptar un transmundo vacío de sentido.

En resumen, el primer acercamiento de Husserl a la teoría del valor consiste en lo siguiente:

Todo lo mundano participa en la naturaleza. La naturalización del espíritu no es un invento de los filósofos.... Todo lo no-sensible (*alles Unsinnliche*) participa de la sensibilidad; es algo existente *del* mundo, algo que existe en el horizonte espacio-temporal que es uno (...) En la doxa pasiva, lo que es, no sólo está predado como substrato para los posibles rendimientos cognoscitivos operantes en ella, sino también como substrato para todas las valoraciones, los planteamientos de metas prácticas y las acciones. Para que algo pueda estar dado como útil, bello, terrible, espantoso, atractivo, etcétera, tiene que estar presente de alguna manera que sea aprehensible por los sentidos. (EJ, 29-53)

Por tanto, la tesis filosófica de fondo que subyace al planteamiento de Husserl sobre el conocimiento y el valor es que sólo puede ser predicado cognoscitivamente y valorado en sentido ético o estético lo que está dado o cap-

tado en la intuición sensible o que puede llegar a estarlo (García-Baró 1993, 141). Sin embargo, esta doctrina es enteramente discutible, sobre todo por lo que hace a su aplicación a la experiencia religiosa. Muchas personas creen que la divinidad es bella, terrible o espantosa sin que por ello esperen llegar a percibirla sensorialmente, al menos en este mundo. Con todo, Husserl podría contestar esta clase de objeciones diciendo que en el horizonte temporal de la salvación el creyente sí aspira realmente a tener una experiencia sensorial de la divinidad o una experiencia muy cercana a ésta. Y puede ser que esta respuesta bastara para salvar la tesis que Husserl anuncia en la cita previa, aunque desde luego se necesitaría una investigación más amplia en este sentido antes de intentar emitir un juicio más fundado sobre estas cuestiones.

La segunda forma que Husserl tiene de introducir consideraciones valorativas está relacionada con sus análisis de las estructuras de la receptividad. Habíamos dicho que los análisis genéticos fenomenológicos del juicio consistían, antes que nada, en retrotraer la evidencia presunta del juicio a la evidencia pre-predicativa con que se nos dan los substratos u objetos individuales sobre los que enjuicamos su existencia o su ser-así. Esta evidencia objetiva era posible aunque no estuviera presente ninguna forma predicativa o, en general, lógica en un sentido tradicional. Es más, todo el empeño de Husserl consiste en hacer ver cómo surgen las estructuras del juicio con las que trabaja el lógico a partir de formas de relación del sujeto con los substratos del juicio que estén desprovistas de todo ropaje categorial o judicativo. Para llevar a buen puerto esta operación es imprescindible tener en cuenta que para Husserl la subjetividad se encuentra implícita y oculta no sólo en las formaciones judicativas superiores más acabadas, sino en los sedimentos pre-categoriales a partir de los cuales aspira a explicar las formas categoriales. Es más, desde el “origen” mismo de la genealogía del juicio existen indicios, en forma de sedimentaciones de sentido, que remiten siempre a una subjetividad que está siempre operando en la sombra, aunque no necesariamente ni primordialmente a un yo autoconsciente en sentido cartesiano, como se ha considerado erróneamente que se trataba siempre en el caso de Husserl (EJ, 46-47).

El nivel más ínfimo en que Husserl descubre de una forma abstracta, en el análisis filosófico, sedimentaciones no categoriales o lógicas de actividades subjetivas, es el de los campos de datos sensibles ordenados. Como toda sedimentación, ésta remite también a estructuras subjetivas más o menos básicas. En esta ocasión, la ordenación legaliforme de los campos de datos sensibles (visuales, sonoros, táctiles, etc.) implica la conciencia interna del

tiempo como forma universal vacía que sirve para establecer el orden de la sucesión y de la coexistencia de todo posible dato sensible en un determinado campo sensorial.

Sobre el soporte que proporciona el campo de los datos sensibles ordenados, es posible encontrar un nivel superior de sedimentaciones, pues en todo campo de este estilo encontramos homogeneidades y heterogeneidades entre los datos sensibles que lo componen. Pero estas igualdades y diferencias remiten a procesos asociativos pasivos que pertenecen, por su naturaleza, a la conciencia, y en los que el fenómeno de la indicación juega un papel estelar. Unos datos sensibles remiten, recuerdan o señalan a otros –en cuyo caso tendríamos un conjunto de datos sensibles homogéneos–, o no lo hacen –en cuyo caso es posible que se destaquen determinados datos sensibles sobre un fondo homogéneo. Ahora bien, todo destacarse de datos sensibles sobre un fondo “uniforme” no transcurre como simple resultado de diversas síntesis asociativas pasivas, sino que encontramos inevitablemente que eso destacado ejerce siempre una “atracción” sobre el yo que lo destaca como algo que tiene realmente fuerza afectiva. Lo destacado ejerce “una tendencia afectiva hacia el yo” (EJ, 80).

Se podría argumentar que eso que me atrae –un “objeto” que, desde luego, no tiene por qué limitarse a la esfera de lo sensible–, es algo, en el fondo, carente de valor, aunque ejerza una fuerza afectiva como la señalada. Sin embargo, Husserl, de una forma reveladora, llama la atención sobre el hecho de que, además de la imposición misma, hay condiciones subjetivas de la imposición (EJ, 80). Todo imponerse de algo, es un imponérseme a mí. Además, “según la intensidad del carácter impositivo, lo que se impone presenta una mayor cercanía al yo o lejanía de él” (EJ, 81). Esta afirmación quiere decir, según la interpreto en el contexto de esta discusión, que ya desde la misma constitución ordenada de campos sensibles en un transfondo sobre el que se destaca algo –previa a la de los objetos propiamente dichos sobre los que juzgamos categorialmente–, podemos hablar de “valores”. Valor, en este sentido ínfimo, sería aquello que permite una orientación involuntaria del yo hacia algo que llama afectivamente su atención, aunque no se trate aquí de la atención voluntaria de una conciencia plenamente activa con intereses judicativos en un tema u objeto propiamente dicho, esto es, de una conciencia que trate de analizar y caracterizar un objeto por todas sus partes. En la terminología de Husserl, debemos hablar, en el primer caso, de un interés en sentido estrecho, y, en el segundo, de un interés en sentido amplio (EJ, 91).

La orientación puntual del sujeto hacia algo que se destaca sobre un transfondo homogéneo, siempre va de la mano de un sentimiento, que es

siempre un peculiar sentimiento positivo, aunque no se trate necesariamente de un sentimiento de agrado (EJ, 91). Con esta distinción, Husserl se ayuda terminológicamente para describir el hecho de que cuando algo nos “reclama”, por ejemplo, un ruido que nos hace orientar la cabeza y mover los ojos en una determinada dirección, pronto sucederá que su simple prolongación en el tiempo, por corta que sea, o su capacidad para evocar el objeto o situación de la que procede –con la consiguiente posibilidad de exploración de este objeto o situación–, originará un “sentimiento propio de satisfacción” ante la mera expectativa de ver enriquecido algo que, en su aparición original, era simplemente un reclamo y una ruptura de la uniformidad (EJ, 92). Que, posteriormente, esa ruptura ocasione en el sujeto no la simple orientación puntual acompañada siempre de un sentimiento positivo como el descrito, sino una auténtica “voluntad de conocimiento” con determinados fines (científicos, prácticos, etc.), es algo que depende de múltiples factores que no se pueden perfilar aquí (EJ, 92). En cualquier caso, es claro que ese sentimiento positivo no puede identificarse sin más con el sentimiento de agrado o desagrado que puede producir lo destacado de un trasfondo determinado. Lo así puesto de relieve puede ser algo que finalmente nos resulte valioso o detestable. Por lo tanto, el sentimiento positivo de satisfacción del que habla Husserl, es todavía un sustrato valorativo más básico que el que dispara todo sentimiento consciente en el sentido normal. Se trataría simplemente del sentimiento, quizá animal, que produce las potencialidades del mundo y nuestra exploración de él antes de la constitución de todo juicio propiamente dicho y de toda valoración matizada.

Las descripciones fenomenológicas podrían prolongarse mucho más, al igual que la descripción de la teoría global del último Husserl. Pero la idea fundamental que me interesaba rescatar aquí es que en los procesos de constitución del juicio, en el sentido lógico tradicional, y ya desde los niveles más ínfimos, hay ciertas estructuras subjetivas ocultas –ajenas al yo consciente propiamente dicho– cuya descripción requiere un vocabulario valorativo y “emocional”. Sin esas estructuras, no es posible ni siquiera comenzar a entender que, en un estado muy tardío del interés cognoscitivo por el mundo, aparezcan los juicios y las categorías lógicas que necesitamos para enunciarlos. Comenzar, como hizo Wittgenstein, con el mundo ya constituido formalmente por estados de cosas compuestos de objetos identificables, y seguir con la apofántica formal, con la investigación de las proposiciones, es empezar en un estadio muy avanzado de la investigación. Todo este comienzo estaba al servicio del intento de Wittgenstein de decir mundo y conocimiento sin tener que decir valor, y viceversa. Husserl propone una modificación



radical de esta tendencia con su teoría genética del juicio apofántico. Lo fundamental desde el punto de vista husserliano es que el comienzo wittgensteiniano presupone demasiadas cosas y, desde luego, presupone un olvido de los procesos, a la vez objetivos y subjetivos, que permiten arribar a ese estadio. Y, como hemos visto, en la descripción fenomenológica, genética y abstracta, de esos procesos no es ni siquiera posible hablar de campos organizados y estructurados de datos sensibles sin hablar de procesos subjetivos con una fuerte carga valorativa y emocional, aunque esta carga adquiriera un sentido muy peculiar y alejado de nuestras formas de hablar cotidianas. Si todo esto es así, entonces hablar de mundo y de juicios no es tampoco posible sin este substrato valorativo y emocional que opera desde siempre en la sombra.

Aparte de la discusión obvia acerca de si hay realmente, más allá de la conjetura y la postulación filosófica analítica, un estadio originario de los objetos en el que éstos aparecen desprovistos de todo ropaje categorial, el problema de plantear las relaciones entre la lógica, el conocimiento y el valor como lo hace Husserl es que los rendimientos teóricos que se pueden extraer de ese planteamiento no son del todo relevantes para la discusión actual sobre estos temas. Hoy la filosofía –sobre todo una parte importante de la filosofía de la ciencia constructivista– está más interesada en saber si podemos determinar cuándo los supuestos logros cognoscitivos de las ciencias empíricas son realmente “objetivos” y, por lo tanto, nos hablan de cómo son realmente las cosas y el mundo, o si, por el contrario, debemos establecer que los resultados de la ciencia son más bien construcciones de carácter eminentemente social y dependen sobre todo de procesos de persuasión, propaganda y prestigio académico que poco o nada tienen que ver con la objetividad del conocimiento en sentido tradicional. La teoría de Husserl se quedaría en un estadio previo a esta discusión, aunque quizás sea un estadio básico, y, por lo tanto, nos deja desasistidos a la hora de dilucidar estas cuestiones de máxima urgencia.

## Bibliografía

- García-Baró, M. 1999. *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Madrid: Trotta.
- 1993. *La verdad y el tiempo*. Salamanca: Sígueme.
- Husserl, E. 1985. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburgo: Felix Meiner. Esta obra es citada abreviadamente a lo largo del texto con las siglas “EJ”.

- Desde 1980 existe una traducción española a cargo de Jas Reuter y revisada por Bernabé Navarro en la editorial de la U.N.A.M. He seguido esta traducción con algunas variantes.
- Hyman, J. 1998. "El Evangelio según Wittgenstein." *Revista de Filosofía*, 3ª época, 19: 231-244.
- MacIntyre, A. 1981. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Putnam, H. 1987. *The Many Faces of Realism. The Paul Carus Lectures*. LaSalle: Open Court.
- 1994. *Words and Life*. Cambridge: Harvard University Press.
- 1995. *Pragmatism. An Open Question*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. 1987. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Introducción y traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza Universidad. En el texto, cito abreviadamente esta obra con las siglas "TLP".
- 1989. *Conferencia sobre ética, con dos comentarios sobre la teoría del valor*. Traducción de Fina Birulés e introducción de Manuel Cruz. Barcelona: Paidós/I.C.E. de la U.A.B. Esta obra es citada abreviadamente con las siglas "CE".
- 1979. *Notebooks 1914-1916*. G.H. von Wright y G.E.M. Anscombe (eds.). Oxford: Basil Blackwell. Esta obra es citada abreviadamente con las siglas "NB".