
LA RELACIÓN ENTRE VALORES Y NORMAS, SEGÚN HILARY PUTNAM A PROPÓSITO DE SU DISCREPANCIA CON JÜRGEN HABERMAS¹

*Marisa Beatriz Villalba**

En este trabajo, presentamos las líneas claves de la posición sostenida por Hilary Putnam y los principales contrastes que el autor señala respecto de la visión de Jürgen Habermas, en el marco de un caluroso debate acerca de la relación entre los valores y las normas. Entre los temas abordados, destacan la posibilidad (o no) de separar valores y normas, cuál sea el contenido universal de los enunciados éticos, en qué se funda la obligatoriedad de las normas y qué papel desempeña la discusión en la situación ideal de habla, base de la ética del discurso habermasiana. Según entendemos, el debate pone de manifiesto tanto las debilidades parciales de ambas posiciones, cuanto las fecundas y latentes posibilidades de complementariedad.

Palabras clave: debate Putnam-Habermas, normas y valores, conceptos éticos densos, pluralismo, realismo moral.

THE RELATION BETWEEN VALUES AND NORMS ACCORDING TO HILARY PUTNAM REGARDING HIS DISCREPANCY WITH JÜRGEN HABERMAS

In this paper, we will present the key lines of the position defended by Hilary Putnam and the main contrasts pointed out by the author regarding the point of view of Jürgen Habermas, in the context of a heated debate concerning the relation between values and norms. Among the matters discussed, the possibility (or not) of separating values and norms, what the universal content of ethical statements is, on what the obligatory nature of norms is founded and what role does discussion play in the ideal speech situation –the basis of Habermasian ethics of discourse– are to be remarked. As we understand it, the debate shows the partial weaknesses of both positions, as well as the fecund and latent possibilities for complementation.

Keywords: Putnam-Habermas debate, norms and values, thick ethical concepts, pluralism, moral realism.

¹ Investigación presentada en el Congreso de Filosofía “Commemoración del Primer Congreso Nacional de Filosofía (1949-2009)”, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo.

* Centro de Investigaciones Cuyo, CONICET-Universidad de Mendoza, Mendoza, Argentina. Correo electrónico: marisa_villalb@yahoo.com.ar

Introducción

UNA CONFERENCIA QUE PRONUNCIÓ H. PUTNAM EN FRÁNCFORT, en 1999², en un congreso realizado con motivo del septuagésimo cumpleaños de J. Habermas, significó el comienzo de una calurosa discusión entre ambos filósofos, acerca de la relación entre los valores y las normas. Habermas le respondió con la conferencia inaugural del Congreso “Hilary Putnam y la tradición del pragmatismo”, que tuvo lugar en Múnich entre el 14 y el 18 de junio del año 2000³, y Putnam efectuó su réplica en ese mismo Congreso⁴. En esta ocasión, abordaremos la posición de Putnam, y nos remitiremos a los trabajos aludidos. Señalaremos especialmente los núcleos temáticos en los que Putnam puso énfasis con la intención de dejar en claro las diferencias entre ambas posturas y, por tanto, las objeciones que efectúa a su oponente.

1. La “situación ideal de habla” y los conceptos éticos “densos”

Putnam rechaza la separación tajante que Habermas establece entre los valores y las normas. Habermas entiende por “norma” un enunciado de obligación universalmente válido. Mientras que su tratamiento de las normas es “kantiano”, toda vez que la fuerza vinculante de las normas (las normas de la “ética del discurso”) es equiparada con la fuerza vinculante del pensamiento racional y de la comunicación racional, su tratamiento de los “valores”, por el contrario, es naturalista. A estos los considera productos sociales contingentes que varían conforme lo hacen los diferentes “mundos de la vida”⁵. Pero, según Putnam, esta noción de “situación ideal de habla” resulta *vacía* en ausencia de conceptos éticos densos:

² Cfr. PUTNAM, Hilary, “Valores y normas”, en PUTNAM, Hilary y HABERMAS, Jürgen, *Normas y Valores*, Trotta, Madrid, 2008, pp. 47-78.

³ Cfr. HABERMAS, Jürgen, “Valores y normas. Un comentario al pragmatismo kantiano de Hilary Putnam”, en PUTNAM, Hilary y HABERMAS, Jürgen, *Normas y Valores*, pp. 79-105.

⁴ Cfr. PUTNAM, Hilary, “Respuesta a Jürgen Habermas”, en PUTNAM, Hilary y HABERMAS, Jürgen, *Normas y Valores*, pp. 107-121.

⁵ Cfr. PUTNAM, Hilary, “Valores...”, *op. cit.*, pp. 47-48.

A no ser que se admita que los enunciados que contienen conceptos éticos densos tienen la capacidad de ser 'válidos' tout court, que son correctos y no meramente racionales dada la 'concepción de lo bueno' compartida por una determinada comunidad, entonces la ética del discurso, como el kantismo en general, será un formalismo vacío⁶.

En otras palabras, si bien la máxima de tomar parte en la acción comunicativa opera dentro del marco del imperativo categórico de I. Kant (por cuanto al actuar se tiene que considerar al otro siempre como un fin y no como un mero medio), según Putnam parece difícil derivar a partir de él reglas específicas de conducta⁷. Argumenta que nuestras "máximas", y las "leyes" que nos imponemos al universalizar las máximas, contienen ellas mismas términos de valor, en particular "palabras éticas densas" tales como "amable", "cruel", "impertinente", "considerado", "insensible", etc.:

Por poner un ejemplo, es una regla de conducta implícita, si no por completo explícita, para todo ser humano respetable (esto es, una regla de conducta que tal vez ninguno de nosotros logra siempre obedecer, pero que sin embargo aspiramos a cumplir) que uno debería tratar con "amabilidad" a aquellos con los que se encuentra en la vida, y especialmente a aquellos que están en apuros o dificultades, a menos que haya una razón moral concluyente de que no debemos hacerlo. Existen reglas de conducta similares que le ordenan a uno, por ejemplo, evitar la "crueldad", evitar la "impertinencia", evitar la "humillación" de los otros, ser "considerado" con los pensamientos y sentimientos de los otros, etc⁸.

Ahora bien, el problema que Putnam detecta es que si el imperativo categórico es una directriz para elegir máximas que podemos convertir en leyes universales, y nuestras "máximas", y las "leyes" que nos imponemos al universalizarlas, *contienen* ellas mismas términos de valor, y estos términos son considerados como significativos tan solo relativamente a comunidades particulares, entonces, estas leyes podrían a pesar de todo poseer una universalidad *formal*, pero su *contenido* no podría ser universal. La consecuencia de esto es que cualquier tipo de relativismo con respecto a los términos de valor afecta a la objetividad de las "normas"⁹.

Por tanto, si bien Putnam no descarta el valor de la ética del discurso, sus dudas se refieren más bien a si las normas universales kantianas agotan realmente lo que hay de

⁶ PUTNAM, Hilary, "Respuesta...", *op. cit.*, p. 109.

⁷ Cfr. PUTNAM, Hilary, "Valores...", *op. cit.*, p. 51.

⁸ *Ibidem*, pp. 54-55.

⁹ Cfr. PUTNAM, Hilary, "Respuesta...", *op. cit.*, pp. 109-110.

“objetivo” en la ética; o si, por el contrario, los valores representan algo más que las contingencias históricas de diferentes “mundos de la vida” locales¹⁰.

Putnam sugiere que una respuesta que Habermas podría dar esta objeción, consistiría en limitar estrictamente al ámbito de la “ética del discurso” la validez deontológica de la situación ideal de habla. Sin embargo, afirma, de acuerdo con tal interpretación, incluso la máxima “No seas cruel” *no sería* universalmente válida; tan solo sería universalmente válida “Discute la cuestión de si deberías o no deberías ser cruel y la cuestión ulterior acerca de qué es lo que cuenta como crueldad, según la forma en que lo prescribe la ética del discurso”. Asimismo, expresa su rechazo a este minimalismo extremo:

*“¿Puede darse el caso de que la única regla ética universalmente válida sea ‘Siga conversando’? Si respondes que ‘sí’ [...], entonces tienes con creces una ‘ética minimalista’”. Dado que Habermas no discutió esta parte de mi conferencia, le reitero asimismo este desafío: Jürgen, ¿eres realmente un minimalista?*¹¹

2. La discusión no garantiza el resultado correcto

Putnam argumenta que “no hay razón para creer que el resultado de una discusión ideal y suficientemente prolongada de las cuestiones éticas sea inevitablemente correcto”¹². Por el contrario, siguiendo a L. Wittgenstein, sostiene que, en muchas ocasiones, el arribar a un resultado correcto depende del grado de conocimiento que se tenga de la naturaleza humana:

*(...) Lo que Wittgenstein dice, razonablemente, acerca de estos juicios sobre los que la comunidad no puede llegar a un acuerdo es que, no obstante, pueden ser correctos. Algunos seres humanos tienen más conocimiento de la naturaleza humana [Menschenkenntnis] que otros, y este conocimiento de los seres humanos no puede reducirse a un sistema de reglas*¹³.

En efecto, sostiene, *discusión* (en cuanto opuesta a una *negociación*) presupone que la cuestión debatida es significativa cognitivamente. Si no lo es, entonces semejante “discusión”, como señaló Ramsey, adopta la forma siguiente: “A: Me gusta el pastel de chocolate. B: A mí no”.

¹⁰ Cfr. PUTNAM, Hilary, “Valores...”, *op. cit.*, p. 53.

¹¹ PUTNAM, Hilary, “Respuesta...”, *op. cit.*, p. 110.

¹² *Ibidem*, p. 108.

¹³ PUTNAM, Hilary, “Valores...”, *op. cit.*, p. 68.

(...) Hacer cualquier concesión a lo que podríamos denominar un “sociologismo de los valores” (...) significaría, en realidad, tratar las disputas acerca de los valores como si fueran meros conflictos sociales que habría que resolver (...) y no como desacuerdos racionales que requieren una decisión que llegue hasta donde se encuentren las mejores razones¹⁴.

3. No todas las verdades son verificables

Según Putnam, el rasgo esencial al planteamiento en cuestión es el siguiente: “es metafísicamente imposible que puedan haber verdades que no sean verificables por los seres humanos”¹⁵. Por lo tanto, es una variante de lo que hoy se denomina “antirrealismo”, puesto que hace depender los límites de lo que puede ser verdadero en referencia al mundo de las limitadas capacidades de verificación de los seres humanos.

Por el contrario, afirma nuestro autor, en las teorías científicas contemporáneas, se acepta por una serie de razones, como una cuestión de hechos empíricos contingentes, que hay *muchas* verdades que sobrepasan las capacidades de nuestra especie para averiguarlas con seguridad.

A este respecto, Putnam aclara que él mismo defendió la idea de que la verdad podría identificarse con la “aceptabilidad racional idealizada”¹⁶, y que, si la “pragmática trascendental” es la elaboración de las consecuencias de una teoría antirrealista de la verdad, entonces es la elaboración de las consecuencias de un *error*, y debería abandonarse¹⁷.

Antes de avanzar, nos interesa traer a colación la afirmación con la que Habermas comienza su respuesta al planteo de Putnam:

Dado que Putnam sigue siendo un epistemólogo cuando se sitúa más allá de los límites de la epistemología, también en la filosofía práctica tiende hacia una especie de realismo interno. Mientras que en la filosofía teórica sigue la línea de un kantismo lingüístico, en la filosofía práctica se orienta en la dirección de un Aristóteles entendido pragmatistamente. La eudaimonía –el florecimiento humano– tiene aquí la última palabra. Putnam entiende la autonomía más en el sentido clásico de una guía reflexiva de la vida que en el sentido kantiano de una autolegislación moral racional¹⁸.

¹⁴ *Ibidem*, p. 61.

¹⁵ *Ibidem*, p. 64.

¹⁶ Abordamos este tema en: VILLALBA, Marisa, “El problema de la representación. Consideraciones a partir de un texto de Hilary Putnam”, *Analogía Filosófica*, Vol. XXIII, Nº 1, 2009, pp. 41-64.

¹⁷ Cfr. PUTNAM, Hilary, “Valores...”, *op. cit.*, p. 65.

¹⁸ HABERMAS, Jürgen, *op. cit.*, p. 80.

Sin embargo, nuestro autor admite que, en el caso de los enunciados éticos, ocurre frecuentemente lo contrario. Es decir, los éticos han insistido en que nuestros deberes son cognoscibles para nosotros y en que, de hecho, si no fuera así no podrían asumirse como deberes. Aun así, afirma, el problema más delicado en este punto es el de la justificación del paso desde el enunciado de que cualquier afirmación verdadera sobre nuestros deberes “es cognoscible para nosotros” hasta el enunciado de que esta afirmación “sería el resultado de una discusión ideal, si esta discusión se prolongara suficientemente”. De este modo, reconduce la argumentación hacia el núcleo de su posición acerca del modo en el que los “valores” y las “normas” se entrelazan mutuamente.

A este respecto, Putnam afirma que, incluso si el seguimiento de las normas de la ética del discurso fuera una *condición necesaria* para lograr creencias éticas justificadas, lo que se debe mostrar es algo mucho más fuerte: que la conformidad con estas normas es también una *condición suficiente* para lograr creencias éticas justificadas y, en último término, verdaderas¹⁹. En efecto, afirma Putnam, puede darse el caso en que todos los participantes de la discusión obedecen las normas éticas del discurso, y, sin embargo, son “obtusos” (lo contrario de tener conocimiento de la naturaleza humana), o muestran “trazas de sadismo”, etc., es decir, circunstancias que oscurecen la percepción moral, esto es, la capacidad para discernir que alguien está, por ejemplo, “sufriendo innecesariamente” en vez de estar “aprendiendo a soportarlo”, que está siendo “reconfortantemente espontáneo” y no “descarado”, etc. Según el autor, no hay *ciencia* que nos pueda enseñar a hacer tales distinciones. Estas requieren una habilidad que, en palabras de I. Murdoch, es “perfectible sin fin” y está entrelazada con nuestro dominio (también perfectible sin fin) del propio vocabulario moral²⁰.

En consecuencia, según Putnam se llega en este punto a una ambigüedad fundamental en la posición de Habermas. Sostiene que, si Habermas *restringiera las pretensiones de la ética del discurso*, si dijera, en particular, que la ética del discurso es una *parte* de la ética, una parte importante y valiosa por supuesto, pero no una parte que pueda sostenerse por sí misma, y que la ética del discurso no es *el* fundamento de *toda* la “validez” de que puede disponer la ética (en la modernidad), entonces, sostiene, estaría tomando el camino correcto: “(...) No hay razón para creer que el resultado de una discusión ideal y suficientemente prolongada de una cuestión ética sea inevitablemente correcto”²¹. “Una vez que renunciamos a identificar la verdad con el consenso que resulta de la discusión (ideal) (...), no puede evitarse la demanda de una justificación de por qué deberían coincidir verdad y consenso en cualquier caso particular, como por ejemplo en el caso de la ética”²².

¹⁹ Cfr. PUTNAM, Hilary, “Valores...”, *op. cit.*, p. 67.

²⁰ *Ibidem*, p. 70.

²¹ *Ibidem*, p. 67.

²² *Ibidem*, p. 70.

Según Putnam, el problema de fondo en esta cuestión es el planteamiento “kantiano”, pues el kantismo busca principios característicos de la razón práctica misma, mientras que trata a los valores o como meros hechos psicológicos (“impulsos psicológicos naturales”) o como el producto de la actividad de la razón práctica sobre esos meros hechos psicológicos. Esta famosa dicotomía de Kant entre “razón e inclinación”, continúa, impide por completo que se vea cómo los conceptos éticos densos desafían a todas las dicotomías tradicionales hecho/valor²³.

Por el contrario, Putnam afirma: “Nuestra capacidad imperfecta, pero indefinidamente perfectible, de reconocer las demandas que nos plantean distintos valores es precisamente lo que dota de contenido a la ética ‘kantiana’ (o a la ética del ‘discurso’)”²⁴.

4. Acerca de la irreductibilidad de ciertos valores epistémicos y morales

Según Putnam, todas las explicaciones naturalistas tienen en común lo siguiente: o bien niegan que las oraciones éticas sean expresiones de *juicios*, de razonamientos que pueden describirse como verdaderos o falsos, garantizados o no garantizados, sin un “añadido” del tipo de “en el mundo social correspondiente” o de “relativamente a los deseos y actitudes del individuo”; o bien ofrecen (si estiman que hay cosas tales como juicios éticos objetivos y plenamente racionales) una explicación del *propósito* —y a veces del *contenido*— de tales juicios en conceptos *no éticos*. En el segundo caso, a la ética se la trata en último término como algo que se ha de justificar desde *fuera*, da igual si estamos ante un planteamiento evolucionista, utilitarista o contractualista²⁵.

Considera el autor que la estrategia de fondo en estos planteamientos es conceder al escéptico que no tenemos un conocimiento ético *irreductible*:

*Pero ¿qué es, qué podría ser más irreductible, de cara a un ser humano necesitado, que mi conocimiento de que estoy obligado a ayudar a este ser humano? En la medida en que uno trate este deber como un mero “sentimiento”, se moverá por un lugar ubicado muy fuera del mundo ético*²⁶.

En opinión de Putnam, esta estrategia estaría emparentada con aquella que guió al positivismo lógico, y que, se consideraba, permitiría un conocimiento predictivo: “Dale al escéptico casi todo lo que reclama, con tal de que puedas conservar un cierto mínimo absoluto”²⁷.

²³ *Ibidem*, p. 71.

²⁴ PUTNAM, Hilary, “Respuesta...”, *op. cit.*, p. 108.

²⁵ *Cf.* PUTNAM, Hilary, “Valores...”, *op. cit.*, pp. 72-73.

²⁶ *Ibidem*, p. 74.

²⁷ *Ibidem*, p. 73.

Según el autor, entre la ética y la filosofía de la ciencia pueden advertirse, además, otras similitudes y/o relaciones. Así, señala que el positivismo lógico estaba tanto más interesado en mostrar que la ciencia puede funcionar sin reconocer la existencia y la irreductibilidad de los valores *epistémicos* que en negar la existencia y la irreductibilidad de los valores *éticos*. Por ello, afirma, Carnap dedicó décadas de su vida a intentar mostrar que la ciencia trabaja con un método sintáctico formal. Por su parte, Popper, si bien rechazó la lógica inductiva de Carnap, al igual que este esperaba poder reducir el método científico a una regla simple: *se comprueban todas las teorías falsables en sentido fuerte y se conservan aquellas que superen este test*. Pero esto, según Putnam, no funciona mejor de lo que lo hace la “lógica inductiva” de Carnap. Pues, cuando una teoría entra en conflicto con lo que previamente se consideraba un hecho, a veces abandonamos la teoría y a veces abandonamos el supuesto hecho: “(...) Según la célebre formulación de Quine, la decisión es un asunto de equilibrios que son ‘pragmáticos’, allí donde son racionales, es decir, un asunto de juicios informales acerca de la plausibilidad, la simplicidad y otros criterios semejantes”²⁸.

Agrega que tampoco ocurre, en caso de un conflicto entre teorías, que los científicos esperen hasta que los datos observacionales decidan entre ellos, como la teoría popperiana de la ciencia prescribe que deberían hacer: “El que la Relatividad General fuera aceptada antes de que se lograran experimentos decisivos a su favor obviamente contradice por completo todo el planteamiento popperiano, que puede ser caracterizado como mitológico”²⁹.

Con este argumento, Putnam se propone destacar dos hechos: por un lado, que las ciencias físicas asumen y/o presuponen *valores* tales como la coherencia, la simplicidad, etc.; por otro lado, que estos mismos criterios, llevados al plano de la admisión de los juicios éticos, no prueban que no hayan valores morales irreductibles y, por consiguiente, no contextualizables o naturalizables:

En vez de aceptar semejantes argumentos³⁰ en un caso o en el otro, lo que deberíamos hacer es más bien reconocer que tanto los valores éticos como los valores científicos son indispensables en nuestras vidas y que los argumen-

²⁸ *Ibidem*, pp. 74-75.

²⁹ *Ibidem*, p. 75.

³⁰ Putnam se refiere a los conocidos argumentos a favor del relativismo (o del contextualismo) con respecto a los valores éticos y sostiene que podrían repetirse *sin la más mínima alteración* en conexión con los valores epistémicos: “El argumento de que los valores éticos son metafísicamente ‘anómalos’ (porque, entre otras cosas, no tenemos un órgano sensorial para percibir ‘lo bueno’) podría transformarse en el enunciado ‘los valores epistémicos son ontológicamente anómalos’ (porque no tenemos un órgano sensorial para percibir la simplicidad y la coherencia). Los bien conocidos argumentos a favor del relativismo o del no-cognitivismo, que se basan en los desacuerdos entre las culturas en relación con los valores (argumentos que a menudo reciben su fuerza motriz de los relatos ahora de moda, pero a mi manera de ver completamente insostenibles, que contemplan las diferentes culturas como ‘incommensurables’), podrían traducirse diciendo que hay desacuerdos entre las culturas acerca de qué creencias son ‘más coherentes’, ‘más plausibles’, ‘más simples en tanto que explicaciones de los hechos’, etc.; y, tanto en el caso de la ética como en el caso de las ciencias naturales, hay representantes de la disciplina de turno que dirían

tos que quisieran mostrar la imposibilidad de valores “no-naturalizables” prueban demasiado. De hecho, la exigencia de que debemos aceptar tan solo aquello de lo que podamos dar una explicación reductiva eliminaría no solo el discurso de los valores, sino igualmente el discurso de la referencia, el de la causalidad, el de los supuestos contrafácticos y muchos otros. Efectivamente, aquí hay algo erróneo, pero es el reduccionismo (alias “naturalismo”) el que es erróneo y no el discurso acerca de los valores³¹.

Ahora bien, Putnam atribuye a la posición de Habermas un defecto semejante, y afirma que su deseo de tratar toda discusión sobre valores *fuera* de los estrechos límites de la ética del discurso como mera negociación de diferencias entre “mundos de la vida” obedece a un trasfondo positivista, esto es, la “moderna” sospecha de todo lo que se considera “metafísico”.

Putnam sostiene que la ética del discurso habermasiana podría y debería verse como si estuviera explicando en detalle lo que requiere una investigación racional digna de ese nombre y que conceder que a la ética le conviene algo *más* que la ética del discurso no disminuye su significación en modo alguno. Por el contrario, afirma, en la ética necesitamos tanto las intuiciones aristotélicas como las intuiciones kantianas: “Si lo que he argumentado hasta ahora es correcto, entonces nuestra capacidad imperfecta, pero perfectible sin fin, de reconocer las demandas que nos plantean distintos valores es precisamente lo que dota de contenido a la ética ‘kantiana’ (o a la ética del discurso)”³².

5. Validez y verdad

A fin de dejar en claro su posición, en relación con ciertas ideas que Habermas le atribuye³³, Putnam enfatiza que no está de acuerdo con lo siguiente:

1. Todos los enunciados empíricos correctos tienen uno y el mismo tipo de validez.
2. La palabra “verdadero” es un nombre para este tipo de validez.
3. Todos los enunciados éticos correctos (es decir, tanto las normas como los juicios de valor que no tienen la forma de “enunciados de deber” universales) tienen ese mismo tipo de validez.

Respecto de (1), rechaza la idea de que todos los enunciados genuinamente verdaderos funcionan de uno y el mismo modo:

que, cuando las culturas están en desacuerdo, sería mera retórica el querer afirmar que una de las partes está objetivamente en lo correcto”. *Ibidem*, p. 76.

³¹ *Ibidem*, pp. 76-77.

³² *Ibidem*, p. 78.

³³ Cfr. HABERMAS, Jürgen, “Valores...”, *op. cit.*, p. 99.

Al igual que Wittgenstein y James, no pienso que “referirse a”, “denotar”, “extensión” y otros términos de este tipo estén en lugar de una y la misma relación entre un término y las cosas que le “corresponden” en cada caso concreto. Hay muchos tipos de “acuerdo” (como James señaló); hay muchos “métodos de proyección” diferentes (como Wittgenstein señaló)³⁴.

Señala asimismo que, en ocasiones, los enunciados son *simultáneamente* juicios de valor y enunciados empíricos, como es el caso de “El trato a los indígenas por los colonizadores europeos fue con frecuencia cruel”³⁵.

Sin embargo, dice, “yo estoy dispuesto a usar la palabra *verdadero* para los juicios correctos de todos estos tipos diferentes de enunciados”³⁶ y tal vez por eso, sospecha, Habermas piensa que agrupa a todos los juicios de valor en una única clase.

No está de acuerdo con Habermas en que “verdadero” sea una noción de la validez en el sentido en que él lo entiende, a saber, como un término para el tipo de validez que es peculiar de los “enunciados empíricos” (concebidos, en el sentido en que Habermas parece hacerlo, como una clase natural metafísicamente distintiva):

Habermas no para de decir que soy un “realista moral” (metafísico) extremo. Yo prefiero decir que soy un pluralista de cabo a rabo. Pero soy el tipo de pluralista que reconoce que hay enunciados correctos en muchas clases diferentes de juegos de lenguaje. Y por “correcto” no quiero decir simplemente “correcto si se comparte el proyecto de tal o cual comunidad”³⁷.

Para responder a (2), Putnam retoma su posición en el marco de las teorías “desentrecuilladoras” de la verdad³⁸. En efecto, afirma que hay al menos tres versiones muy distintas del desentrecuillado: una versión “deflacionaria”, representada por Carnap (y por filósofos analíticos contemporáneos como P. Horwich y H. Field), una versión fregeana y la versión que él defiende (y que atribuye al último Wittgenstein).

Todas se basan en el principio de equivalencia de Tarski [(T) “La nieve es blanca” es verdadera si y solo si la nieve es blanca], es decir:

³⁴ PUTNAM, Hilary, “Respuesta...”, p. 112.

³⁵ *Ibidem*, p. 113.

³⁶ *Idem*.

³⁷ *Idem*.

³⁸ Toda la tercera Conferencia Dewey se ocupa de este tema. Lo abordamos en: VILLALBA, Marisa, “Análisis crítico-valorativo del problema del conocimiento en las Conferencias John Dewey de Hilary Putnam”, *Philosophica*, N° 32, II semestre de 2007, pp. 173-188.

Sostienen la concepción de que, cuando “verdadero” se aplica a un enunciado *E* que viene dado de manera explícita, la palabra es *eliminable*.

*Si usáramos “verdadero” solo en oraciones de la forma “E es verdadero”, donde E es la cita de una oración, o en oraciones de la forma “es verdadero que p”, donde p es una oración, entonces la palabra sería innecesaria. ¡Por supuesto, esto significa que “verdadero” no es el nombre de un tipo de validez –peculiar a ciertos enunciados–! ¡Si lo fuera, difícilmente podría ser innecesario!*³⁹

La razón por la que necesitamos “verdadero” y sus sinónimos en nuestros lenguajes, explica Putnam, es que tenemos que ser capaces de emplear “verdadero” en oraciones de la forma “*x* es verdadero”, donde “*x*” es una *variable de cuantificación* y no, por así decir, una oración entre comillas. Por ejemplo, si digo “Una de las oraciones que Juan escribió en la página 12 es verdadera” [...], entonces puedo “eliminar” la palabra verdadero *si y solo si* sé qué oraciones escribió Juan en la página 12. Es decir, si yo sé, por ejemplo, que las únicas oraciones que Juan escribió en la página 12 son “La nieve es blanca”, “El asesinato es malo” y “El dos es el único número primo par”, entonces sé que este enunciado tiene el mismo valor de verdad que “Juan escribió ‘La nieve es blanca’, ‘El asesinato es malo’ y ‘El dos es el único número primo par’ en la página 12 y o bien la nieve es blanca, o el asesinato es malo o el dos es el único número primo par”; y esta última oración no contiene la palabra “verdadero”. Pero si no sé qué oraciones escribió Juan, entonces no puedo construir una oración materialmente equivalente que no contenga la palabra “verdadero”: “En resumen, un predicado con la propiedad lógica de verdadero (la ‘propiedad del desen-trecomillado’) es necesario por razones lógicas, no por razones descriptivas”⁴⁰.

A grandes rasgos, las diferencias son las siguientes: para Frege, “verdadero” es un predicado de los “pensamientos” y los pensamientos no consisten en *palabras*. La cuestión de si son objetos platónicos o si desafían la dicotomía platónico/no-platónico es un asunto controvertido entre los intérpretes de Frege; en cualquier caso, la versión de Frege presupone una metafísica de los “pensamientos”⁴¹. En el extremo completamente opuesto se sitúa Tarski, para quien “verdadero” es un predicado de las oraciones y *las oraciones son meras secuencias de marcas sobre el papel*. Para Wittgenstein y Putnam, “verdadero” es un predicado de *oraciones que son usadas de determinadas maneras*, esto es, un predicado de objetos que no son ni meramente sintácticos (como las oraciones de Tarski) ni completamente independientes del uso de los objetos sintácticos dentro de una particular comunidad de lenguaje⁴².

³⁹ PUTNAM, Hilary, “Respuesta...”, *op. cit.*, p. 115.

⁴⁰ *Idem*.

⁴¹ Nos ocupamos de este tema en: VILLALBA, Marisa, *La Lógica Matemática de Gottlob Frege*, Ex-Libris, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1994.

⁴² PUTNAM, Hilary, “Respuesta...”, *op. cit.*, pp. 115-116.

Putnam señala que quienes –como él– defienden una concepción “lógica” de la noción de verdad (esto es, una concepción que procede de Frege y de Tarski, cualesquiera que sean las diferencias entre ellos) tienen una buena razón para necesitar una única noción de verdad, aplicable a juicios de clases epistemológica y metafísicamente diferentes, y *no una* noción aplicable a las “normas”, *otra* aplicable a los “enunciados empíricos” y una *tercera* aplicable a los “enunciados matemáticos” (contra Habermas). La razón es que la *lógica*, comenzando ya con el cálculo proposicional, *combina* estas diferentes clases de enunciados en expresiones moleculares singulares y permite extraer inferencias a partir de tales combinaciones. Por ejemplo:

Si Juan estudia más diligentemente, tocará mejor el piano.
Juan ha estudiado más diligentemente.
[Por lo tanto:] Juan toca ahora mejor el piano.

Afirma que esta es una inferencia válida, *no obstante* el hecho de que el antecedente de (1) es una oración descriptiva y el consecuente un juicio de valor (del tipo “mixto” empírico-evaluativo).

Por el contrario, según él, Habermas interpreta este y otros ejemplos similares, como si estuviera argumentando en contra de una “bifurcación de la razón y la correspondiente diferenciación de la dimensión de validez (en validez veritativa y validez deóntica)”. Ante lo cual Putnam aclara que este no era en absoluto el sentido del ejemplo (aunque niega una simple bifurcación en solo *dos* dimensiones de validez). Habermas piensa –remarca– que el ejemplo está en función de su supuesto deseo de ignorar el hecho de que el antecedente y el consecuente pertenecen a diferentes dimensiones de validez y piensa que su supuesta creencia en solo *un* tipo de validez es lo que lo convierte en un “realista en toda regla”⁴³. Pero el sentido del ejemplo –aclara– era simplemente *enfaticar* un hecho que, según él, Habermas mismo hace notar de pasada (pero cuya importancia no llega a ver), a saber, que la lógica establece conexiones entre todas estas expresiones, no importa de qué dominio semántico procedan⁴⁴.

Dado que “verdadero” es la noción lógica sobre cuya base se definen las nociones semánticas centrales de consecuencia y validez, el mismo hecho que Habermas menciona exige que “verdadero” valga para todos los enun-

⁴³ Cfr. HABERMAS, Jürgen, “Valores...”, *op. cit.*, p. 99.

⁴⁴ Dice Habermas: “De hecho, la lógica establece conexiones entre todas éstas expresiones, no importa de qué dominio semántico procedan. Pero, (...) la conexión de cláusulas lógicas no indica una nivelación de los modos allocucionarios, porque siempre hay un modo que tiene precedencia para el acto de habla en su conjunto. (...) Como es obvio, los enunciados empíricos, evaluativos y morales se diferencian por la categoría de las razones que son apropiadas en cada caso para justificar los enunciados en cuestión. Y el tipo de razones diferencia el sentido de validez de los enunciados correspondientes, esto es, el sentido allocucionario de su uso”. *Ibidem*, pp. 99-100.

ciados auténticos en el sentido lógico de “enunciado”, es decir, para todas las “expresiones” a las que se aplica la lógica⁴⁵.

Respecto a (3) (esto es, respecto a la afirmación de Habermas de que todos los enunciados éticos correctos —es decir, tanto las normas como los juicios de valor que no tienen la forma de “oraciones de deber” universales— tendrían el mismo tipo de validez que los enunciados empíricos/científicos), como se desprende del punto anterior, Putnam sostiene que es una equivocación (que aparentemente se basa en su defensa de la aplicabilidad universal de “verdadero” y “falso”):

De hecho, no creo que haya un “modo de validez” común a todos los enunciados empíricos o a todos los enunciados científicos y soy perfectamente consciente de la diferencia entre “deber” y “ser” (como también soy consciente de que los límites entre ellos son borrosos en muchos contextos)⁴⁶.

6. Sobre el pluralismo de los valores

Putnam plantea la cuestión del pluralismo de los valores, en estos términos:

Habermas parece temer que hablar de una corrección o incorrección objetivas vulneraría de algún modo el pluralismo que forma parte de una conciencia moderna ilustrada. Aparte de esto, cree que ese discurso presupone un punto de vista metafísico que él denomina “realismo moral”. ¿Pero están justificados estos temores? Yo creo que no lo están⁴⁷.

En consecuencia, establece la distinción entre pluralismo “mínimo” y pluralismo “fuerte”, y afirma su aceptación de ambos:

La siguiente afirmación constituye el corazón de mi propia concepción del pluralismo: No se puede ser un pluralista consistente y aceptar (o actuar como si se aceptase) la afirmación de que un modo de vida o una tradición religiosa o una orientación sexual, etc., sea la “luz” y todas las demás sean la “oscuridad”.

No obstante, esta afirmación define tan solo un “pluralismo mínimo”. Una versión más fuerte se define mediante la afirmación, que también acepto, de que al menos algunos seres humanos que tienen otros modos de vida, tradiciones religiosas, orientaciones sexuales, etc., distintos a los míos disponen

⁴⁵ PUTNAM, Hilary, “Respuesta...”, *op. cit.*, p. 117.

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ *Ibidem*, p. 118.

*de intuiciones que yo no tengo, o que no he desarrollado ni por asomo en la misma medida, precisamente porque ellos tienen esos otros modos de vida, tradiciones religiosas, orientaciones sexuales, etc.*⁴⁸

Ahora bien, contra Habermas, Putnam puntualiza que hablar de *intuiciones* significa afirmar que hay cosas que los miembros de otras comunidades creen que son *verdaderas* y cuyo aprendizaje podría resultar beneficioso para los miembros de la propia comunidad. Esto, no solo porque sea *permisible* deontológicamente, ni porque sólo contribuya a un proyecto de vida o un proyecto de vida colectiva que redunde en el interés de todos aquellos afectados por ese proyecto, sino porque se admite su contribución a una concepción rica y sensible de la vida buena:

Tomemos el siguiente ejemplo. Desde el comienzo de la revolución sexual, la cual se ha ido consiguiendo de manera progresiva en Occidente desde hace más de un siglo, ha habido enormes desacuerdos sobre el valor de la castidad. Algunas comunidades (de cristianos tradicionales y de judíos y de musulmanes, por ejemplo) insisten en que la castidad es un valor importante y en que las interpretaciones tradicionales de este valor son las únicas correctas. Otros, entre los que me incluyo, creen que el contraste entre castidad y promiscuidad capta algo que es importante para vivir moralmente; pero este contraste no podría meterse por la fuerza en el lecho de Procusto de las interpretaciones religiosas tradicionales. Y todavía hay otros que lo ven como un mero prejuicio que mutila la libre sexualidad humana. Estoy en desacuerdo con el primero y con el último de estos tres puntos de vista. Y mi desacuerdo no es simplemente un desacuerdo acerca de cómo ciertas prácticas “afectan a todos los implicados”; es más bien parte de un intento por elaborar una concepción rica y sensible de la vida buena. Como he argumentado al comienzo, la “objetividad” de términos como “castidad” y “crueldad”, como “rico” y “sensible” (y, por lo demás, también de términos que son necesarios para la misma ética del discurso: “respeto a los otros”, “no-manipulación”, “sinceridad”) es un presupuesto no para la “validez” de las normas “universales” de la ética del discurso, sino para su determinación de contenido⁴⁹.

7. Sobre la cuestión del “realismo moral”

Según Putnam, para Habermas, la única concepción “postradicional” de la validez disponible para los enunciados morales es el “*merecimiento de reconocimiento universal*”. Pero, según su punto de vista, este es en el mejor de los casos un criterio puramente *formal*:

⁴⁸ *Ibidem*, p. 117.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 119-120.

(...) Si se me recuerda que no es el reconocimiento universal lo que está en juego, sino el merecimiento de reconocimiento, entonces debo decir que la cuestión de si un juicio moral es merecedor de reconocimiento universal no es más que (tautológicamente) la pregunta de si es correcto; nada se añade con ello al hecho de hablar de "reconocimiento"⁵⁰.

Según Putnam los puntos de vista pueden ser correctos o incorrectos incluso cuando ninguno de nosotros llegue jamás a una concepción unitaria en cuanto a lo que son. Sin embargo, afirmar esto no supone adherir a un realismo moral extremo, a una especie de platonismo, que por cierto sería incompatible con su pragmatismo (y que sería la sospecha que alimenta la crítica de Habermas a esta afirmación de una corrección o incorrección "objetivas"). Por el contrario, aclara:

(...) Esta creencia no procede del platonismo. Procede más bien de una creencia que es simultáneamente una creencia pragmatista y "wittgensteiniana"⁵¹, la de que no hay un punto de vista del ojo de Dios desde el cual podamos decir que algunos de los enunciados que consideramos correctos y para los que ofrecemos argumentos razonables no son ni siquiera en principio susceptibles de "validez universal", sino que solo son susceptibles de algún tipo de razonabilidad relativa a la comunidad⁵².

Putnam concluye su respuesta a Habermas afirmando que la cuestión que los separa, y que sigue pendiente para una discusión en el futuro, es si el intento de Habermas de dividir los juicios de valor en aquellos que son susceptibles de "merecer reconocimiento universal" y aquellos que no lo son es o no es un intento de hablar precisamente desde ese punto de vista del ojo de Dios⁵³.

Conclusiones valorativas

A continuación, señalamos los puntos que, a nuestro entender, deben considerarse para una adecuada interpretación y solución de los temas planteados.

En primer lugar, destacamos que, más allá de las diferencias sostenidas, el debate resulta de gran interés por la solvencia y claridad de los argumentos que ambos protagonistas sostienen. Esto mismo pone de manifiesto tanto las debilidades parciales cuanto sus fecundas y latentes posibilidades de complementariedad.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 120.

⁵¹ Aquí se apoya en la lectura *anti-relativista* de Wittgenstein que defendió en: PUTNAM, Hilary, "Wittgenstein on Reference and Relativism", en *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1992, pp. 158-179 (*Cómo renovar la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1994, pp. 221-245).

⁵² PUTNAM, Hilary, "Respuesta...", *op. cit.*, p. 121.

⁵³ *Ibidem*, pp. 120-121.

No obstante, queremos centrarnos en el nudo de la cuestión: *los conceptos éticos densos*, constituyen, según Putnam, el eje vertebrador entre *contenidos* valorativos y su merecimiento de universalización y obligatoriedad manifiestos –si bien de forma latente– en las *normas*.

En nuestra opinión, es esta una intuición clave de Putnam, y su insistencia en la necesidad de pretender aproximarnos a lo exigible según la vida buena, señala en cierta forma el camino que nos pondría a salvo del relativismo que intenta combatir. Pero, *¿qué entiende Putnam por conceptos?*

Cuando practicamos la introspección no percibimos “conceptos” fluyendo por nuestra mente así como así. Dondequiera y cuandoquiera que detenemos el flujo del pensamiento, lo que atrapamos son palabras, imágenes, sensaciones, sentimientos. (...) Y esto no muestra que los conceptos son palabras (o imágenes, sensaciones, etc.) sino que atribuir a alguien un concepto o un pensamiento es algo completamente distinto de atribuirle alguna “representación” mental, alguna entidad o evento susceptible de introspección. La razón decisiva para sostener que los conceptos no sean representaciones mentales que se refieran intrínsecamente a las cosas es que ni tan siquiera son representaciones mentales. Los conceptos son símbolos que se usan de cierto modo; los símbolos pueden ser públicos o privados, entidades mentales o físicas, pero aun cuando los símbolos sean “mentales” y “privados”, el propio símbolo, con independencia de su uso, no es el concepto. Y los símbolos no se refieren de por sí intrínsecamente a ninguna cosa⁵⁴.

En este punto, Putnam realiza un salto ilegítimo desde las palabras a las imágenes mentales, equiparando el modo de significar de unas y otras. Si el tipo de significatividad fuese el mismo, su razonamiento sería correcto. Sin embargo, la diferencia fundamental entre la significación instrumental y la significación formal es la clave para entender la intencionalidad que Putnam niega a las imágenes mentales (y por extensión a los conceptos).

A su vez, si los conceptos son símbolos que se usan de cierto modo, tal vez habría que preguntarse qué rasgo tienen los conceptos que admiten ser usados como símbolos, puesto que son mentales y privados, o más bien, a pesar de ello... ¿Acaso los símbolos no son símbolos justamente por representar algo distinto de ellos mismos?

Por otra parte, debemos tener presente *qué entiende el filósofo de Harvard por “realismo metafísico”*. Putnam identifica el realismo metafísico con la tesis según la cual “el mundo consta de alguna totalidad fija de objetos independientes de la mente; hay exactamente una descripción verdadera y completa de ‘cómo es el mundo’; y la verdad supone

⁵⁴ PUTNAM, Hilary, *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 30.

una especie de relación de correspondencia entre palabras o signos mentales y cosas o conjuntos de cosas externas”⁵⁵.

Sin embargo, J. Searle, por ejemplo, define el realismo externo como la tesis según la cual “existe un mundo real total y absolutamente independiente de todas nuestras representaciones, pensamientos, sensaciones, opiniones, lenguajes, discursos, textos, etc.”⁵⁶ Si la afirmación fundamental del realismo externo se limita a esto, de ella no se puede inferir, como hace Putnam, que haya una sola descripción verdadera y completa de cómo es el mundo⁵⁷.

En este mismo sentido, V. Gadenne afirma que el realismo puede expresarse en forma de dos tesis:

R₁) Hay una *realidad*, es decir, un *mundo objetivo*, que existe independientemente de la cognición y del lenguaje humanos; y

R₂) Nosotros podemos conocer la realidad objetiva (al menos por partes)⁵⁸.

Las razones que hablan a favor de R₁) en lo esencial tienen que ver con dos clases de experiencias. Por una parte, nosotros notamos una clara diferencia entre percepción y fantasía. Por otra parte, experimentamos que el mundo se presta a algunos intentos de configuración, pero se resiste a otros. Si yo quisiera estrujar una piedra como si fuera un trozo de queso, experimentaría una resistencia y nada podría cambiar *llamando* “queso” a la piedra. Tenemos frente a nosotros un mundo de cosas que está claro que tienen unas determinadas constituciones ya antes de que nosotros intentemos conocerlas y definir las. *El lenguaje no puede crear* una estructura del mundo sino solo *resaltarla*⁵⁹. Si en el mundo no existieran ya propiedades, semejanzas y diferencias, ¿cómo podrían aparecer luego estas en la percepción?

Por su parte, R₂) asegura, por ejemplo, que una proposición es *verdadera* cuando la realidad a la que se refiere y que representa también existe; y es *falsa*, si esta no existe. La verdad, por consiguiente, está directamente relacionada con la *función de representación* del lenguaje.

Dicho en otras palabras y retomando el planteo central de la cuestión, estimamos que, mientras no se admita la significación formal de los conceptos y la función representativa del lenguaje, por más “densidad” que se reconozca a los contenidos del lenguaje “que se

⁵⁵ *Ibidem*, p. 59.

⁵⁶ SEARLE, John, *Mind, Language and Society*, Basic Books, New York, 1998, p. 15.

⁵⁷ CORVI, Roberta, “Realismo interno e razionalità nel pensiero di Hilary Putnam”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Anno XCVII, 3, Luglio-Settembre 2005, p. 473-496, p. 479.

⁵⁸ GADENNE, Volker, *Filosofía de la Psicología*, Herder, Barcelona, pp. 222, 224.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 223.

usa”, sigue quedando sin solución suficientemente satisfactoria el problema del *fundamento de la obligatoriedad universalizable* de los juicios éticos.*

Bibliografía

CORVI, ROBERTA, “Realismo interno e razionalità nel pensiero di Hilary Putnam”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Anno XCVII, 3, Luglio-Settembre 2005, pp. 473-496.

GADENNE, VOLKER, *Filosofía de la Psicología*, trad. de Romero, Daniel, Herder, Barcelona, 2006.

HABERMAS, JÜRGEN, “Valores y normas. Un comentario al pragmatismo kantiano de Hilary Putnam”, en PUTNAM, HILARY Y HABERMAS, JÜRGEN, *Normas y valores*, Trotta, Madrid, 2008, pp. 79-105.

PUTNAM, HILARY, “Valores y normas”, en PUTNAM, HILARY Y HABERMAS, JÜRGEN, *Normas y valores*, Trotta, Madrid, 2008, pp. 47-78.

....., “Respuesta a Jürgen Habermas”, en PUTNAM, HILARY Y HABERMAS, JÜRGEN, *Normas y valores*, Trotta, Madrid, 2008, pp. 107-121.

....., “Wittgenstein on Reference and Relativism”, en *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1992, pp. 158-179 (*Cómo renovar la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1994, pp. 221-245).

....., *Razón, verdad e historia*, trad. de Esteban Cloquell, José Miguel, Tecnos, Madrid, 1988 (Reimpresión 2001).

SEARLE, JOHN, *Mind, Language and Society*, Basic Books, New York NY, 1998.

VILLALBA, MARISA, “El problema de la representación. Consideraciones a partir de un texto de Hilary Putnam”, *Analogía Filosófica*, Vol. XXIII, Nº 1, pp. 41-64.

....., “Análisis crítico-valorativo del problema del conocimiento en las Conferencias John Dewey de Hilary Putnam”, *Philosophica*, Nº 32, II semestre de 2007, pp. 173-188.

....., *La Lógica Matemática de Gottlob Frege*, Ex-Libris (Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo), Mendoza, 1994.

* Artículo recibido: 23 de octubre de 2010. Aceptado: 29 de noviembre de 2010.