



PROMETEUS - FILOSOFIA



MESTRADO EM FILOSOFIA/ UFS - CATEDRA UNESCO/ ARCHAI

Julio - Dezembro de 2014 - volume 7 - Ano 7 - N. 16

ISSN: 2176-5960

PLURALISMO Y OBJETIVIDAD MORAL. ASPECTOS CONTROVERSIALES EN EL DEBATE PUTNAM- HABERMAS

Gustavo Agüero
Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

RESUMO: É possível falar de objetividade no campo da moral? É possível sustentar uma forma de cognitivismo moral sem postular fatos ou propriedades morais? O conceito de objetividade, tradicionalmente pertencente aos jogos de linguagem das ciências naturais também está começando a ser proposto em linguagem moral com uma função igualmente importante: dar sentido ao discurso moral. Mas pode esta reivindicação se reconciliar como objetivo de defesa do pluralismo das sociedades democráticas contemporâneas? Estas questões norteadoras de nosso desenvolvimento são analisadas no contexto do debate entre Jürgen Habermas e Hilary Putnam.

PALAVRAS-CHAVE: Objetividade. Fato. Valor. Racionalidade. Cultura. Realismo. Relativismo.

ABSTRACT: Is it possible to speak of objectivity in the field of moral? Is it possible to sustain a form of moral cognitivism if the postulation of facts or moral properties is rejected? The concept of objectivity, traditionally belonging to the sets of languages of natural science is also beginning to be proposed in evaluative language with an equally important function: make sense of the moral discourse. However, can this claim be reconciled with defense pluralism of contemporary democratic societies? These questions, which guide our development, are analyzed in the context of the debate between Jürgen Habermas and Hilary Putnam.

KEYWORDS: Objectivity. Fact. Value. Rationality. Culture. Realism. Relativism.

Suele decirse que la peor manera de contribuir a la unión de un grupo de personas consiste en generar una discusión política o religiosa aunque podría agregarse a esta lista de cuestiones conflictivas las discusiones sobre asuntos morales (y claro está, muchas veces también deportivos). Probablemente la razón de fondo para esta advertencia radica en que cuando hablamos de estos temas ofrecemos nuestros puntos de vista personales, algunos de los cuales constituyen creencias y valores en base a los cuales actuamos y pensamos, y lejos de encontrar una salida a este crudo relativismo del “cada quien tiene su verdad”, aceptamos que solo se puede pretender obtener verdad en hechos (o enunciados) científicos. De esta manera quedan al descubierto nuestras más grandes o más pequeñas pero siempre irreconciliables diferencias con el pensamiento de otros.

Enfrentado a este escenario hay distintas actitudes que una persona reflexiva podría adoptar. Una de las opciones es considerar que las cuestiones morales, al igual que las científicas, reclaman para sí verdad objetiva en tanto están determinados por el modo de darse de los *hechos* o las *propiedades* morales en el mundo (siendo ‘bueno’, ‘correcto’, etc., precisamente los términos que designan propiedades morales).¹ De esta manera un enunciado o juicio moral será objetivamente verdadero, no porque así lo creamos, sino porque ajusta a la realidad de los hechos morales. Si este es el caso entonces habría que investigar la naturaleza de esos hechos y propiedades y establecer las características de su constitución, considerar si se trata de hechos *sui generis*, irreductibles a una ontología científico-naturalista, o bien si se trata de fenómenos emergentes o supervinientes de estos.² Esta vía de comprensión del discurso y los asuntos morales se denomina realismo moral.

También es factible adoptar otra manera de enfrentar la reflexivamente la situación respecto a los discursos o juicios morales. A diferencia de quienes se inclinan por las actitudes realistas hay también quienes piensan que los juicios morales no son juicios para los que quepa reclamar verdad alguna, sino que a lo sumo se trata de juicios para los que podemos reclamar tolerancia y respeto, ya que exponen nuestra manera de

¹ Además está decir que el reclamo de verdad objetiva se acompañó tradicionalmente – no solo en el ámbito de la ética – de la correspondiente postulación ontológica.

² No pretendo con esta breve descripción agotar las variantes o las posibilidades del realismo moral.

pensar, de sentir y orientar nuestra vida individual o quizás también, nuestra vida colectiva. Quienes adopten esta actitud tendrán que admitir, en tanto haga ejercicio de racionalidad, las diferencias entre los puntos de vista personales, colectivos o culturales dejando las cuestiones acerca de la verdad para aquellos juicios y enunciados que posean valor cognitivo. Si nuestros juicios morales no tienen posibilidad alguna de justificación o no la tienen más allá de nuestros acuerdos y convenciones se deberá entonces admitir que en el ámbito de la moral no hay objetividad sino solo la expresión, bajo el aspecto proposicional, de preferencias subjetivas. Esta manera de comprender los asuntos morales suele denominarse en filosofía subjetivismo o relativismo y constituye en este ámbito nada menos que una forma de escepticismo.³

Si bien esta manera de comprender el discurso moral se halla en las antípodas del realismo, hay subjetivistas o escépticos que entienden que tal actitud es irrelevante para la fuerza del discurso moral, es decir, piensan que el discurso moral funcionaría con la misma eficacia que lo haría si realmente existieran los supuestos hechos o propiedades morales.

En cualquier caso, quien acepte alguna forma de cognitivismo moral y por tanto entienda que en estos asuntos es posible resolver conflictos racionalmente lleva sin dudas la carga de la prueba frente a todas las variantes de escepticismos (relativismos, subjetivismos, etc.) que surgen en este debate. Conforme a lo dicho acerca de ambas perspectivas se puede inferir que a menos que se acepte alguna forma de objetivismo y por tanto, se reconozca al discurso moral estatuto epistémico o cognitivo, la posibilidad de realizar juicios y de justificar nuestras obligaciones morales y normativas será nula.⁴

Al igual que en las discusiones acerca de valores morales, en la filosofía y más allá de ella, no todo el mundo está de acuerdo en la manera de comprender o explicar las cosas, de hecho, hay quienes entienden que los asuntos normativos y morales admiten variantes que, en buena medida, comparten pero que también contradicen

³ En algunas de sus versiones más radicales esta manera de pensar la moral se acerca a lo que Bernard Mandeville (1670-1733) definió como “un invento de los políticos para tener a raya a sus ganados humanos”. Vale decir para el relativismo bosquejado aquí lo mismo que se ha dicho para el realismo, este breve relato está muy lejos de agotar las posibilidades de los planteos relativistas o escépticos pero la intención es bosquejar un primer cuadro sobre el que situar la posterior discusión.

⁴ No he de considerar aquí algunas interesantes discusiones surgidas en torno al carácter práctico de la moral que reconoce el objetivista, como es el caso de que la existencia de un valor constituye por sí mismo una razón para la acción.

tanto a posiciones realistas como a relativistas.

Con el propósito de profundizar en la discusión respecto a algunas de estas variantes vamos a abordar aquí un aspecto central del debate sobre la naturaleza de los juicios morales entre dos importantes filósofos contemporáneos, Jürgen Habermas e Hilary Putnam. En el fondo del debate yace nuestra imagen de seres racionales y los alcances de nuestro conocimiento, pero como ya se mencionó, este desarrollo también puede verse como la incesante búsqueda de respuestas a los desafíos escépticos en el ámbito de la moral y esto lo constituye en un debate auténticamente filosófico.⁵

En particular el punto que aquí se pretende enfocar es uno que se halla en el núcleo mismo del debate, a saber, la posibilidad de respaldar el estatuto objetividad para los juicios morales y normativos, es decir una forma de realismo (que permita atribuir verdad y falsedad) pero que a la vez no implique la asunción de compromisos ontológicos con entidades o hechos morales. Finalmente pretendo señalar lo que considero que conduce al debate a un cierto punto de estancamiento en el que comienzan a surgir elementos que opacan la ética de la conversación.

Puesto que este respaldo del objetivismo implica un rechazo del relativismo habrá que prestar atención a las intuiciones realistas que quizás muchos compartimos, a saber, que si no hay verdad en el ámbito de la moral entonces el discurso moral carece de sentido, o en todo caso se reduce a un recurso literario para la expresión de las emociones o de los intereses personales. Por una parte, deberemos admitir que si los valores que hacen posible la forma de vida democrática son solo producto de un consenso que no responde a otras razones que la voluntad de las mayorías entonces quizás nuestra forma de vida no es más racionalmente sustentable que cualquier otra producto del acuerdo. Pero también queremos, por otra parte, dar lugar a la intuición relativista probablemente también compartimos según la cual los diferendos en el ámbito moral son de difícil resolución dada la diversidad cultural admitida por el pluralismo y las pautas aceptadas en la vida democrática de nuestras comunidades.

⁵ No es el propósito ni el objetivo del presente trabajo dar lugar a una nueva reseña de dicho debate siguiendo los detalles de cada uno de los intercambios y tratar todos los aspectos en disputa, antes bien la propuesta es abordar solo un aspecto del mismo con cierta actitud crítica, no para concluir adhiriendo a una de las posiciones o encontrando una diplomática vía media que ninguno de los protagonistas tuvo en cuenta.

Objetividad y realismo

Un rasgo que concede especial relevancia a las posiciones filosóficas de Habermas y Putnam respecto a la naturaleza y el estatuto de los juicios morales es la fuerte coincidencia respecto de los principales ejes del debate, esto es, la adopción de actitudes realistas-cognitivistas, el interés por una racionalidad sustentable pero no científicista, el sesgo kantiano de su pensamiento y los influjos pragmatistas. Todos ellos constituyen rasgos que han ido acercando sus posiciones en varios aspectos desde sus inicios, hace casi finales de la década del noventa (Cf. NAVIA, 2012).

No hace falta decir que no todo el pensamiento contemporáneo transita por estos rieles, de hecho no resulta poco frecuente encontrar autores que piensan que las ciencias naturales, y fundamentalmente la física, tienen la última palabra respecto de lo que hay en el mundo, o por decirlo de otra manera, respecto de cuáles sean en última instancia los hechos que lo constituyen.⁶ Asimismo, y con la convicción de que hay cuestiones de hecho y cuestiones de valor entre las cuales existe una irreconciliable diferencia de naturaleza, se reconoce a aquella tradición empirista que se remonta a David Hume como defensora del siguiente precepto: de un juicio sobre *lo que es* el caso no puede derivarse ningún juicio sobre *lo que debe ser* el caso⁷. En esta misma línea de pensamiento a comienzos del siglo veinte George Moore (1929) desarrolló su conocido argumento conforme al cual se afirma que incurre en un serio error quien pretende explicar conceptos morales como “bueno” o “malo” en términos físicos o materiales. En función de estos argumentos el positivismo lógico surgido en Europa en la primera mitad del siglo veinte aceptó la idea de que los juicios morales no solo no son susceptibles de verdad o falsedad sino que se limitan a expresar estados subjetivos de las personas, tal fue por ejemplo la posición desarrollada por Charles Stevenson (1971) conocida como emotivismo, de acuerdo al cual, cuando hacemos juicios morales no hacemos otra cosa que expresar nuestras emociones.

De modo general puede decirse que las respuestas de corte científicista se rinden ante el escepticismo adoptando uno de los siguientes aspectos, o bien el *no-cognitivismo*

⁶ El caso quizás más conocido en el ámbito de la filosofía anglosajona es el de Wilfrid Sellars (1963). Esta actitud científicista nos sitúa en un lugar incómodo en el que la percepción, la experiencia cotidiana y también el lenguaje ordinario obtienen para sí imágenes poco agradables.

⁷ Se conoce también a este enunciado y a otros equivalentes como Ley de Hume (Cf. HUME, 2005).

– los juicios morales o evaluativos no son ni pueden ser verdaderos o falsos, y se reducen a asuntos de validez subjetiva –, o bien el *naturalismo reduccionista* – hay hechos y propiedades morales pero pueden reducirse o explicarse finalmente en términos de propiedades no-morales, y más específicamente científico-naturales.

Quienes deciden hacer frente tanto al no-cognitivismo como al reduccionismo pretenden dos cosas, por una parte dar sentido al discurso ético poniendo de manifiesto su carácter objetivo y por otro, considerar al discurso ordinario acerca de valores como irreductible a otro discurso más básico o fundamental. La propuesta es adoptar un delicado equilibrio entre la tentación moderna de responder derrotar al escepticismo y la resignación que acepta una ontología de hechos o propiedades morales.

La búsqueda de esta opción reflexiva es de una relevancia difícil de exagerar en la medida en que reconocer carácter objetivo a los juicios morales y evaluativos implica reconocer el papel crítico que la moral tiene en nuestras vidas y en la de nuestras sociedades. Tal actitud es la que adoptan nuestros autores – Habermas y Putnam – quienes además afirman su convicción de que los valores son tanto descubiertos como creados (PUTNAM, 2004, p. 125), lo que es una manera de pensar la objetividad con rostro humano en la constitución de nuestra vida moral.

Esto nos conduce forzosamente a preguntarnos por el concepto de *objetividad*.⁸ Siguiendo ciertas líneas tradicionales se puede decir que el concepto de objetividad se ha pensado en función de tres rasgos característicos, en primer lugar, la independencia respecto de nuestras actitudes epistémicas; en segundo lugar, la coincidencia entre objetividad y juicio verdadero, y finalmente, la convergencia y el reconocimiento que puede exigirse a todo ser racional. Para respaldar esta caracterización también puede mencionarse que no pocos autores han pensado que la objetividad es lo mismo que la descrip-

⁸ Puede recordarse aquí que autores como Richard Rorty entienden que hablar de objetividad implica necesariamente asumir compromisos metafísicos indeseables; si la idea de una realidad en-sí-misma es carente de sentido entonces también carece de sentido el concepto de objetividad, en tanto hace referencia a la descripción de esa realidad (Cf. RORTY, 1996). No obstante Rorty, al igual que otros autores, no examina la posibilidad de otorgar al concepto de objetividad cierto carácter epistémico y por tanto situarlo al alcance de las necesidades y las posibilidades humanas; quizás piensan que si no tenemos la realidad-en-sí-misma, entonces no tenemos otra opción que renunciar a las pretensiones de objetividad. Por contrapartida Habermas tanto como Putnam son conscientes de que la renuncia a la pretensión de objetividad implica también la renuncia otorgar a la moral y a nuestros juicios evaluativos el respaldo racional de las razones, lo cual significa perder de vista el tipo de autoridad que las razones deberían ejercer sobre quienes aceptan o hacen juicios de carácter normativo.

ción verdadera del mundo (Cf. PUTNAM, 2004, p. 46).

No es difícil advertir que esta caracterización del concepto es proporcionado por el realismo tradicional (‘metafísico’), la perspectiva filosófica que da cuenta de la objetividad de los juicios al precio de situar al mundo más allá de nuestras capacidades epistémicas dando lugar así a una irracional manera de pensar la independencia entre los conceptos de verdad y creencia, como bien fue señalado por el escéptico, en virtud de lo cual Kant lo llamó el ‘educador’⁹. Ciertamente, la objetividad supone la independencia entre el valor de verdad de un juicio y las actitudes epistémicas de quien juzga, esta condición es necesaria para dar lugar a la posibilidad de error en el juicio o creencia y con esto abrir paso a los conceptos de verdad y falsedad (o de corrección e incorrección), pero esto no puede resolverse en los términos en los que fue planteado por el realismo tradicional.

No estamos obligados a pensar la objetividad en términos de un ineludible compromiso con entidades o hechos que existen o pre-existen independientemente de nuestras conceptualizaciones, nuestras opciones pueden tomar la ruta kantiana de la constitución de nuestro conocimiento del mundo como el producto de nuestra actividad conceptual. La noción de hecho de los empiristas y luego la de los positivistas lógicos, y la de muchos otros dentro y fuera de filosofía, no solo era demasiado estrecha, más aun, no se alcanza a ver “los modos en los que la descripción fáctica y la evaluación pueden y deben estar *imbricadas*” (Cf. PUTNAM, 2004, p. 41).

Objetividad en hechos y en valores

Putnam (2004, p. 34) afirma que “la dicotomía hecho/valor es, en el fondo, no una *distinción* sino una *tesis*, a saber, la tesis de que la ‘ética’ no trata ‘cuestiones de hecho’”, por lo que quedaría en evidencia que lo que se busca con la pretendida distinción entre hecho y valor en sus diferentes versiones es establecer un criterio para determinar en primer lugar qué sea y qué no sea un hecho. El criterio en este caso podría expresarse así: los juicios de valor no constituyen hechos, siendo este a la vez un criterio de significatividad conforme al cual puede decirse que solo los enunciados de las ciencias (naturales) pueden corresponder a los hechos. Ahora bien, ¿existe una diferen-

⁹ Kant llama así al escepticismo en la *Crítica*: “The sceptic is thus the taskmaker who constrains the dogmatic reasoner to develop a sound critique of the understanding and reason”; (Cf. KANT, 1965, A 769/B 797).

cia de naturaleza entre juicios de hecho y juicio de valor? Con seguridad, nada de esto surgiría del carácter objetivo de los juicios, sin embargo, hay que admitir que una distinción o una dicotomía supone la presencia de criterios. Veamos cuáles son esos criterios según Putnam,

La dicotomía hecho/valor de los positivistas lógicos se basaba en una imagen estrechamente cientificista de lo que puede considerarse un “hecho”, al igual que el antecedente humeano de esta distinción se basaba en una estrecha psicología empirista de “ideas” e “impresiones”. Darse cuenta de que gran parte de nuestro lenguaje descriptivo es un contraejemplo viviente de *ambas* imágenes del reino de los “hechos” (la empirista clásica y la positivista lógica) debería socavar la confianza de cualquiera que suponga que hay una noción de *hecho* que contrasta nítida y absolutamente con la noción de “valor” supuestamente invocada en el discurso acerca de la naturaleza de todo “juicio de valor”. (PUTNAM, 2004, p. 41)

Asumiendo esto, adoptar la estrategia de buscar la respuesta a la pregunta por la objetividad en los juicios morales atendiendo a la explicación del concepto de objetividad en el ámbito de los juicios empíricos es del todo inútil, puesto que el criterio cientificista es sencillamente excluyente para los juicios de valor. Si bien es cierto que no todos los enunciados se relacionan con la realidad y con nuestras prácticas de la misma manera, cabría por supuesto aclarar, y este el fondo de la cuestión, cuáles son los distintos tipos de enunciados y de qué manera cada uno de ellos interviene y da forma a nuestras prácticas (Cf. PUTNAM, 2008, p. 60). Una manera de ampliar el concepto de objetividad para aplicarlo a juicios que excedan el ámbito estrictamente científico (aunque no cognitivo) consiste en comenzar por quitar aquellas connotaciones que lo vinculaban a una concepción errónea de la realidad y de la mente; esto puede hacerse en primer lugar naturalizando los hechos, es decir, no situándolos más allá de nuestras capacidades conceptuales, y en segundo lugar, trazando criterios que permitan juzgar o reafirmar el carácter epistémico – no ontológico ni metafísico – de la objetividad.

El concepto de creencia así como el de juicio cumplen en ese sentido un papel crucial, advertir sobre la posibilidad del error, sobre la posibilidad del apartamiento de los estándares normativos. Para ponerlo en forma de ejemplo, una vez que la comunidad ha introducido un concepto y ciertos criterios para su aplicación en el juicio, sin importar cuán específicos sean esos criterios, el uso del concepto está sujeto a criterios de corrección. Otorgar sentido al concepto de objetividad no requiere mucho más que esto, lo cual no pretende ser la resolución última de todo los problemas pero al menos ofrece

la posibilidad de comenzar a recuperar el concepto de objetividad, adaptándolo conforme a criterios propios que permitan hacerlo aplicable al ámbito de la moral.

El estatus de los juicios morales

Uno de los puntos de desencuentro entre nuestros autores se da precisamente en relación a la fuerza del concepto de objetividad que cabe aplicar a las valoraciones. Señalamos antes que la objetividad tiene al concepto de verdad como uno de sus pilares, y es esto lo que Putnam acepta de buena gana al definir su realismo moral, pues él entiende que si se aspira a la objetividad en el ámbito de la moral, una objetividad que pueda asimilarse a la de los enunciados empíricos, entonces habrá que aceptar que el concepto de verdad se aplica también a los juicios morales (con las correspondientes adaptaciones en virtud de no admitir o postular hechos o propiedades morales).

[...] en el caso de la ética (a diferencia del caso de las ciencias naturales), el punto de vista verdadero no puede diferir del punto de vista para el cual existen las mejores razones. (PUTNAM, 2008, p. 61)

Por su parte, Habermas entiende que el precio de este realismo es insostenible, por lo cual, si bien admite que el concepto de verdad tiene un papel distinguido en territorios empíricos, en los normativos el concepto a emplear no es otro que el de *corrección*. Habermas entiende que la diferencia puede plantearse en los siguientes términos,

[...] los juicios de valor verdaderos reproducen valores análogos a los hechos —o dicho de otro modo, reproducen hechos que implican deberes [...] los juicios empíricos dicen cómo son las cosas en el mundo objetivo, mientras que los juicios evaluativos nos recomiendan encajadamente cómo merece ser valorado o cómo merece ser tratado algo en nuestro mundo de la vida. (HABERMAS, 2008, p. 92)

Pero más allá de esta pretensión de analogía que Habermas está proponiendo entre el concepto de *corrección* normativa y el de verdad de los enunciados descriptivos, él sostiene que dichos conceptos se diferencian en su “sentido de validez”. Efectivamente, la corrección normativa es una categoría epistémica al igual que la verdad y puede ser analizada tanto en términos de justificación como de aceptabilidad racional, pero los distingue su pertenencia a los usos prácticos y teóricos de la razón respectivamente. De esta manera Habermas admite que los valores presentan un estatuto cognitivo “débil”, por contraposición al estatuto de los juicios de hecho, aun cuando esto no signifique rechazar la pretensión de objetividad para valoraciones (Cf. VEGA ENCABO & GIL

MARTIN, 2008, p. 27).

Otro de los puntos de desencuentro entre Putnam y Habermas se vincula a los conceptos de *norma* y *valor*, desacuerdo que se halla estrechamente ligado al tratado en la anterior discusión.

Habermas entiende que pueden señalarse dos importantes rasgos que diferencian al discurso acerca de normas del discurso acerca de valores (o a la distinción entre ética y moral). En primer lugar, el discurso acerca de normas se pretende un discurso razonable, es decir, un discurso en el que las razones y los argumentos tienen importancia, lo que no se da en el caso de los valores. Cuando hablamos acerca de valores entra en juego de manera crucial una dimensión emocional o afectiva, por lo cual, mientras las normas imponen a sus receptores las mismas obligaciones (racionales) sin excepción, los valores expresan las preferencias y aquello que sería deseable para grupos particulares (Cf. HABERMAS, 2008). En segundo lugar, los valores nos comprometen en sentido vital, más allá de nuestras cambiantes opiniones, así cuando William James se ocupó de hablar acerca de valores sus ejemplos fueron los casos de la fe religiosa y el enamoramiento. A diferencia del discurso acerca de normas no se pretende que al hablar de los afectos personales los oyentes adquieran idénticos sentimientos que el hablante por esas personas, de modo que la conversación acerca de valores difiere del discurso argumentativo.

Sin embargo, esto de ninguna manera atenta contra la razonabilidad de nuestro discurso, antes bien, es su condición de posibilidad, una conversación acerca de valores no busca obtener consensos o lograr acuerdos. Conforme a esto Habermas define a los valores como “preferencias intersubjetivamente compartidas” (HABERMAS, 1996, p. 255). En este sentido el dialogo acerca de valores entre individuos, grupos o culturas no solo tiene un propósito expositivo sino que también pretende, quizás no siempre de manera consciente, lograr una mejor auto-interpretación, dar forma a una mejor historia personal que narrar, alterando no solo aspectos destacables de la propia herencia cultural y personal sino también del modo en que son definidas y vividas las preferencias y las emociones.

A diferencia de las normas que pueden universalizarse, Habermas piensa que los valores indefectiblemente varían entre individuos, grupos o culturas. Siempre sería posible justificar las normas atendiendo a procedimientos racionales que se darían en la

conversación en condiciones ideales, por tanto de acuerdo con Habermas la racionalidad podría pensarse como un procedimiento (un individuo es racional si se atiene a ciertos procedimientos para razonar); esto es lo que el filósofo alemán denomina “procedimentalismo epistémico” y que respalda la idea cognitivista de que la deliberación nos permite presuponer o confiar en que los procedimientos racionales y democráticos tienden a alcanzar los resultados correctos.

Putnam, por el contrario, sostiene que no existe ningún procedimiento que satisfaga los requisitos de una racionalidad puramente formal debido a que no podemos arreglárnosla sin el recurso a términos valorativos-descriptivos tales como *cruel*, *cobarde*, *perspicaz*, *obcecado*: los denominados términos morales *densos*, es decir, no hay manera de prescindir del contenido moral en la racionalización de estas cuestiones. En el caso de estos términos los elementos descriptivos y evaluativos aparecen entremezclados de manera esencial y no hay posibilidad de separarlos. No podemos valorar una situación de habla como ideal a no ser que atendamos a cuestiones como la *ceguera* o la *perspicacia* que manifiestan los sujetos en diálogo, por tanto, el acuerdo los supone.

Claramente no hace falta decir que el uso de esos términos está anclado en las culturas y en constelaciones particulares de valores, por lo que difícilmente puedan generar acuerdos con validez universal. La capacidad de razonar no es una capacidad (formal) aislada de otros rasgos sustantivos del sujeto, ni neutral con respecto a los términos morales densos, por ende, no hay un punto de convergencia descriptivo ni tampoco una valoración de argumentos correctos libres de toda valoración y de todo juicio de ‘corrección’.

En otras palabras, la discusión o conversación no puede darse en términos moralmente neutros como pretende Habermas, ni tampoco puede pensarse a la sociedad occidental como la comunidad moralmente más evolucionada del planeta, de manera que los individuos en conversación deben obligarse al descentramiento, a la tolerancia y a la apertura.

En resumen, Putnam cuestiona por una parte la inteligibilidad de la supuesta dicotomía entre hecho y valor, pero por otra cuestiona la fuerte distinción que Habermas traza entre normas y valores, en lugar de establecer una gradación que permita la posibilidad de un diálogo racional y argumentativo acerca de valores. No obstante Habermas entiende que pretender hablar de objetividad en el caso de los valores o cuestionar la

distinción entre norma y valor pone en riesgo la *universalidad* misma de las normas morales (Cf. HABERMAS, 2008, p. 93). Ahora bien, cabe preguntarse aquí, ¿realmente pretender objetividad en los juicios de valor pone en riesgo la universalidad de las normas?

La distinción fuerte que Habermas traza entre normas y valores parece ir en primer término contra una manera de comprender las posibilidades de construcción de acuerdos sobre la base de nuestra conversación racional y en todo caso va contra cierta manera de comprender la racionalidad. Probablemente la universalidad no se asiente sobre procedimientos moralmente neutrales, sino sobre la identidad de actitudes democráticas y de inclusión ante la diferencia. Si esto es así, ser racional ya no se entiende como la capacidad de participar en procedimientos que nos permitirían arribar a espacios normativos comunes sino, más bien como la admisión de la diferencia y la pluralidad de mundos culturales contruidos a partir de tales diferencias. Se admite la diferencia sin pretensión de anularla o condicionarla, esta es, según Putnam, la situación genuinamente discursiva. Pero además Putnam interpreta que bajo el pretexto de la amenaza a la universalidad Habermas abandona a los juicios de valor al dominio de la subjetividad en el que ninguna justificación resulta posible.

Claro está que en parte la intención de Putnam es mostrar las dificultades que enfrenta la ética del discurso para dar cuenta de la justificación racional o del discurso racional acerca de los valores a fin de considerarlos algo más que elecciones subjetivas o relativas a sociedades o grupos. Según él estas dificultades provienen de una fuerte distinción de origen kantiano entre inclinación y razón, la cual “obstaculiza por completo nuestra comprensión del modo en que los conceptos éticos densos cuestionan toda dicotomía tradicional entre hecho y valor” (PUTNAM, 2004, p. 152). El tratamiento por parte de Habermas de los juicios de valor así como el estatuto asignado a los mismos bordea – según Putnam – una variante no-cognitivista e incluso relativista de la moral, lo cual parece inaceptable en tanto los valores son los encargados de otorgar contenido a las normas.

Es precisamente aquí donde el pensamiento de Habermas cobra mayor distancia con el de su interlocutor, a este respecto admite que los desacuerdos sobre valores permanecerán por siempre y no es tarea de la filosofía resolverlos, en todo caso puede, si así lo desea, convertirse en un participante activo en la conversación. Si bien Habermas

no renuncia definitivamente a dar cuenta de la objetividad de los juicios de valor y de su contenido racional en términos epistémicos dentro de un cierto grupo o cultura, si destaca el riesgo de pretender aplicar el concepto de verdad de los juicios empíricos a los juicios de valor, lo que conduciría a un peligroso acercamiento de la objetividad con un tipo de realismo comprometido metafísicamente con hechos y propiedades (éticas).

Las buenas razones para esperar desacuerdos razonables son buenas razones para suspender el intento de convencer a los otros de que la concepción propia es la correcta [...] con el conocimiento ético tampoco se vincula ninguna pretensión de validez universal. (HABERMAS, 2008, p. 96)

Cabe insistir aquí en que de ninguna manera considera Habermas que los juicios de valor sean irremediamente arbitrarios o puramente subjetivos, por el contrario, a los valores les corresponde una cierta objetividad que descansa en el reconocimiento intersubjetivo de estándares evaluativos para los cuales podemos encontrar buenas razones en el contexto de una determinada forma de vida (cognitivismo débil) (HABERMAS, 2008, p. 98).

Habermas sostiene que hay que atender a la distinción deontológica entre “la moral universalista de la justicia y el ética particularista del plan de vida”, este es el modo en que entiende la distinción entre normas objetivas y valores relativos (HABERMAS, 2008, p. 97).

Comparando la posición de Habermas con la Rorty, Putnam responde taxativamente,

Si el valor veritativo del lenguaje ético se reduce a lo que Rorty consideraría una objetividad en el interior de un juego de lenguaje, no se queda en nada más que en el consenso en el interior de una cultura particular. (PUTNAM, 2004, p. 111)

A criterio de Putnam no alcanza con decir que “las intuiciones morales son ‘objetivas’ aunque en un sentido diferente al de los juicios de experiencia” (HABERMAS, 2008, p. 92), sino que hace falta decir algo más que garantice la objetividad no solo en dimensión normativa sino también en la dimensión evaluativa de la moral, hace falta garantizar una objetividad que no se reduzca a un “relativismo sociologista”. Desde el momento en que nuestras normas contienen términos éticos, cualquier tipo de relativismo con respecto a los valores no puede dejar de afectar a la universalidad de las normas.

En esta línea Putnam piensa que al menos algunos conceptos abstractos involucrados en juicios de valor – tales como *bueno, correcto, deber y obligación* – desempeñan el mismo papel gramatical en todos los lenguajes evaluativos, por lo cual cabe pensar en la posibilidad de formular juicios de valor trans-contextuales acerca de prácticas y acciones (no idiosincráticas) llevadas a cabo por actores de otras culturas.

Para finalizar

El debate que hemos intentado seguir aquí puede presentarse como una discusión acerca de las formas racionales de sostener el pluralismo y los valores de las modernas democracias, esto es, la diversidad de opiniones como rasgo distintivo de las comunidades humanas, sin que esto implique un compromiso con un relativismo, sino más bien con formas de discurso que buscan construirse en el marco de la justificación racional.

Nos enfrentamos aquí una vez más con la difícil e inagotable tarea de delimitar los ámbitos y las maneras en las que hablamos acerca de hechos físicos, de objetos y cosas del mundo, y las maneras en las que hablamos de fenómenos normativos, morales, estéticos, políticos y jurídicos en un ámbito en el que no disponemos de principios de contenido incuestionables a los que podamos recurrir para dirimir nuestros asuntos o tomar nuestras decisiones cotidianas. Son las grandes diferencias que existen miembros de una misma comunidad como entre comunidades diferentes las que nos hacen pensar, o en todo caso nos confirma, que el mundo guarda silencio respecto a los valores o los fenómenos normativos, pero no es diferente la situación en la que nos encontramos respecto de los fenómenos físicos o ‘naturales’. Pese a esto la mayoría de las personas, en no pocas circunstancias, hacemos juicios morales, juicios acerca de la forma en que conducimos nuestras vidas como también juicios acerca de lo que otros *deberían* hacer, nos exigimos y con frecuencia también exigimos a otros que actúen de cierta forma.

La discusión se ha presentado en el marco de tradiciones de raíz kantiana, racionalista y pragmatista, y con esto se ha asumido compromisos con ciertas formas de objetividad, lo que inexorablemente devuelve a los enunciados normativos el estatuto que la tradición empirista le privó por tanto tiempo respecto de los enunciados empíricos. Por otra parte, es claro que ni Habermas ni Putnam conciben a la objetividad a partir de una imagen del conocimiento como representación de una realidad independiente del

lenguaje, sino que, dada la interpenetración entre lenguaje y mundo, las pretensiones cognitivas de nuestros enunciados remiten más bien a entendimientos en el seno de una determinada comunidad, de modo que las condiciones para el conocimiento no vienen dadas por estructuras psicológicas o subjetivas sino por la primacía de las prácticas sociales (HABERMAS, 2008, p. 92).

Asimismo nuestros autores rechazan pagar el precio del compromiso con una ontología realista que postule la existencia de entidades o cualidades no naturales las que se supone serían captables por algún tipo especial de facultad o intuición axiológica, en base a lo cual se podría juzgar la corrección o incorrección de los enunciados valorativos. Ser cognitivista respecto de los juicios morales no implica cargar con una metafísica de entidades *sui generis*, pero a la vez, ambos autores rechazan las variantes del naturalismo reductivo que entiende que los hechos o las propiedades a que refieren nuestros lenguajes normativos y evaluativos no son propiedades con un estatuto propio sino que por sobre la aparente especificidad son propiedades naturales y por tanto reductibles a un lenguaje naturalista.¹⁰ En base a este núcleo de coincidencias hemos presentado como un aspecto fundamental de este debate el que se construye a partir de la diferencia respecto del tipo de objetividad que cabe reclamar para nuestras valoraciones, debate cuya contracara es la naturaleza de la distinción que habrá de trazarse entre normas y valores.

Sabemos que al definir un criterio de significatividad se otorga un determinado estatuto a los enunciados, y puede entonces establecerse que una proposición con significado es aquella que tiene valor veritativo (que es analítica o sintética), entonces cabe preguntarse, ¿por qué los juicios valorativos no habrían de considerarse de esta manera? De acuerdo a la opinión de Putnam el criterio que distingue juicios de hecho y de valor podría expresarse así: los juicios de valor no constituyen hechos, es decir, parece claro que la objetividad se distribuye entre los tipos de enunciado de modo discrecional. ¿Por qué deberíamos entonces aceptar que los juicios morales y normativos en general son no-cognitivos? No existe justificación obvia para esto.

La última palabra en este asunto la tiene la naturaleza normativa de nuestros conceptos y juicios, nada impide que en el futuro nuestros discursos y juicios ético-morales se tornen más rigurosos y puedan definirse condiciones más estrictas para el

¹⁰ Para un desarrollo de estas coincidencias véase Navia (2012).

empleo de nuestros conceptos evaluativos. Pero quizás esto no sea así y que en el presente este no sea el caso nos dice algo acerca del papel que los juicios morales tienen en nuestras vidas como guías u orientaciones de la acción. Si como expresan los protagonistas de este debate, existe una fuerte imbricación entre hechos y valores entonces también cabe pensar que la valoración es constitutiva de la racionalidad, dicho esto en el sentido estricto en que sin juicios de valor no hay racionalidad.

Asimismo, no estaríamos muy equivocados si decimos que son los hechos los que dependen de nuestro concepto de objetividad y no la objetividad de la naturaleza de los hechos. Como bien observa Putnam, nuestros enunciados poseen diferente relación con el mundo, pero también podríamos decir, nuestros enunciados intervienen de diferente manera en nuestras prácticas y contribuyen a diferentes propósitos, no obstante, se ha interpretado que la distinción entre juicios descriptivos y juicios valorativos como si no dependiera de esos mismos juicios. Esto es parte de lo que yace en el fondo del debate y es, en buena medida lo que lo torna controversial; el recurso al agravio filosófico “relativista” o “metafísico” a que llegan los autores no solo excede toda ética discursiva sino que revela la imposibilidad de continuar el diálogo.

Referências bibliográficas

AGÜERO, G. “Objetividad y relatividad en los juicios morales”. In: MENNA, S. (Ed.). *Estudios contemporáneos sobre ética*. Córdoba, Argentina: Editorial Universitas, 2008, p. 31-48.

_____. “Objetividad sin fundamento”. In: AHUMADA, J.; PANTALONE, M.; RODRÍGUEZ, V. (Ed.). *Epistemología e Historia de las Ciencias*, v. 12. Córdoba, Argentina: Fac. de Filosofía y Humanidades; Universidad Nacional de Córdoba, 2006, p. 16-22.

_____. “Escepticismo y Objetividad”. In: MARTÍNEZ RUIZ, C.; SÁNCHEZ, S. (Ed.). *Naturaleza, Significado y Experiencia. Hacia una reconstrucción de la filosofía*. Córdoba, Argentina: Editorial Universitas, 2005, p. 85-93.

_____. “Condiciones de Objetividad”. In: FAAS, H.; SAAL, A.; VELASCO, M. (Ed.). *Epistemología e Historia de las Ciencias*, v. 11. Córdoba, Argentina: Fac. de Filosofía y Humanidades; Universidad Nacional de Córdoba, 2005, p. 26-32.

DEWEY, J. *Teoría de la valoración. Un debate con el positivismo sobre la dicotomía de hechos y valores*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.

HABERMAS, J. *Between Facts and Norms*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1996.

_____. “Valores y normas. Un comentario al pragmatismo kantiano de Hilary Putnam”. In: *Normas y valores*; Introd. de J. Vega Encabo y F. Gil Martin. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

HUME, D. *Tratado de la naturaleza humana*. 4ª ed. Técnos, 2005.

KANT, I. *Crítica de la Razón Pura*. Versión Norman Kemp Smith. NY: Macmillan & Co., 1965.

MOORE, G.E. *Ética*. Barcelona: Editorial Labor, 1929.

_____. *Ensayos éticos*. Barcelona: Paidós, 1993.

NAVIA, R. “En torno a la polémica Habermas-Putnam sobre la validez racional de los juicios éticos y morales”. *Dissertatio*, v. 35, n. 11, p. 11-30, 2012.

PUTNAM, H. *Las mil caras del realismo*. Barcelona: Paidós, 1994.

_____. *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*. Barcelona: Paidós, 2004.

_____. “Valores y normas”. In: *Normas y valores*; Introd. de J. Vega Encabo y F. Gil Martin. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós, 1996.

SELLARS, W. *Science, Perception and Reality*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1963.

STEVENSON, Ch. *Ética y lenguaje*. Bs.As.: Paidós, 1971.

WILLIAMS, B. *La filosofía como una disciplina humanística*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.