

VALORES: ¿SER O TENER?

ARMANDO MENÉNDEZ VISO
Instituto de Filosofía - C.S.I.C.

Resumen: Lo que aquí se presenta es un intento de aclarar el significado del término 'valores' en la filosofía de la ciencia contemporánea. Para ello se separa el concepto clásico de *valor*, en singular, del actual concepto de *valores*, en plural. Se entiende, pues, que el concepto de *valores* es reciente, diferente del clásico problema de los economistas y que responde a ciertas necesidades nuevas. Tal separación es patente en el verbo que acompaña a cada uno de los conceptos: *tener* en el caso del *valor*, *ser* en el caso de los *valores*. El autor muestra que afirmar de los *valores* que *son* entidades acarrea una serie de problemas y propone, por tanto, una vuelta al uso de *valores* con *tener*. Asumir este uso «posesivo» conlleva ciertos cambios en la manera de enfocar la filosofía de la ciencia.

Abstract: This paper attempts to clarify the significance of the word 'values' to the contemporary philosophy of science. To achieve this, the classical concept of value (singular) is distinguished from the today's concept of values (plural). For it is assumed that the concept of values is a recent one, different from the classical problem of the economists, and derived from the appraisal of new needs. Such a difference can be clearly seen through the verbs that are used with each of the two concepts: 'to have' in the case of 'value', 'to be' in the case of 'values'. The author shows the many problems that arise from considering values as entities and proposes to recover the old use of values with 'to have'. This new «possessive perspective» induces some changes in the way we should focus philosophy of science.

Todo el que se detenga a simplemente enumerar los usos que hoy se le dan al término 'valores' se sorprenderá de la extensión semántica que ese concepto ha alcanzado. En la mayoría de los casos alguno de los siguientes términos puede ser perfecto sinónimo de valores: normas, intereses, fines, bienes, razones, virtudes. Todos ellos forman parte del vocabulario más jugoso de las disciplinas sociales (o humanas), desde la economía a la ética. ¿Cómo es posible que hayan podido ser absor-

bidos por un solo vocablo que resulta, por eso mismo pero no sólo por eso, tan difuso?¹.

La respuesta a esta pregunta es larga y exigiría una explicación histórica que no podemos acometer aquí. Sin embargo, esa cuestión nos remite a otras dos, una posterior y otra previa, que concentrarán nuestra atención en estas páginas. La previa es: ¿cómo pueden los valores *ser* todas esas cosas cuando hasta el último tercio del s. XIX eran simplemente uno, valor (y no valores), que además no *era* sino que *se tenía*? O, de otra manera: ¿cómo han pasado los valores del *tener* al *ser*? La posterior: ¿qué papel teórico puede desempeñar ese tan amplio concepto de valores en el análisis filosófico y en particular en el de las ciencias?

I

Para que algo sea un valor, es necesario que el valor sea también algo, es decir, un objeto. Para que algo tenga valor, no. En los embates contemporáneos contra el caparazón del concepto se ha tendido a utilizar la ontología propuesta por Frege. Lo que no es objeto, es función. Sin duda tiene esa ontología dualista paralelo en la de Lotze: el ser es, los valores valen. Analicemos rápidamente estas dos propuestas, que han condicionado gran parte de la literatura posterior sobre los valores.

Quienes han tomado como punto de partida la propuesta fregeana han propendido a considerar el valor como una función. Una función, entendida aquí en su sentido matemático, puede ser definida como una «regla matemática entre dos conjuntos que asigna a cada miembro del primero otro miembro del segundo»². Una regla no es un objeto, salvo cuando designa, por metonimia, el artilugio que permite aplicarla (metonimia que no es anecdótica para nuestro propósito y sobre la que hemos de volver más adelante). Bien, pero, ¿no es posible una definición más general, que no dependa tan estrechamente de la teoría de

¹ Hay quien, como Ortega en su *Introducción a una estimativa*, sostiene que el Valor (así, con mayúscula) ha estado oculto tras esos términos más clásicos, en particular tras la idea de bien (p. 317). Esto, claro, es forzar la historia –forzar los textos, quiero decir, hasta falsificarlos.

² Así lo hace la Real Academia Española en la vigésima primera edición de su *Diccionario de la lengua española*.

conjuntos? Tal vez quien más ahínco y acierto ha puesto en la contestación de esta pregunta ha sido el propio Frege. Para él, lo que distingue a la función es su vacuidad, la necesidad de ser completada por un argumento para adquirir referencia. «Me interesa señalar que el argumento no forma parte de la función, sino que constituye, junto con la función, un todo completo; pues la función, por sí sola, debe denominarse incompleta, necesitada de complemento o no-saturada. Y ésta es la diferencia de principio que hay entre las funciones y los números»³. Puestas así las cosas, parece que los valores pueden asimilarse mejor a funciones que a objetos, ya que, en principio, han de predicarse de algo o alguien, si se nos permite la clásica expresión. Cuando de algo o alguien decimos que tiene valor, podemos fácilmente asimilar ese alguien o algo al argumento fregeano y decidir, por tanto, que los valores pertenecen a la clase de las funciones y no a la de los objetos.

Mas, ¿no es más bien el valor el resultado de una función (de utilidad, de belleza, de precisión, ...)? Efectivamente. El valor no es una función, sino lo que de ella se obtiene; es el todo completo que forman función y argumento. Así lo entiende también Frege: «llamamos a aquello en lo que se convierte la función al ser completada por su argumento, el valor de la función para este argumento. Así, por ejemplo, 3 es el valor de la función $2 \cdot x^2 + x$ para el argumento 1, puesto que tenemos $2 \cdot 1^2 + 1 = 3$ »⁴. El valor es, según la ontología fregeana, un número, un objeto, puesto que lo que no es objeto es función y la función más su argumento no puede ser a su vez una función⁵. Vistas las cosas de esta otra manera, parece muy lícito que se haya pasado de asignar valores a identificarlos, de decir que las cosas *tienen* valor a proclamar que determinadas entidades *son* valores –a pesar de que muchos de quienes dicen que los valores *son* propenden a considerarlos como funciones–. Un valor es, pues, el resultado de una medida, un número. Pero queda por explicar cómo un número, el valor en singular, ha cedido su nombre a todo un conjunto de entidades diversas.

³ Gottlob FREGE: «Funktion und Begriff», 1891. Trad. española de Jesús Mosterín: «Función y concepto», en *Escritos filosóficos*, Crítica, Barcelona 1996; p. 151. Véase además «Was ist eine Funktion?», de 1904, recogido en la misma edición española. Ambos textos pueden encontrarse también en edición alemana bajo el título *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*, Günther Patzig, Göttingen 1962, y en versión castellana como *Estudios sobre semántica*, Ariel, Barcelona 1984.

⁴ Gottlob FREGE: «Funktion und Begriff», 1891. Trad. española de Jesús Mosterín: «Función y concepto», en *Escritos filosóficos*, Crítica, Barcelona 1996; p. 152.

⁵ Salvo que la función sea de varias variables y dejemos alguna por definir al suministrar el argumento.

II

El uso actual del término *valores* es patentemente tropológico, pues se identifica –si es que no se confunde– lo que tiene valor con el valor mismo. Así, cuando se dice que un hospital *es* un valor. Nos guste o no –y no nos gusta–, este uso metonímico de *valores* supera ya al otro, más antiguo, asociado al verbo *tener*. El problema surge cuando se ignora ese carácter metonímico del uso y se fosilizan los valores, es decir, cuando el término se convierte en una *metonimia inerte*. ¿Es legítimo este paso del tener al ser? Para responder a esta pregunta vamos a tratar de explicitar las consecuencias que se derivan de este cambio de perspectiva, cuya inercia dista mucho de resultar inofensiva.

El valor tenido, el de lo que se usa y se intercambia, presta su nombre a los valores en un movimiento ideológico que coincide con otro histórico. Cuando Meinong trata de generalizar el concepto de imputación o atribución (*Zurechnung*⁶) que Menger y von Wieser introdujeron en su teoría marginalista, pone, como éstos, el acento en el sujeto y al obrar así abre el camino a la idealización de algo que hasta entonces se consideraba objetivo por antonomasia (aunque, desde luego, muy discutible): el valor. Al hacer recaer el peso en el sujeto (y eso es lo que ha hecho toda la economía desde el marginalismo a través de las preferencias, que se mantienen como un término inexplicado), lo que tiene valor es lo agradable, lo útil, lo placentero, lo bello... De ahí a que estos universales puedan ser designados como valores sólo hay un paso. Lo imputado no es lo mismo que el resultado de la imputación ni, por supuesto, que las condiciones de la imputación (entre las que se incluyen los intereses, las preferencias o las necesidades que la guían), pero se parece mucho. La teoría marginalista, gracias a la popularización de los resultados y del lenguaje de la economía, es seguramente la principal responsable de que lo que ella llamaba imputaciones se haya substantivado como valores o, lo que es equivalente, que las cualidades que justificaban la atribución de tal o cual valor hayan tomado el nombre de su sostén. Parece que se olvida que el imputado ha de ser siempre juzgado para ver si la imputación es justa y que el valor no *es* esa imputación, sino su consecuencia. En este sentido es en el que podemos decir que los valores simplemente *valen* y no *son*. Pero no el que ha tomado el dicho lotzeano.

⁶ No es irrelevante que *Zurechnungsfähigkeit* haya llegado a designar en alemán la responsabilidad (como facultad) sobre la que hemos de volver más adelante.

Si hemos de decir de ciertas entidades que *son* valores, es condición indispensable dotar a estos últimos de cierta clase de existencia autónoma –aun cuando esa existencia, en la tradición que parte de Lotze, sea la de un *valiente* y no la de un *ente*. Nada podría *ser* propiamente un valor si la clase de los valores fuera vacía o si los valores no tuvieran el mismo tipo de realidad (si se nos permite la expresión) que lo que se dice perteneciente a su clase. La tautología que encierra el condicional anterior nos pone ya sobre la pista de una dificultad muy seria para la división ontológica lotzeana. Si el ser es y los valores valen, ¿cómo es posible que un valor *sea* o, alternativamente, que un ser valga? Efectivamente, hemos estado desde el principio violando la lógica lotzeana, puesto que el valor no *es*; por tanto, tampoco objeto ni función. Sin embargo, lo que vale *es* algo. La división lotzeana se anula a sí misma, es espuria, vana. Sus resultados se agotan en decir: lo que es, es; lo que vale, vale.

Puede pensarse que está fuera de lugar preguntarse sobre el ser de los valores. Pero es que quienes hablan de valores dicen que son y no sabrían decir qué. Lo cual no quiere decir que no se deba hablar de aquello que hoy se designa como valores.

El espíritu que animaba a Lotze, Meinong y los demás padres del concepto a colocar los valores en el núcleo de la labor filosófica era la defensa de un ámbito propio para la filosofía –lo mismo si se consideraba que ésta se había visto reducida a la ética que si se pretendía retomar los asuntos de una supuesta *philosophia perennis*–. Los valores aparecieron en el último tercio del s. XIX como el reducto inexpugnable de la filosofía ante el impetuoso avance de las distintas ciencias. A la región de los valores no podrá nunca acceder como tal ciencia matemática alguna. Este es el sentido de la proclamación de Lotze, que se nos ha revelado ontológicamente inútil: más allá de lo que *es* hay algo sobre lo que las ciencias en curso no pueden establecer verdades, algo reservado, por tanto, al conocimiento de la filosofía –independientemente de que ésta pueda luego ser considerada como una ciencia peculiar por algunos (en particular desde la fenomenología). Pero la esfera de los valores, o del valer, cuando se define como un reino independiente, radicalmente distinto de cualquier otro, siempre presentará un aspecto demasiado parecido al del platónico reino de las ideas. Nicolai Hartmann ha visto esto con total claridad: «Por lo que respecta a su modo de ser, los valores son ideas platónicas»⁷. Ockham no nos

⁷ En su *Ethik*, Walter de Gruyter, Berlín/Leipzig 1926; cap. 16.

permitiría transigir con semejante figura. Y no transigimos. El caso es que, explícita o implícitamente, los valores son utilizados como ideal regulativo de las acciones, incluso como fundamento de la ética, cuando no de la filosofía toda⁸; parece que los valores son el motor, y no sólo la guardia o la inspiración, de cualquier empresa, incluso las bélicas, como cualquiera ha podido constatar en los últimos meses.

La hipóstasis de los valores acarrea el peligro del absolutismo. Efectivamente, si los valores son cosas que están ahí, mantendrán relaciones independientemente de nosotros. Podrá uno mirarlos como mira a las estrellas y, aunque siempre quede la posibilidad de dibujar constelaciones diferentes, escaparán de nuestras manos. Incluso quien, como Scheler, pretende dar una visión histórica, no definitiva ni universalmente necesaria, de los valores, no deja de tratar éstos como ideas perennes que luego, eso sí, gozan de distinto favor o atención según los tiempos. Si los valores *son*, dependemos para establecerlos de los iluminados capaces de contemplarlos⁹. El argumento de autoridad, ya sea ésta de las elites, de la tradición, de la mayoría de los votos o de la potencia económica o militar que los propone (todos ellos receptores y dadores de luz, o sea, iluminados) se convierte entonces en la única clausura posible de la argumentación axiológica: esto es así porque lo digo yo, que lo puedo decir, y punto. En cambio, si los valores *se tienen*, cabe una acción concorde que conviva con una discusión no clausurada. ¿Por qué? Porque aquello que tiene valor sirve como límite al pluralismo sin eliminarlo, ejerce el papel de un sistema de ecuaciones de transformación que permite trasladar la valoración de un sistema de representación a otro sin que ambos se descalifiquen mutuamente y, sin embargo, tampoco se asimilen o se reduzcan uno a otro.

III

Para ensayar la virtud clarificante del verbo *tener* sobre los valores, exploraremos, igual que hemos hecho anteriormente con *ser*, las consecuencias conceptuales de su utilización conjunta. Si los valores *son*, la discusión sobre ellos se mantendrá forzosamente, dígase lo que se diga, en un plano ideal –y, como hemos dicho, con tendencia al abso-

⁸ Como ilustración de este último extremo puede ojearse la acrobática propuesta de José María Quintana en *La axiología como fundamentación de la filosofía*, UNED, Madrid 2000.

⁹ Y no queremos dar aquí a 'iluminados' ningún sentido peyorativo.

lutismo—. No ocurre así si se piensa que los valores *se tienen*. Entre otras cosas porque se tienen ideas (aunque cada vez menos), pero también se tienen cualidades, normas, razones, virtudes, intereses, fines, relaciones ...y, por supuesto, bienes.

Es cierto que ese *tener* resulta muy tentador para el subjetivismo. Si algo o alguien tiene algo, es porque lo ha adquirido, se lo han dado o nació con ello pero sin que necesariamente le afecte en su estructura. En la posesión interviene, por tanto, un sujeto (incluso en el caso límite en el que se personalizan los valores *como* sujetos) que es el que realiza y complica los juicios de valor y sobre valores. Pero este sujeto es el único que puede explicar la mutabilidad de las atribuciones de valor. Utilizar el verbo *tener* permite dar cuenta de una constatación difícilmente refutable: las valoraciones (los valores, desde la perspectiva entitativa) cambian de tiempo en tiempo, de región en región, de persona en persona. Aceptar este cambio no supone, sin embargo, dar vía libre al relativismo; antes bien, limita irremisiblemente su extensión.

Efectivamente, cuando algo *es* un valor, tiene que dejar de ser o mudar su esencia para dejar de ser tal valor. Cuando algo *tiene* valor, puede, por el contrario, dejar de tenerlo sin cambiar un ápice. Al someter un determinado objeto (*in concreto* o *in abstracto*), como variable independiente, a una estimación —a una función—, obtenemos uno o unos valores para el objeto. Así, hablar de valores objetivos (los que «arroja» una función bien definida) sería, en cierto sentido, una redundancia. Ahora bien, que 'objetivo' deba ser entendido como epíteto cuando se refiere a valores, no ha de conducir a proclamar valores absolutos; al contrario, cierra la puerta a toda absolutidad axiológica, pues los valores dependen, siempre y entre otras cosas, de la función que los arroja. Javier Echeverría ha tratado, aunque sin demasiado eco, de distinguir estas funciones de los valores obtenidos mediante ellas denominándolas *axiones*. El término no ha caído en gracia, pero la distinción que señala no resulta vana. Cuando se dice que, por ejemplo, lengua propia *tiene* un valor, se admite que lo tiene en virtud de algo; un parámetro, quizás, cuyos diferentes valores hacen que la misma función arroje distintas medidas de esa lengua sin que ésta cambie. Si se afirma, por el contrario, que la lengua propia *es* un valor, sólo hay dos formas de discutir acerca de ella: o se niega su definición o la capacidad del sujeto que cuestiona su consideración como valor. Decir de algo que *es* un valor sólo admite dos reacciones: en contra y a favor. Decir que algo *tiene* valor ya permite, de entrada, establecer gra-

dos. Y esto antes de entrar a discutir si los valores pueden determinarse objetivamente o no.

El uso de valores con tener proporciona una perspectiva amplia, diversa y a la vez delimitada, cosa que no ocurre con los valores que son. Desaparecen los motivos de imposición unilateral a la par que se impide que todo discurso desahogado pueda considerarse racional. Mientras el uso entitativo de los valores aspira solamente a fundar idealmente el «conocimiento moral», para decirlo con Brentano, el uso posesivo permite un mayor número de empleos en economía, en matemáticas, en psicología y, por supuesto, también en ética y en filosofía de la ciencia. En el uso contemporáneo, entitativo, de los valores, éstos están ya dados (aunque no de la misma manera), mientras que en el previo sólo surgen en el seno de una estructura social. Pero llevados al extremo, estos dos usos tienen consecuencias paradójicas. El tradicional, por vía del marginalismo, acaba negando todo valor *de* las cosas en sí o, por decirlo con Moore, el valor intrínseco. Y así no es difícil que, posteriormente, se haya comenzado a hablar de los valores hipostáticamente, como si fueran independientes de los objetos —aunque, claro, no tienen por qué ser absolutos, puesto que las preferencias, las modas, los intereses, ... pueden cambiar su orden (su orden, no su naturaleza) según un movimiento que ni siquiera es aleatorio, sino solamente caprichoso—.

No debe olvidarse que los valores pueden ser siempre ordenados en una escala, generalmente continua. Los valores *son* grados; grados de virtudes (precisión, verdad, belleza, ...). Por eso ha surgido el concepto en el ambiente dominado por la ideología positivista y contra ella. Para esta ideología no basta con ser prudente, no es suficiente la medida: hay que obtener la medida numérica, incluso del riesgo. La aritmética política, la teoría de juegos o la probabilidad nacen de esta intención. Mas las cuestiones de valores no son cuestiones dicotómicas —por más que se haya dicho hasta la saciedad que cada valor tiene su «contravalor», y cosas por el estilo—: son cuestiones de grado. Y a menudo son difusas. Por eso su resolución nunca es definitiva. Por eso requieren algo más que ciencia.

IV

¿En qué se traduce esto para los filósofos de la ciencia y para los científicos? Pues en lo mismo que para todo hombre que actúa: en la

necesidad de la prudencia y en la flexibilidad (aunque no infinita ni cualquiera) de las ideas nacidas de la propia actividad prudencial. Si las cosas tienen valor, las ciencias tienen mucho que decir sobre los valores que pueden serles atribuidos. En cambio, si las cosas son valores (si hay cosas que *son* valores), entonces la filosofía puede aportar directamente su estimativa¹⁰. No obstante, si las cosas tienen valor, a la filosofía le queda un terreno mucho más fértil que si consideramos que hay un reino de valores (sean éstos eternos y absolutos o mudables y relativos, siempre que estén ahí en su reino). Si insistimos en defender que el campo del valer es diferente del ser, es decir, si asumimos que axiología y ontología no tienen nada en común, entonces no podemos hablar de ciencia y valores. En ese caso, tenemos que hacer como tantos otros, de Weber a García Morente, y defender con uñas y dientes la *Wertfreiheit* de las ciencias —que es la manera de guardar para la filosofía todo discurso significativo acerca de los valores y no sólo, ni principalmente, de salvaguardar la virtud de las ciencias. Cuando la *Wertfreiheit* se niega, entonces también se está impidiendo hablar de valores sin hablar de ciencias. He aquí que nos encontramos en un momento en que no se para de hablar de valores pero como algo contrapuesto a las ciencias y las tecnologías. La tarea del filósofo de la ciencia es hablar de ellos teniendo en cuenta los resultados de las ciencias (no sólo los teóricos) y dándolos por hechos. Los posibles conflictos entre ciencias y valores no son tales. Al fin y al cabo no se opta entre valores, sino entre objetos (acciones, teorías, etc.) que *tienen* (o *satisfacen*) determinados valores. Los problemas de elección, ya sea ésta política, científica o moral, responden más bien a conflictos entre individuos. Hay que recuperar la dimensión individual en la interpretación de lo que acontece. La mayoría de las cosas no *pasan* simplemente, sino que son hechas por alguien y para algo. El *por* puede ser ajeno a la filosofía (no a las ciencias humanas: la historia, la psicología, la sociología, la economía), pero el *para*, en ningún caso. Que la historia no tenga fin ni el universo sentido no elimina los fines y sentidos de las acciones que los van conformando (a la historia y al entorno). Si se

¹⁰ ... aun cuando el bien nunca hubiera «valido» como «bueno», sería, no obstante, bueno. El empirismo yerra aquí, no porque —como manifiesta Kant— nunca se pueda «desprender» el deber del ser, sino porque el ser de los valores no puede nunca deducirse de forma alguna del ser real —sea esta forma las acciones reales, los juicios o las vivencias del deber— y porque sus cualidades y conexiones son independientes de ese ser real», dice SCHELER en *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* según la traducción de H. Rodríguez Sanz para Revista de Occidente, publicada en Buenos Aires en 1948.

prescinde de ellas, se pierde la capacidad de explicación. Toda la filosofía de la ciencia de los últimos cuarenta años empuja en esta dirección, pero los estudios sociales (a la cabeza, el programa fuerte) compensan la tendencia de la que ellos mismos habían nacido al disolver de nuevo las responsabilidades en los universales *sociedad, clase, gremio, mentalidad, época* o similares.

La filosofía de la ciencia de finales del s. XX ha insistido en el carácter humano de las disciplinas científicas. Con humano quiero decir contingente, voluble, cambiante, sensible a las circunstancias, pasional incluso (en el sentido en que lo es, por ejemplo, la simpatía por un club de fútbol), etc., etc. Pero el neopositivismo y el idealismo contra los que aquello se afirmaba recobran fuerza al emplear *valores* con *ser*. Con esta última costumbre se abre la puerta a una axiología en el sentido duro que querían para ella sus primeros proponentes –lo que es tanto como decir que se separa radicalmente el discurso científico del discurso ético o filosófico, mal que es justo el que la mayoría de los filósofos de la ciencia ha pretendido evitar desde los años sesenta del pasado siglo. Gracias al uso de *valores* que les otorga carta de naturaleza ontológica especial, se acaba por creer que permanecen éstos en una esfera independiente, tan ajena a la realidad al menos como el *deber ser* kantiano. Los cambios económicos, sociales o científicos pueden, merced a este uso, tal vez nublar su brillo pero nunca alterar su esencia (habría que decir más bien valencia, para mantener la pulcritud que es siempre fatigosa cuando se transita por una selva en la que uno se ha metido por mero afán exploratorio) ni su orden. Así puede insistir gente como Fukuyama, violentando el sentido común menos común, en que «seguimos en el fin de la historia»¹¹. Si los «valores culturales de Occidente», a saber, «la democracia liberal y el libre mercado» *son* efectivamente valores y no entidades de otro tipo que pueden *tener* valor o dejar de tenerlo según cambien multitud de variables, entonces es posible una axiología perenne, científica en el sentido que querían Brentano y sus contemporáneos. Y entonces ya no podemos hablar de la presencia o ausencia de determinados valores (de resultados de valoraciones, de medidas de todo tipo) en la actividad científica o política, y mucho menos de su modificación o de la fabricación de nuevos valores en el curso de esa actividad, sino sólo de la mera influencia de

¹¹ Véase el artículo con este título (es decir, «Seguimos en el fin de la historia») en *El País* del 21 de octubre de 2001, que traduce el original publicado en *The Wall Street Journal*.

los valores tomados como un conjunto ordenado ya dado en los diversos quehaceres de quienes los contemplan.

A nadie que mire a su alrededor con un mínimo detenimiento se le puede escapar a la vista el proceso de ocultación de los sujetos en que estamos inmersos. Internet es el ejemplo más patente: lo que allí se encuentra aparece las más de las veces sin firmar, sin fuente conocida, sin criterio aparente y, aun cuando leemos nombres, no hay un mecanismo accesible para verificar la identidad de los supuestos autores, y mucho menos de los instigadores o patrocinadores de lo expuesto. Incluso en el mundo editorial es difícil ya confiar en el editor como garante de lo publicado (los abundantes casos de plagio de los últimos tiempos lo demuestran). Seguramente es ésta una consecuencia necesaria de la complicación social a la que asistimos. La tan cacareada globalización no es más que el paroxismo de la complicación de las redes sociales, es decir, su extensión hasta el límite, que no es otro que el planeta (de momento, al menos). Huelga decir que el hecho de que la dificultad para identificar responsables haya crecido hasta límites de ardua superación no autoriza a dar la responsabilidad por desaparecida. Pero dejemos esta labor casi policial para las ciencias sociales (historia, sociología, etc.)¹².

Restaurar el puesto de la responsabilidad –y, con ella, el acento en lo individual– ni supone convertir la discusión en un asunto de psicología, ni mucho menos allanar el camino al subjetivismo. Porque lo individual no tiene por qué ser caprichoso, porque lo subjetivo también está condicionado por lo objetivo. Y lo está hasta el extremo de que, no ya las valoraciones solamente, sino los criterios de valoración mismos (axiones, confundidos hoy a menudo con los valores) dependen de la estructura objetiva en que se aplican. No pretendo poner de relieve aquí que la aplicación está condicionada por lo real valorado, cosa que se da por supuesta. Lo que intento señalar es que los criterios dependen también de aquello sobre lo que se aplican con el fin de obtener una valoración plausible. Es más, los criterios prueban que son tales, demuestran su eficacia y, con ella, su racionalidad, cuando de hecho llevan a valoraciones consistentes. Consistentes entre sí y transformables en otro sistema de valoraciones consistentes cuando se cambia el conjunto de criterios igualmente posibles, lo que se prueba

¹² Desde luego, resulta muy llamativo que se insista en conceder a las llamadas humanidades el certificado de defunción laboral, cuando la labor que les es propia alcanza hoy unas dimensiones gigantescas.

si se dispone de ecuaciones de transformación, cuya existencia demuestra a su vez la racionalidad de los conjuntos de criterios que admiten la transformación. Tomemos un ejemplo original: las acciones militares de EE.UU. contra el régimen talibán afgano. Desde la perspectiva entitativa, la defensa o el castigo de los terroristas es (o no) un valor. Asumiendo ese punto de vista, sólo cabe discutir sobre *la* defensa o *el* castigo, y, si se concluye que son valores, dirimir si en el caso citado estamos ante una auténtica (o legítima) acción de defensa o de castigo, y no de otro tipo. Desde la perspectiva «posesiva» que propugnamos, la discusión se ciñe a los criterios apropiados para juzgar los ataques. Mas obsérvese que tal limitación no empequeñece la discusión. Acabamos de decir que los criterios de evaluación dependen de lo estimado —una afirmación bastante obvia, por lo demás— y que su validez se prueba por su consistencia. ¿Cómo se muestra esa consistencia en el ejemplo del ataque contra Afganistán? Por la ausencia de contradicciones. Una contradicción o inconsistencia es decirle a la familia del soldado americano o talibán muerto que su muerte es un efecto colateral. ¿Por qué? Porque cuando se manejan fusiles o bombas la destrucción y la muerte no son efectos secundarios, sino objetivos primarios, que, entre otras cosas, definen la estructura formal y material de los fusiles y de las bombas. Esta estructura impide hablar consistentemente de la muerte causada por ella como un efecto colateral. Sin embargo, no hay inconsistencia entre el oficial americano que afirma que su misión persigue alejar el peligro y el civil afgano que cuenta que esa misma misión del oficial americano le trae el peligro. Para el primero, los bombardeos son *buenos*; para el segundo, *malos*. Es probable que, si discutieran entre ellos, no llegaran jamás a ponerse de acuerdo. Sus valoraciones son, sin embargo, consistentes entre sí porque el mismo objeto, el ataque contra Afganistán, permite ambas. El objeto, el ataque, *es* el conjunto de ecuaciones que permite transformar la figura que uno aprecia y juzga en la que el otro contempla desde su punto de vista. La coincidencia en el objeto valorado asegura la consistencia (o *composibilidad*, ya que este pluralismo tiene tantas resonancias leibnicianas) de las valoraciones, pero no asegura (es más, en este caso impide) su coincidencia.

Naturalmente, la potencia de un conjunto de criterios queda definida como su capacidad para asumir (que no compartir) las transformaciones de las valoraciones hechas desde otros conjuntos racionales. Si esto es así, las ciencias tienen mucho que decir. En el caso anterior, son algunas de ellas las que proporcionan las herramientas para eva-

luar los gastos, muertos, hambrunas, traumas, consecuencias políticas, etc. del ataque, cuyo conjunto permite afinar la función estimativa, tanto para los que ven ese ataque desde un lado como para los que lo contemplan desde el opuesto. Alguien puede ver aquí una argumentación circular. Bien, el círculo que ve es el de la dialéctica que, por lo demás, todos sabemos presente en nuestro actuar cotidiano.

Alguien más puede acusarnos de pragmatismo y contra esta acusación no podemos defendernos más que indicando que el argumento pragmático que aquí se presenta no pretende fundar toda una ética: se limita a respaldar un tipo de argumentación que pretende evitar tanto el subjetivismo como el absolutismo y que quiere servir para combatir, racionalmente, aquellos discursos que nos parecen condenables pero contra los que demasiado a menudo resulta tan difícil argumentar sin apelar a instancias superiores que el interlocutor nos negará de plano.

A nadie se le escapa, empero, que el miedo al relativismo paralizante –y también a ese que desnuda nuestras convicciones– es el culpable de la proliferación actual del recurso a los valores y ha sido uno de los responsables del nacimiento del concepto. Pero no el único ni el más importante. El final del s. XIX es el momento en que las nuevas ciencias sociales conquistan su puesto en la academia. Sólo entonces se crean las primeras cátedras de sociología, psicología o economía y los profesionales de estas disciplinas comienzan su deriva desde el gremio de filósofos al de científicos. A la vez, las ciencias naturales alcanzan su consagración formal y comienzan a producir impresionantes transformaciones en el entorno. La filosofía veía peligrar su lugar. Hipostasiar los valores parecía una buena táctica –aunque no la única, por supuesto– para conservarlo. Si hay algo ahí que son valores, es posible que a los filósofos les reste todavía la posibilidad de hablar del *mundo real*. De otra manera, este mundo (*physis* pero también *polis*) quedaría absolutamente reservado a las ciencias. En este último caso, la filosofía tendría que asumir los dictámenes de las ciencias para poder aportar algo; no sólo en lo que se refiere a los teoremas, teorías y posibilidades de transformación, sino también en la metafísica que esas ciencias proporcionan a su través.

V

Como decía más arriba, parece conveniente volver a usar *valor* con *tener*. Con este uso las ciencias pasan al primer plano en la determinación de los conjuntos posibles de valores que le pueden ser atribuidos a un objeto (entiéndase aquí objeto en el sentido más amplio posible, sin carga ontológica particular). Lo que las ciencias como ciencias digan sobre algo no puede ser discutido desde fuera. Sólo la demostración científica de la falsedad de lo dicho puede anularlo. Ahora bien, la filosofía de la ciencia de los últimos tiempos ha publicado a los cuatro vientos que no existe (apenas) nada que las ciencias digan exclusivamente como tales, (apenas) nada que no rebose o se filtre fuera de ellas, (apenas) nada que no tome a su vez lo rebotado o filtrado desde fuera. Otra vez la dialéctica, retroalimentación para otros. Lo que corresponde al filósofo de las ciencias es, pues, tomar esos filtros y señalar, separar, definir sus causas y consecuencias. Lo cual es muy distinto de establecer códigos éticos o incluso metodológicos que los científicos deben cumplir.

Desde nuestra perspectiva, propuestas como la de Merton¹³ o la de Kuhn¹⁴ se salen del terreno estrictamente estimativo para entrar en el normativo, en la ética de las virtudes, no de los valores. Ambos saben lo que pretenden: sentar las bases del *ethos* de los científicos. Sus propuestas son sociológicas a la vez que éticas y pueden asimilarse a las de «ciencia y valores» siempre que éstos sean hipostasiados. Si se vuelve al uso con tener, la hipóstasis pierde sentido. Eso es lo que afirmamos. La tarea del filósofo de la ciencia no es, entonces, legislar –ni la del científico, acatar unas normas–. La misión de éste es, como antaño, enriquecer el conocimiento y al filósofo le corresponde entresacar las consecuencias que de la actividad científica se siguen para la explicación teórica de aquello que las ciencias no alcanzan como tales (entre otras cosas, la propia actividad científica).

Si desde alguna ciencia (o tecnociencia) se estableciera, pongamos por caso, la transmisión de los caracteres adquiridos, amén de una revolución paradigmática en el seno de varias disciplinas, se seguiría que la educación, la autodisciplina o el ejercicio físico podrían ser valorados más. Decir que podrían ser valorados no es lo mismo que aseverar que

¹³ En *La sociología de la ciencia*, Alianza, Madrid 1977.

¹⁴ En «Objetividad, juicios de valor y elección de teoría», dentro de *La tensión esencial*, F.C.E., Méjico 1993.

se convertirían en valores preeminentes. El respeto a la libertad impide fijar las valoraciones. Pero la racionalidad exige acotarlas. Y es evidente que, dada esa transmisión de los caracteres adquiridos, habría sistemas de valoraciones (de valores, dirían otros) que serían imposibles y sistemas que resultarían mejores que todos los demás. Pero este «mejor que todos» no es un absoluto; mejor dicho, es un *absoluto relativo*, cuyo alcance puede variar si varía alguno de los términos de la comparación.

Por poner ahora un ejemplo real, establecido el papel de los microorganismos correspondientes en la transmisión y el desarrollo de ciertas enfermedades, un entorno en el que la higiene no pasara a aumentar de valor (habrá quien diga: «no se convirtiese en un valor») sería claramente peor que otros. Una organización social que no procurase protección ante posibles epidemias habría de ser rechazada y la investigación que, por ejemplo, pretendiese producir cepas especialmente resistentes y mortíferas de una bacteria habría de ser impedida por su devaluación.

Aunque descompongamos el concepto de valor en sus componentes y lleguemos a la conclusión de que no se puede utilizar con solidez, es evidente que cuando hoy se habla de valores, y en particular de ciencia y valores, de algo se está hablando que no parece tan confuso como el concepto de marras. ¿De qué? De aquello que no puede ser reducido a conocimiento científico, a *theoria*, y que sin embargo las ciencias, en tanto que actividades humanas, contienen; esto es, el contenido prudencial de las ciencias —y cuando se dice contenido no se afirma que las ciencias estén influidas por instancias externas, sino que tal componente es necesariamente una parte de ellas, les es propio. En los discursos sobre las ciencias de los últimos treinta o cuarenta años, ya desde la filosofía, ya desde la sociología, ya desde la historia, se ha repetido esto hasta la saciedad, pero sin acabar de vencer una cierta resistencia de los mismos que lo predicán, que siguen por lo general considerando por separado la actividad de las ciencias y sus construcciones teóricas, como si se tratara de dos esferas que mutuamente se influyen sin acabar de asumir que son la misma.

La necesidad de prudencia otorga al contexto educativo el papel protagonista en la formación de sistemas de criterios de valoración. Este contexto es también el campo de prueba de dichos sistemas y ha de convertirse, creo, en el centro de atención del filósofo de la ciencia y en su lugar de encuentro con el científico. La tradición (en general) por

un lado, la presentación de las ideas científicas en ella y su influencia mutua tienen lugar dentro del proceso educativo. Puesto que son esos tres los grandes centros de interés del filósofo de las ciencias, ha de serlo también la educación, y no sólo como proceso individual, sino como ámbito de formación de las valoraciones colectivas de otros ámbitos y las de las ciencias mismas en mutua interferencia.

Volvamos al nominalismo: las cosas no son valores; adquieren valor en el seno de estructuras complejas (que es imposible analizar aquí).

Por lo demás, proponer el abandono de un uso consagrado siempre puede aparentar cierta arrogancia, pero en este caso no es más que pulcritud; la pulcritud que todo análisis de ideas y conceptos requiere.