

EL VALOR EN LA ÉTICA DEL DISCURSO: UNA REVISIÓN DE LAS OBJECIONES DE PUTNAM A HABERMAS Y ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE LA RACIONALIDAD AXIOLÓGICA

YOHAN MOLINA GONZÁLEZ
Universidad Central de Venezuela
<http://dx.doi.org/10.15304/ag.37.1.3945>

Resumen

En su conferencia “Valores y normas”, Hilary Putnam critica la ética discursiva de Habermas desde la evidencia de la necesidad de un sustrato cognitivo del valor, elemento que según la óptica putnamiana Habermas no aceptaría, para poder fundamentar cabalmente el estatuto universal de las normas morales. Aunque Habermas no responde directamente las preocupaciones de Putnam, da a entender que no piensa que los valores son ajenos a la discusión racional, solo que esta racionalidad estaría limitada por un marco de asuntos particulares y, por lo tanto, por un plano práctico extraño a la perspectiva universal. En nuestro trabajo nos plantearémos una reconstrucción rigurosa de las objeciones de Putnam para luego desafiar su interpretación escéptica del valor en la obra de Habermas a partir de algunas consideraciones expuestas por el propio autor alemán, y, sobre esta base, criticar el abordaje habermasiano de la racionalidad axiológica por considerarlo poco exhaustivo y problemático.

Palabras claves: Habermas, Putnam, valor, moral, racionalidad.

Abstract

In his lecture “Values and Norms”, Hilary Putnam criticizes Habermas’ Discourse Ethics due to the necessity of a cognitive conception of value, consideration that Habermas would not accept, to lay thoroughly the foundation of the universal status of moral norms. However, Habermas thinks values are not unfamiliar to rational discourse instead this discussion

Recibido: 17/02/2017. *Aceptado:* 18/07/2017.

will concern particular themes, and hence it belongs to a sphere different from the universal one. In our work, we will review Putnam's objections and we will put forward a possible answer in defense of Habermas' ideas, subsequently we will point out doubts about the approach of the German thinker concerning the axiological rationality because we consider it problematic.

Keywords: Habermas, Putnam, value, morality, rationality.

I. Introducción

Habermas y Putnam nos han legado ricos planteamientos prácticos emparentados en el compromiso común de la búsqueda de una fundamentación objetiva de la moralidad. Ambos son voces disidentes de los discursos no-cognitivistas y desde la segunda mitad del siglo pasado hasta inicios del siglo actual fueron elaborando y perfeccionando una perspectiva de justificación moral que al desconsiderar premisas metafísicas no cede a la tentación de extraer consecuencias escépticas; los dos piensan que el discurso moral es susceptible de fundamentación racional sin necesitar la oferta realista de entidades en sí mismas normativas. Para ello, no dudan en conectar sus puntos de vistas morales con complejas apreciaciones que pasan por la teoría de la racionalidad, la filosofía del lenguaje y la epistemología. En el caso de Habermas, su concepto de razón comunicativa no solo le ha permitido enfrentar los problemas básicos de la filosofía social y la teoría crítica sino que configura los lineamientos centrales del punto de vista procedimental para la validez de los enunciados morales que cobra forma en la ética del discurso (Habermas, 1991, 1995, 2000)¹. En el caso de Putnam, la validez moral se enmarca dentro de un complejo planteamiento pragmatisista que atiende a diferentes preocupaciones y apela a las perspectivas de los

¹ Como es bien sabido, el desarrollo habermasiano de una teoría de la racionalidad comunicativa en el marco de una fundamentación teórica de la sociedad intenta dar respuestas a las reducciones cognitivo-instrumentales de la razón a la vez que le permite abordar de forma sorprendentemente articulada problemas básicos de la filosofía política, jurídica y moral. En su *opus magnum* la *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas despliega todo un intrincado arsenal conceptual para perfeccionar una nueva concepción de la racionalidad que permite comprender la complejidad del orden social a la par de diagnosticar sus patologías y marcar rutas de emancipación. Todos los elementos señalados se hallan íntimamente conectados, por lo que la tarea de reconstrucción comunicativa del conocimiento se imbrica con una apuesta de conceptualización de la sociedad y además empalma con el énfasis crítico-práctico, aspecto que demandó posteriores matizaciones que tomaron su lugar en una teoría de la ética, del derecho y de la democracia en términos discursivos.

sujetos implicados en cuestiones prácticas que pueden, mediante el uso de la inteligencia crítica, afrontar con las mejores razones sus problemas siempre en espíritu falibilista y democrático (Putnam, 1994, 2004, 2013)².

Pero aun quedando establecido que ambos autores pretenden una aproximación ética alejada de presupuestos realistas y convicciones no-cognitivistas, mantienen serias diferencias en cuanto a ciertos rasgos de sus filosofías prácticas, en especial, son agudas las discrepancias en torno a la naturaleza racional del valor y sus posibles relaciones con el estatus de universalidad de las normas. En este escrito nos preocuparemos por revisar paso a paso la crítica de Putnam —en varios momentos no del todo clara— que da inicio a la polémica y está basada en la interpretación escéptica del valor que posee de Habermas, para luego desafiar esta interpretación a partir de algunas afirmaciones habermasianas acerca del planteamiento racional-contextual de las cuestiones *éticas* o autocomprensivas, y a partir de ahí perfilar nuestra problematización sobre las bases mismas de dicho planteamiento lo que en principio pareciera servir para reivindicar la posición crítica del autor norteamericano.

II. Formalismo y relativismo: ¿vicios subsanados de la moral discursiva?

Putnam inicia sus cuestionamientos a la ética discursiva habermasiana colocando en el tapete lo que, a su juicio, es una conflictiva distinción, constante en la obra de Habermas, que debe ser rechazada: la separación entre normas y valores (Putnam, 2008). Para Habermas, una norma moral se expresa en un enunciado de obligación universal pretendidamente válido mientras que un valor, por su parte, es una especificidad evaluativa presa de las contingencias de los distintos marcos culturales, relativa a los distintos “mundos de la vida” (Habermas, 1995). Esta diferencia general entre normas y valores oculta paralelismos más detallados que Habermas repasa en varios textos (Habermas, 1998, 2000, 2010). Nosotros nos serviremos aquí de las cuatro diferencias, todas ellas cercanamente relacionadas, señaladas por el autor alemán en “Reconciliación mediante el uso público de la razón” (Habermas, 1998: 48-49):

1) La primera diferencia tiene que ver con la calificación de las conductas: el contenido de las normas intersubjetivamente reconocidas indican cómo estamos *obligados* todos, sin excepción, a actuar mientras que desde

² Para un estudio sobre el complejo tratamiento putnamiano de la ética y de la verdad de nuestros enunciados normativos ver Gil y Vega (2008).

la perspectiva de las reglas valorativas solo tenemos *recomendaciones* de comportamiento. Es decir, el contenido de normas reconocidas expresan, y por tanto sirven de guía a, acciones obligatorias. Las directrices de valor expresan, por su parte, acciones preferibles con relación a ciertos propósitos o fines. En el primer caso tenemos acciones dirigidas *por* reglas y en el segundo acciones dirigidas *a* fines.

2) La segunda tiene que ver con sus pretensiones de validez: las normas poseen un código binario de validez, lo que restringe su universo predicativo a dos aplicaciones; ellas pueden ser válidas o no válidas. La respuesta a la pregunta por su validez, en consecuencia, puede reducirse a un “sí” o a un “no”. Los valores, en cambio, estructuran un sistema progresivo de preferencias que haría que ciertos bienes sean gradualmente *más* elegibles que otros. Por su carácter progresivo o gradual, la pregunta sobre el valor de una elección no puede ser de estricto carácter excluyente. Sin embargo, debemos hacer una aclaración en este punto que nos parece importante y está relacionada con la concepción final e instrumental del valor. Tal como observamos, lo que hace más elegible a uno u otro bien tendría que ser a su vez un bien más profundo que fija un sistema gradual de satisfacción y que, por ello, trasladará, dependiendo del poder de cumplimiento, su valor a los medios en grados. Lo que sería gradual son los valores instrumentales y no los finales dado que aquellos pueden servir en mayor o menor medida al fin. Ciertamente que un valor tenido como final puede a su vez ser objeto de graduación en relación con nuestra percepción de su importancia siempre que se ate a la consideración de un valor (fin) más profundo. En todo caso, el concepto de valor final como tal no parece poder ser visto de modo no excluyente, en este sentido sería similar a las normas: algo finalmente hablando es valioso o no lo es. Si se dice que algo puede ser más o menos valioso, peor o mejor, que otra cosa, entonces dejaría de ser un valor final dado que el estatus no binario de proposiciones valorativas solo sería explicable con base en otra concepción valorativa (profunda).

3) La tercera característica se relaciona con el poder de vinculación: las normas tienen una fuerza obligatoria absoluta en tanto exigen de modo incondicional y universal lo que puede llegar a ser igualmente bueno para todos los destinatarios. Los valores no poseen una fuerza obligatoria en sentido absoluto sino una fuerza vinculante relativa apoyada en una previa adopción biográfica o cultural.

4) Por último, tenemos que las normas y los valores se diferencian por sus relaciones internas: mientras que las normas están ordenadas por el ideal de sistema coherente, es decir, no pueden contradecirse entre sí si pretenden ser

aplicadas al mismo círculo de destinatarios, los valores “[...] se disputan su preeminencia. En la medida en que son objetos de reconocimiento intersubjetivo en el seno de una cultura o una forma de vida, forman configuraciones flexibles y de amplio abanico.” (Habermas, 1998: 49)

El valor se enmarcaría en un plano evaluativo-conductual, una escala de preferencias contingentes. Las normas no admiten semejante relatividad y plantean demandas universales no identificables con las prácticas o convicciones locales aun cuando sus contenidos pudieran llegar a expresar alguna de esas cambiantes exigencias. Tales diferencias dan pie a la afirmación de Putnam de que Habermas aporta un tratamiento contingente y naturalista de los valores aunque llega a reconocer, igualmente, que no existe una desconexión de la moralidad con los valores en la obra habermasiana, solo que la exigencia moral entraría en contacto con los valores en el “metanivel”, porque la demanda de los últimos pueden estar inmiscuidas en discusiones *normativas* que respeten las reglas de la acción comunicativa (Putnam, 2008: 48), o lo que es lo mismo, cuando encarnen en máximas normativas pueden verse aludidos en la defensa crítico-discursiva universal que asume al otro como un interlocutor válido capaz de lenguaje y acción. Notamos que desde el inicio Putnam reconoce la existencia de un punto de encuentro entre normas y valores, la crítica a esta distinción no puede ser sobre la base de su completa desconexión. Esto trae la consecuencia de que “Únicamente son legítimos los valores que sobreviven a esa defensa. Ahora bien, entre los valores legítimos no se puede hablar de *mejor* o *peor*, en cualquier sentido que trascienda «el mundo de la vida» de un determinado grupo.” (Putnam, 2008:48-49) El contenido de las normas puede expresar una comunidad de valores significativos para distintas culturas pero las normas como tal no valdrían ni pueden ser desplazadas dependiendo de las distintas escalas axiológicas, las normas valdrían en virtud del procedimiento discursivo sin que su defensa crítica garantice la objetividad o trascendencia de los valores en cuanto valores más allá de los distintos mundos de la vida. La ética del discurso, en consecuencia, en vez de justificar directrices sustantivas nos ofrece un mínimo de reglas necesarias para dirimir dialógicamente nuestros desacuerdos producto de la pluralidad de aspiraciones normativas en pugna, con lo que quedan separadas, pues, las cuestiones normativas de justicia, que son transculturales y universales, de las cuestiones valorativas que han de resolverse al interior de cada forma de vida. Este abordaje del valor para Putnam, sin embargo, no plantearía gran diferencia respecto del planteamiento axiológico no-cognitivistista del positivista. Y su recelo se dirige entonces a la cuestión de si en ética solo de las normas morales-universales

cabe de hablar de objetividad “[...] o, si, después de todo, «los valores» representan a veces algo más que la contingencias históricas de diferentes «mundos de la vida» locales.” (*Ibidem*) La duda de Putnam, por consiguiente, es si el planteamiento habermasiano de la ética del discurso puede con rigor satisfacer las pretensiones de una ética filosófica cognitivista: si puede como marco base de fundamentación dar cuenta exhaustivamente de la corrección de los enunciados prácticos. Lo clave de su desafío es que dejar de defender la posibilidad de un ámbito de corrección universal de los valores significaría para la ética del discurso un golpe fatal, ya que dicha posibilidad representaría una condición para aquello que primeramente tiene estatuto cognitivo, esto es, las normas.

El asunto central para Putnam se relaciona entonces con el lugar y el peso que pueden tener las consideraciones de valor dentro de máximas normativas prestas al desempeño discursivo. En especial, llama la atención sobre los conceptos éticos densos, tales como “cruel” o “grosero”, que poseen un componente factual y un componente valorativo fuertemente entretrejidados. Si admitimos que los términos éticos densos pueden integrar máximas objeto de evaluación moral, entonces la posibilidad de comprender universalmente el dominio extensional de estos conceptos valorativos es importante para que sea posible la aceptación racional y universal de las normas. Es decir, si estos términos que imbrican aspectos normativos y descriptivos aparecen en máximas que necesitan poder ser racionalmente aceptadas para ser moralmente válidas, entonces debe asumirse la posibilidad de su comprensión universal para que la tentativa normativa de universalización, y por lo tanto de suficiencia “formal” de las máximas, pueda tener éxito. El cognitivismo normativo de la ética habermasiana dependería del cognitivismo de los conceptos éticos densos. De esta manera, el “sociologismo de los valores” de Habermas restaría fuerza al perfil cognitivo de la ética del discurso. Si es imposible que el campo de aplicación de términos éticos densos pueda ser compartido universalmente, ¿cómo puede ser viable el acuerdo intersubjetivo —universal— sobre normas morales allí donde estos términos aparezcan? Por más disposición racional de los interlocutores a discutir sobre máximas normativas, el “entendimiento” obtenible sobre asuntos prácticos no sería real, se mostraría inverosímil si no somos capaces de lograr una comprensión común de nuestro vocabulario ético.

Planteado este panorama crítico, que no solo afectaría a Habermas sino también a otros pensadores contemporáneos de raigambre kantiana como Christine Korsgaard (1998, 2000, 2011), el filósofo alemán puede, según Putnam, seguir dos caminos: 1) Insistir en su visión naturalista y relativista

sobre los valores y aceptar en general como única norma éticamente relevante “seguir la conversación”: si no es posible la racionalidad de los contenidos de nuestros cruces lingüísticos pero está justificado el diálogo, tal vez no debemos renunciar a la continuación inacabada de la conversación. 2) Apoyado en una idea apeliana de verdad, Habermas podría defender que la verdad en el caso del valor, al igual que en el caso de las normas, equivaldría “[...] a lo que se acordaría en el límite de una discusión continuada indefinidamente (desde luego, en el sentido normativo de «discusión», que es el sentido de la acción comunicativa).” (Putnam, 2008: 62). Tenemos así que cuando en la perspectiva de la argumentación continuada dentro de la comunidad de afectados se descarta la posibilidad de acuerdo sobre algún concepto ético denso conflictivo, entonces el mismo debe ser desechado de la discusión: no habría posibilidad de verdad en el punto en cuestión. De igual manera, si es posible ponerse de acuerdo acerca de la extensión del término valorativo, podemos hablar entonces de la configuración de verdades valorativas; “[...] la discusión suficientemente prolongada *tiene que converger* (bajo condiciones ideales) en esas verdades.” (Putnam, 2008: 63)

En el primer caso se aceptaría de entrada la concepción relativista de los valores y se nos ofrecería una respuesta con creces “minimalista” que solo haría fecunda una regla universalmente válida. “¿Puede darse el caso de que *la única regla ética válida* sea «Siga conversando»? Si respondes que sí (y esta es la «primera respuesta» que mencionaba antes), entonces tienes con creces una ética minimalista.” (Putnam, 2008: 61-62). Dado que la crítica de Putnam acusaría la esterilidad de la discusión normativa si asentimos a la relatividad de los términos éticos densos que compondrían nuestras máximas, entonces la única norma válida sería la norma del discurso que como base procesal no se establece críticamente por el procedimiento. Claro que Habermas no lo prevé así, pero son las consecuencias que se seguirían de aceptar un escepticismo en torno a los valores. La regla discursiva subsistiría porque su justificación es pragmático-trascendental (o cuasitrascendental), y si esta justificación es exitosa, entonces se nos pediría que “conversemos” aunque sea imposible lograr un acuerdo. Esta sería una consecuencia que podría ser propuesta como una opción: debemos “conversar” y seguir “conversando” así no tengamos garantía de entendernos, aunque no por ello debemos dejar de lograr tolerantes “acomodos fácticos”. En el segundo caso, la ética del discurso no clausuraría la viabilidad universal de las pretensiones valorativas y proporcionaría el procedimiento para ponernos de acuerdo “a la larga” acerca de su validez. Procedimiento que también serviría para aprobar universalmente las aspiraciones normativas

de las máximas. En consecuencia: dada esta concepción de la verdad el acuerdo serviría para establecer la validez de normas y valores.

Según la primera opción, la condena socio-naturalista sobre los enunciados de valor veda la posibilidad de predicar validez sobre ellos. El problema con esta aproximación es que descubierta la necesidad del cognitivismo valorativo para el cognitivismo normativo, tampoco habría posibilidad cognitiva para las normas. Por lo tanto, a lo sumo tendríamos la validez de la regla de “seguir conversando”. El filósofo anglosajón no problematiza esta primera opción que él mismo recrea como una reacción de su crítica a Habermas, y creemos que no lo hace, más allá de sus propias convicciones axiológico-cognitivas, porque su inconsecuencia es estridente si reparamos en la arquitectónica filosófica del pensador alemán: la única norma que subsistiría está edificada con el fin, y bajo la posibilidad, de lograr el acuerdo —entendimiento— normativo, pero al ser el mismo imposible no pareciera razonable su aplicación. Si el fundamento de los esfuerzos por preservar el cruce dialógico se basa en el entendimiento práctico, ¿tiene sentido exigir “la conversación” cuando no es posible la racionalidad de “lo conversado”? Mantener la exigencia pareciera requerir fundamentos no habermasianos.

En relación con el punto anterior, es necesario indicar que Putnam es ciertamente descuidado en su exposición de la inevitable clausura de la racionalidad normativa cuando se acepta la clausura de la racionalidad valorativa en la medida en que solo se centra en los candidatos a normas que poseen términos éticos densos; pero, precisamente, al no agotar esta terminología el universo de nuestro vocabulario moral, cabe la pregunta ¿y el otro cúmulo de aspirantes a normas válidas que no acudan a estos términos se verían igualmente afectadas por la restricción habermasiana? Al parecer no, el asentimiento universal de una máxima como “No se debe robar”, no necesitaría contar *prima facie* con un acuerdo universal sobre conceptos éticos densos, lo mínimo que se requiere es la posibilidad de saber en qué consiste el robo. Puede que Putnam tenga presente esto, pero su modo de expresarse, principalmente cuando dice que luego del rechazo de la validez universal de los términos de valor la única norma que puede ser válida sería aquella que demanda “conversar”, sugiere en múltiples oportunidades justamente eso.

Por nuestra parte, no vemos en inicio obstáculo alguno para pensar en otras muchas normas pretendidamente válidas todavía cuando se acepte un no-cognitivismo valorativo, obviamente pensamos en aquellas normas que no acudan a los conflictivos conceptos normativo-descriptivos. Las

reglas válidas para la primera opción, estrictamente hablando, estarían representadas por la norma del discurso y las prescripciones que no acuden a conceptos éticos densos y puedan ser universalmente privilegiadas por el procedimiento crítico-discursivo. Así, la primera alternativa no tendría que ofrecer una “única” norma ética válida. Por consiguiente, entendido de este nuevo modo el alcance de la objeción de Putnam, sí tendría sentido la aplicación de la regla procedimental: sería posible *la comprensión* de normas prácticas, solo que este sería un ámbito parcial. La crítica a esta primera opción no podría dirigirse entonces a la restricción universal de una única norma, que demanda el procedimiento dialógico, sino más bien a cómo las asunciones habermasianas acerca del valor negarían la posibilidad de poner a prueba una enorme cantidad de afirmaciones morales asidas a términos densos de valor. Serían tentativas normativas que nacerían muertas, aspiraciones que no contarían con un requisito básico para su desempeño: que puedan llegar a ser racionalmente acordadas. Desde nuestra perspectiva, el reclamo de que “seguir conversando” sería la única regla moral demanda una tesis más fuerte: una que señale que las discusiones de todas las normas donde no aparezcan términos éticos densos precisarían, más tarde que temprano, de ellos porque serían imprescindibles y necesarios dentro de los razonamientos urdidos en la tarea de lograr el asentimiento normativo universal. Por ejemplo, si el razonamiento sobre normas como “No se debe robar”, necesariamente ha de apelar a justificaciones sobre la “crueldad” de esta práctica. No obstante, no hemos distinguido ningún rastro de esa tesis ni de los argumentos que la respaldarían en las afirmaciones de Putnam.

La segunda respuesta que podría dar Habermas sí es atendida por Putnam. Según esta opción tanto las normas como los valores podrían ser cognitivamente relevantes, entendiéndose la verdad de sus enunciados como el acuerdo en el límite de una discusión continuamente indefinida. La noción de verdad aquí ofrecida, que encontraría antecedentes en Pierce, es objetable para Putnam y el respaldo de ello se encuentra en un argumento que le hizo dudar incluso de sus propios trabajos, cuando defendía al realismo interno (Putnam, 1988): es razonable pensar en la existencia de verdades que no puedan ser verificadas ni siquiera bajo condiciones ideales de discurso (Putnam, 2008: 64-65). En el discurso teórico esto se ve con claridad con enunciados como “Existen extraterrestres en la galaxia más alejada de la vía láctea.” Por más que actualmente sea imposible para nosotros saber sobre esa verdad —así contemos con las más ideales condiciones—, no podemos negar que afirme algo capaz de ser verdadero o falso. ¿En ética ocurriría algo similar? Dejemos que responda el propio autor de *Ética sin ontología*:

Los éticos han insistido desde hace tiempo en que nuestros deberes son cognoscibles para nosotros y en que, de hecho, si no fuera así no podrían ser nuestros deberes. Pero esto por sí solo no significa que la teoría de la verdad de Apel pueda salvarse (para los propósitos que estoy planteando aquí) simplemente porque se restringe a las afirmaciones éticas. (Putnam, 2008: 66)

Putnam destaca tres problemas. El primero se relaciona con las normas de la ética del discurso que formarían el marco de la situación ideal de habla (decir la verdad, justificar todas nuestras aserciones, permitir al otro que pueda dar su punto de vista, etc.). Como ellas estructuran la situación ideal de diálogo serían aceptadas por los interlocutores, pero como tal no surgirían del acuerdo en una discusión ideal —y por lo tanto no serían válidas cuando entendemos de modo absoluto el criterio de verdad—. Naturalmente el defensor de la ética del discurso se defendería diciendo que ellas son presupuestos necesarios —derivados trascendental (Apel, 1985) o cuasitrascendentalmente (Habermas, 1995)— de la racionalidad. En cambio, su estatus de presupuestos de la racionalidad lo aceptaría Putnam pero motivado por Dewey —sin apelar a ninguna clase de deducción de tipo “trascendental” o “cuasitrascendental”—. Esas normas representarían criterios de la “democratización de la investigación”, directrices que sería importante garantizar a la comunidad de investigadores prácticos si pretendemos una adecuada aplicación de nuestra inteligencia a la solución de problemas de acción (Putnam, 2004, 2013). Sin embargo, aun cuando se aceptase que esas normas son condición necesaria para lograr enunciados verdaderos, la tarea de Habermas y Apel sería mucho mayor: deben mostrar que son condición suficiente.

El segundo problema es que, y aquí Putnam toma posición, “[...] *no hay razón para creer que el resultado de una discusión ideal y suficientemente prolongada de una cuestión ética sea inevitablemente correcto.*” (Putnam, 2008: 67). Hay enunciados que pueden llegar a ser correctos sin que puedan razonablemente ser objeto de acuerdos por parte de una comunidad, aun cuando tengamos la mejor disposición de respetar a cabalidad las normas de discurso. No hay garantía de que una discusión ideal lo suficientemente prolongada genere los enunciados correctos. Putnam para explicar su punto acude a un ejemplo de Wittgenstein (1988) donde se discute si una persona tiene un determinado sentimiento. Alguien puede estar seguro de ello pero no podría convencer a otra persona a pesar de que pueda ser correcto. Un sujeto puede tener una mayor “habilidad” para reconocer en los gestos de alguien algún estado afectivo, y aunque intente dar razón de aquello que lo lleva a mantener su opinión, puede que al final no “haga ver”

al interlocutor que lo defendido sea el caso. La externalidad de los patrones conductuales, siendo la única evidencia disponible a la comunidad, no es suficiente para lograr el acuerdo intersubjetivo sobre estados afectivos. Esos juicios pueden ser verdaderos o falsos, pero “[...] vienen a hacerse de manera característica sobre la base de una «evidencia imponderable».” (Putnam, 2008: 68). Esto pretende servir de analogía para expresar una inquietud similar en el terreno ético: son concebibles casos en los que la apreciación de una situación de relevancia ética no puede ser compartida. Ciertas acciones pueden parecer a muchos intencionadamente “cruels” y a otros no, y esto sin que exista una garantía de convencimiento racional que vaticine un acuerdo aunque estemos totalmente dispuestos a discutir el asunto guiados por las normas de una situación ideal de habla. El irrespeto a las normas de la acción comunicativa no sería lo que explicaría la imposibilidad del acuerdo en esos casos, sería la incomprensión y la falta de dominio de un conjunto de nociones requeridas para el caso ético particular. Si no tenemos la habilidad de dominar este complejo conceptual, este vocabulario ético denso, no podríamos identificar suficientemente sus casos ni, por lo tanto, compartir justificadamente creencias acerca de la “crueldad” o el “sadismo” de algunos actos. La identificación de tales elementos demanda destrezas continuamente perfectibles y no está sujeta a las capacidades epistémicas que defendería el intuicionista ni a la clarificación que pudiera hacer el científico.

Así visto, lograr un “juicio correcto” requeriría de condiciones distintas al marco normativo de la situación ideal de habla. Si se agrega a esta situación la idea de sujetos imaginativos, imparciales, moralmente sensibles, etc., obviamente se estaría yendo más allá de las condiciones discursivas que en teoría eran suficientemente capaces de garantizar la corrección (Putnam, 2008: 70-71). Por ello, Putnam nuevamente recalca que la ética del discurso es una parte importante para la empresa del cognitivismo práctico sin ser por sí misma suficiente. “Putnam no cree que la conformidad a las normas de la ética del discurso sea condición suficiente para arribar a creencias éticas justificadas. Por esto cree que necesitamos algo más para arribar a tal creencia” (Kilanowski, 2015: 840). Ella no podría ser, según el último argumento mostrado, la única base de la validez en ética, es decir, no puede servir de marco suficiente para la racionalidad de los valores que a su vez sería necesaria para la racionalidad normativa³. Por último, Putnam presenta

³ Algunos autores y comentaristas como Corbi (2009), Navia (2012), Agüero (2014), Lima (2014), Ramírez (2008) y Vega y Gil (2008) en la reconstrucción de las objeciones

una objeción que se puede ver como un sub-caso de la anterior: el mero apego a las reglas del discurso excluiría a quienes no pueden expresarse. Claro está que referida observación no pretende señalar que la moral discursiva facultaría la manipulación o la expulsión de la discusión de todo el que posea dificultades de expresión. Como parte del cúmulo de afectados estos deben ser integrados, escuchados y no manipulados; en esos casos habría una mayor exigencia de abrirnos y ser pacientes ante el contenido de sus demandas y reclamos. Empero, el cumplimiento de todas estas demandas no aseguraría a los “elocuentes” la interpretación correcta de las inquietudes y exigencias de los que poseen dificultades expresivas (Putnam, 2008: 71-72).

Estas son las principales trabas que se le presentarían a la teoría discursiva si ostenta la aspiración de agotar las condiciones suficientes de validez normativa, lo que pareciera ser el propósito de Habermas. Si ni siquiera se aceptase el cognitivismo acerca de valores, que era la oferta de la primera opción, según Putnam la imagen relativista sería ineludible en el horizonte de las normas y solo sobreviviría la regla de “seguir conversando”⁴ —inferencia que problematizamos—. Si se decanta por la segunda opción y acepta tanto el cognitivismo de las normas como el de los términos de valor densos, de todos modos las exigencias que describen las condiciones ideales de discusión serían solo parte de los elementos necesarios para lograr el ascenso hacia verdades valorativas que serían imprescindibles, asimismo, para la

de Putnam ciertamente no enfatizan, y hasta se puede decir que omiten, que la crítica sobre la garantía epistémica que puede proveer el marco normativo-ideal del discurso se dirige directa y fundamentalmente a su peso para ser suficiente en cuanto a la racionalidad objetiva en cuestiones valorativas, lo que, recordemos, es importante —habida cuenta el hecho de que es necesario asumir el cognitivismo del valor para respaldar adecuadamente el cognitivismo de las normas que también habría de hacerse de criterios discursivos— para saldar adecuadamente la pretensión de que la ética del discurso sea una propuesta de justificación completa de nuestros enunciados prácticos.

⁴ Aunque puede ensayarse otra alternativa de Habermas para eludir la crítica de la relatividad del valor y preservar la universalidad de las normas, y se basa en la transformación de los términos éticos densos en una calificación deóntica —aspecto normativo del concepto— separada de una expresión descriptiva —aspecto fáctico del concepto que sería valorativamente neutro— a la cual aplicaría, es decir, cifrar el concepto ético denso en una máxima normativa —y discutible según los cánones de la ética del discurso— depurada en sus constituyentes de la conflictiva hibridación conceptual fáctico-valorativa que servía a Putnam para defender la universalidad del valor so pena de asumir la relatividad de las normas. Esta respuesta si bien no es planteada por Putnam lo que habría de problemático en ella al menos sí lo esboza en su rasgo básico: los componentes fáctico y valorativo de los conceptos éticos densos son inescindibles (Putnam 2008: 55-56). De hecho, intentos anteriores concentrados en esta separación para Putnam resultan infructuosos (Putnam 2004: 51-59).

universalización de normas morales —al menos para una parte de ellas—. Es también necesaria la capacidad imperfecta, “pero siempre perfectible”, de percatarse de las exigencias planteadas por los distintos valores.

Los argumentos de Putnam dirigidos a objetar rasgos fundamentales de la ética del discurso son ciertamente interesantes, la idea de que es ineludible un punto de vista filosófico del valor resistente a las divisiones socio-culturales pareciera adquirir un filo incisivo cuando engarza directamente con la plausibilidad de la objetividad normativo-moral en los términos planteados por el mismo cuadro habermasiano. Las críticas de Habermas a Putnam, por su parte, se centrarán en las consecuencias contraproducentes del cognitivismo axiológico del filósofo norteamericano, supuestamente cercano al realismo metafísico, para las democracias pluralistas (Habermas, 2008); pero atacan simplemente eso, consecuencias, mas ello de ningún modo invalida el reparo putnamiano. Es más, las acusaciones del filósofo alemán podrían volverse contra él mismo de no renunciar al estatuto objetivo de las normas, lo que demandaría justamente la concepción del valor rechazada: si el punto de mi oponente resultara ser nuclear para mi propia perspectiva, entonces explicitar sus consecuencias problemáticas me colocaría también en problemas. Es decir, si son ciertas tanto las acusaciones de Putnam como las de Habermas, la observación habermasiana más allá de plantear una crítica podría estar expresando una forma de autocritica porque las consecuencias indeseables de una perspectiva universalista del valor no eliminarían la necesidad de dicho punto de vista para la sí aceptada por Habermas perspectiva universalista de la normas. Para sortear esta dificultad sin renunciar o flexibilizar la concepción propia, es perentorio que Habermas arguya a favor de la intrascendencia del punto problemático (universalidad del valor) en ella, algo que no hace.

De igual manera, y conectado con lo anterior, los argumentos frente a una tentativa visión peirciana de la verdad en el discurso valorativo, que también sería cara a la explicación de la validez normativa, son ciertamente bien conocidos por el pensador estadounidense porque en alguna medida tuvieron influencia en su abandono del realismo interno, una propuesta que ligaba la verdad con la aseverabilidad en condiciones ideales. Observamos que estas trabas al poner en el tapete que el acuerdo intersubjetivo no es garantía, ni siquiera en un marco ideal, de un resultado correcto, lo que al final hacen es agudizar la tensión entre consenso procedimental y racionalidad, tensión que causa el prurito de otros autores de gran talla como Wellmer (1994), Tugendhat (1997) y Rawls (1998). Para Putnam esto no

debe plantear la irrelevancia de la discusión libre de manipulaciones o enmarcada dentro de la descripción de una “situación ideal de habla”, más bien muestra la necesidad de reconocer un marco más amplio al aportado por la ética del discurso para las consideraciones prácticas si pretendemos esbozar de manera más exhaustiva sus requisitos de racionalidad.

La ética del discurso sería una parte importante de una propuesta de justificación práctica robusta, pero ella por sí misma no puede aspirar a ser la Ética, y esto lo respalda Putnam, siendo lo sugerente de su movimiento, por razones internas a la moral dialógica. Dado que la universalidad de las normas requeriría de la objetividad de los valores y esta expectativa no puede ser exhaustivamente detallada solo a partir de los criterios de acuerdo discursivo, entonces se requiere *algo más*. ¿Qué podemos decir a favor de Habermas? Como ya advertimos, Habermas no enfrenta las acusaciones de Putnam, en su lugar se encarga de hacer una crítica general al universalismo valorativo defendido por el autor norteamericano que supuestamente se acercaría al realismo y no haría mejor sentido de las democracias pluralistas modernas. No obstante, Habermas en su crítica adelanta interesantes elementos sobre la naturaleza del valor que se diferencia de la interpretación escéptica del pensador estadounidense.

III. El cognitivismo axiológico “débil” de Habermas

Apreciar los aparentemente puntillosos comentarios del filósofo anglosajón no impide intentar evitar la concesión plena de su interpretación y hacernos una mejor visión de Habermas. En principio, deslucen como ajustado a la filosofía habermasiana un no-cognitivism acerca de los valores. A pesar de su evasiva al enfrentamiento directo, el teórico de Frankfurt en su comentario al pragmatismo kantiano de Hilary Putnam deja algunas pistas que nos permiten apoyar nuestra afirmación. Cuando argumenta a favor de la importancia de mantener los desacuerdos razonables asegura:

Sin embargo, esto no quiere decir que las *decisiones éticas sean en cuanto tales inaccesibles a la justificación racional ni que las cuestiones éticas sean inaccesibles a una clarificación discursiva. Únicamente tenemos que adoptar la perspectiva correcta [...]* Antes bien, esa objetividad descansa en el reconocimiento intersubjetivo de estándares evaluativos para los cuales podemos encontrar buenas razones por referencia a una forma de vida correspondiente. Concebida como intersubjetividad, la objetividad de los juicios de valor porta el índice de la referencia a determinadas comunidades. (Habermas, 2008: 96-98, cursiva nuestra)

A partir del prisma habermasiano pareciera que cometeríamos un gran descuido al pensar los marcos valorativos de una determinada comarca

cultural como simples contingencias naturales, aleatoriedades históricas donde nuestras preferencias racionales aguarden meras ficciones de seres irremediamente pasivos a propósito de sus creencias y convicciones. El mundo de la vida, el trasfondo de experiencias y saberes incuestionados que regularmente alimenta de sentido a nuestro discurso, no se constituye con total independencia de nuestra penetración reflexiva, incluso lo que nos es dado como cultura “[...] acumula el trabajo de interpretación realizado por generaciones pasadas.” (Habermas, 1999:104). Habermas cree que hay una apertura racional en los asuntos éticos o valorativo-existenciales de una comunidad, aspectos susceptibles de aclaración discursiva mediante la crítica intersubjetiva del grupo particular que constituirá la objetividad del valor en referencia a esa forma de vida. “El que este tipo de juicios de valor tenga un ámbito de validez específico respecto a una cultura y dependiente de una forma particular de vida no menoscaba su contenido cognitivo.” (Habermas, 2008:100). Pero, y he aquí lo que da origen a todo el conflicto, para Habermas dicha riqueza reflexiva no puede pretender el contenido cognitivo de las normas puesto que la racionalidad de los asuntos éticos se encuentra sitiada, delimitada, por el contexto de un género de preguntas, una preocupación vital individual y colectiva de talante particularista muy diferente a la situación de los asuntos de justicia, cuyos cuestionamientos exigirían una racionalidad trascendente a los distintos contextos, una racionalidad de tipo universalista. Tan impropio como hablar de una racionalidad instrumental si no nos fijamos estrictamente en el contexto de la elección de medios, sería hablar de una racionalidad ética si no nos fijamos estrictamente en la respuesta a preguntas practico-autocomprendidas o existenciales de específicas formas de vida; por naturaleza tales respuestas no pueden pretender un modo de validez universal.

Sin duda donde Habermas se extiende más en este asunto es en “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica” (Habermas, 2000:109-126). Allí también aclara que la teoría del discurso no está restringida al delgado marco de las cuestiones de justicia, incumbiéndole también la racionalidad de las distintas formas de vida y de las propias cuestiones instrumentales. Dijo sin dar margen para la duda:

Ciertamente, con su estrecha noción de moral se concentra en las cuestiones relativas a la justicia. Pero no tiene que descuidar la atención a las consecuencias de la acción, con razón reclamada por el utilitarismo; ni tampoco tiene que excluir del campo del estudio discursivo las cuestiones relativas a la vida buena, a las que la ética clásica concedía un lugar privilegiado dejándola en manos de actitudes derivadas de los sentimientos o de decisiones irracionales. En este sentido, el *nombre* de la ética del discurso puede que haya facilitado un malentendido. *La teoría del discurso hace*

referencia a las cuestiones morales, éticas y pragmáticas de manera distinta en cada uno de esos tres casos. (Habermas, 2000: 110, cursiva nuestra)

Se hace patente que el punto clave es entender que la teoría del discurso es la vía idónea para abordar la cuestión de la racionalidad independientemente de los específicos asuntos —cargados con características internas distintivas— sujetos a estimación racional. En el ámbito práctico la teoría del discurso se refiere a tres preocupaciones distintas de manera *diferente*. El caso de la modalidad ética, la reflexión está enlazada con un marco de preguntas asido a la concepción del bienestar propio y la identidad, se posa sobre nuestros propios valores, inclinaciones, deseos, disposiciones o propensiones cuando estos se vuelven problemáticos. Al final, se trata del problema de lo que en general se concibe como bueno para mí o para una forma de vida, la razón *ética* no puede aspirar a algo más.

Cuestiones morales y éticas aunque discutibles racionalmente mantienen distintas relaciones con los participantes y sus modos específicos de vida, imponen fronteras alrededor de la naturaleza de las distintas razones prácticas en juego; razones que en su ámbito propio pueden ser discutidas y rebatidas por otras razones. Razones que también pueden ser desacatadas en la acción: el agente puede fallar en hacer algo aun cuando reconozca en ello lo racionalmente debido. Todo contexto donde sea posible el juego de razones encubre un esfuerzo epistémico que de ser negado deshabilita el sentido mismo de las justificaciones donde se desenvuelvan o desempeñen dichas consideraciones. Esto es así porque las razones esencialmente son formulaciones que apoyan determinados contenidos cognitivos y esto vale tanto para el ámbito teórico como en el ámbito práctico. Negar la empresa cognitiva en algún ámbito debería llevarnos a acusar como meras actividades quiméricas o estériles el uso de razones en ese ámbito. Habermas reivindica el esfuerzo racional en los asuntos pragmáticos, éticos y morales solo que intenta mostrar que son esfuerzos epistémicos disímiles. La escisión aquí mostrada además sirve como un alegato a favor del pluralismo sin ceder a un no-cognitivism sobre valores. Los asuntos éticos no pueden ser transculturalmente juzgados puesto que el tribunal último siempre es la comunidad o el individuo que interroga su marcha vital; alejados de presunciones metafísicas previas parecería un error afirmar un modo superior y absoluto de ser: es un conocimiento reflexivamente alcanzado desde el hecho de la diferencia y bajo la suposición de que todos no tenemos que ser iguales. La reflexión ética no se coloca por detrás de dicho hecho para pretender diluirlo en la posibilidad de una concepción única, no pretende dar ese tipo de justificación. El aprendizaje y la deliberación de los sujetos o las

colectividades en lo que respecta a cuestiones de identidad y la vida buena no contradeciría la aseveración sobre la legitimidad de logros cognitivos éticos dispares.

El horizonte de justicia, en cambio, sí atañería al juicio transcultural en ánimos de evitar los conflictos de convivencia generados por tendencias en pugna sin permitirse la ablación de individuos o culturas, en su lugar mantiene los extrañamientos y demanda el acuerdo intersubjetivo al tenor de un interés generalizable normativamente. Como lo plantean algunos autores, el cognitivismo de los valores en Habermas sería “débil” (Vega y Gil, 2008: 27-28) (Gil, 2009: 87), contextual, si lo comparamos con el cognitivismo de largo alcance de las normas. La generalización universalista ceñida al punto de vista de la vida que es digna de ser vivida o de la autocomprensión comunitaria podría, parece intuir Habermas, amainar los quilates justificativos del respeto e inclusión de la diferencia. No obstante, dadas las coordenadas que el autor trazó para comprender las distintas dimensiones de la razón práctica, notamos que ese intento sería impropio: la universalidad atiende al punto de vista de la regulación interpersonal y de ninguna manera puede hacer votos para juzgar la preeminencia de una perspectiva local en tanto plantea la coordinación de esfuerzos para lograr un concierto práctico que regule el conflicto *entre* perspectivas.

Pareciera que colocar en el tapete la universalización de valores puede eventualmente implicar el silencio peligroso y totalitario de expresiones éticas heterogéneas. Ante maneras contradictorias o divergentes de ver las cosas, podría no seguirse la tolerancia y el respeto recíproco de asumirse la viabilidad de que solo una de ellas sea la correcta. Sin embargo, cuando nos percatamos de que en el contexto epistémico de las valoraciones sería injustificado este ascenso universalista, ni siquiera surgiría el problema porque el aprendizaje y los resultados reflexivos particulares no atañerían a los procesos cognitivos de los demás. La universalidad, rasgo característico de la moral, por su parte, absorbería la certidumbre fáctica de la diferencia sin posibilidad alguna de abochornarse por este hecho; el abrazar la divergencia no disminuye su potencial universalista porque la cuestión moral no parte de una pregunta interior a las vidas particulares. Parte, justamente, de la diferencia. Una universalidad que no reconozca este hecho no puede pretender dejar de ser tachada como falsa (Habermas, 2000: 124). Así visto, la posible crítica en torno al irrespeto o la imposición que pudiera implicar una perspectiva sobre otra no parece poder anclar necesariamente sobre un fallo reflexivo *inherente* a esa perspectiva, un fallo ético, más bien se relacionaría con su ilicitud en términos propiamente *morales*. Igual puede

ocurrir con el robo de dinero para comprar el neumático dañado de mi automóvil: en un contexto con elevadas tasas de impunidad puede que sea el mejor medio para lograr resultados eficaces e inmediatos, aunque esto no sea reprochable en términos estrictamente instrumentales puede ser objetable dada la imagen ética de la comunidad o de la persona, o ser, en otro plano práctico, moralmente impermisible. Apremiar las distinciones entre ámbitos prácticos de la razón también nos permitiría distinguir diferentes clases de objeciones realizables.

Nuestro esfuerzo en este apartado se volcó a señalar las omisiones por parte del filósofo norteamericano de algunas consideraciones habermasianas en torno al estatuto cognitivo de los valores. Evidenciamos que Habermas no pretende moverse en el plano de un no-cognitivism sobre los valores, solo modera su potencial cognitivo según el baremo de los distintos mundos de la vida. En el siguiente apartado nos centraremos en revisar qué tan fuerte son los argumentos del autor alemán para lograr las restricciones cognitivo-axiológicas que impone a partir de la escisión tajante entre cuestiones universales de justicia y cuestiones particulares de la ética.

IV. Las complejidades del valor y la cuestión de la universalidad

Tal y como apreciamos, para Habermas la universalidad es más bien propia de la moralidad que de la eticidad. Pero referida limitación sobre el valor no debe ser entendida en términos naturalistas o escépticos sino en términos cognitivistas, solo que sería un cognitivism local, “débil”; un conocimiento que atañe a los retratados en una pintura cultural. Sin embargo, es sumamente relevante advertir que *el cognitivism débil de Habermas no podría salirle al paso a la objeción putnamiana justamente por ser débil*, por ser una racionalidad anquilosada en determinadas formas de vida. En este sentido, nuestra aclaración sobre el descuido putnamiano en la lectura alrededor de las posibilidades cognitivas del valor en la obra de Habermas *no resta fuerza al peligro relativista que asecha a la ética del discurso*, y así no tendría mayor relevancia a favor de Habermas en la polémica. La comprensión del valor capaz de salirle al paso al reparo putnamiano no puede estar recortada según el molde de las distintas esferas sociales. Además, la forma en que Habermas aborda la racionalidad axiológica nos parece problemática y esto en parte porque no llega a reconocer las complejidades del valor.

Para Habermas los juicios de valor tienen restringido el acceso a la aprobación universal y acceden únicamente al reconocimiento del sujeto individual

o de los integrantes de una cierta forma de vida; los valores cuentan con un carácter particular no homologable a la universalidad de las normas. El autor alemán concibe, en cambio, que cuando nos situamos en una perspectiva moral los diversos puntos de vista al resolver críticamente las reglas de trato intersubjetivo no lo hacen con el afán de esbozar un proyecto común o una concepción del bien propio unificado, lo hacen con el propósito de fijar normas por todos racionalmente acordadas que permitan la convivencia; las cuestiones autocomprendidas o del bien propio no tienen que ser las respondidas al momento de enfrentar situaciones de justicia. Los destinos de factores comunitarios e individuales, sus maneras de vivir y entenderse corresponden a dichas perspectivas insulares. Y a partir de este reconocimiento se haría imperante distinguir el estatuto racional de normas y valores. Asimismo, la diferencia fundamental entre la racionalidad pragmática y la ética estriba en el alcance crítico en cuanto a medios y fines. El espectro deliberativo instrumental se limita al éxito de los medios de acuerdo con el cumplimiento de determinados fines sin escrutar la pertinencia de los últimos que se reputan valiosos para el agente, en cambio, la reflexión ética se fija sobre estos mismo valores y cuanto más crítica, honda y aguda sea la indagación reflexiva nos moveremos hacia el tipo de cuestionamientos que interpela la propia identidad y la vida digna de ser ejecutada (Habermas, 2000: 118). No obstante, es claro que lo que puede llegar a ser entendido como fin es susceptible de crítica como medio desde el punto de vista de otros fines o valores más profundos o fundamentales⁵, y justamente en los términos finales de este cuestionamiento iterado se ubica la reflexión básica sobre la concepción de nosotros mismos y de la vida buena. Pero esto último, a la vista de que Habermas es reticente a la posibilidad de un modo de vida racionalmente debido o superior, no es asimismo sujeto de control racional. Así, nos encontramos ante la consideración de un fin de máxima jerarquía —la vida buena— que como tal no es racionalmente discutible pero al que la reflexión ética debe servir. Visto de tal modo, el modelo ético de discusión racional se mantendría atado esencialmente a una concepción instrumental de la razón en tanto admite el escrutinio racional sobre los fines pero siempre que se juzguen instrumentalmente al tener en mente otros fines más básicos, y en último término, el fin más fundamental de la vida buena.

⁵ Y esto se ve respaldado por la forma en que Habermas, al plantear la segunda diferencia entre normas y valores, condiciona la descripción del valor al aspecto gradual (Habermas, 1998: 48-49), lo que nos llevó a enfatizar al inicio de este trabajo la distinción entre valores finales e instrumentales (Ver *supra* p. 144).

Con lo dicho es menester advertir que existe una cierta ambigüedad en relación a lo que entraña la discusión racional sobre la vida buena, pues asentir a tal posibilidad puede servir para dar a entender dos cosas de suyo distintas. Puede considerarse como la aceptación de la posibilidad de un modo de vida racionalmente debido o superior capaz de ser apreciado por seres que genuinamente hagan uso de sus capacidades racionales, o apuntar a un estado general de satisfacción acerca de la vida propia que es capaz de verse frustrado por elecciones, deseos, sentimientos e inclinaciones particulares, cuyo efectivo alcance logramos entender como la realización de una vida buena. Desde esta segunda perspectiva la vida buena sería, entonces, la constitución vital que permite tal complacencia; lo que sea una vida buena se agota genuinamente en referencia gradual a la existencia de un variable registro mental. Como Habermas desconfía de la primera opción parece no haber más remedio que endilgarle la segunda, lo que *prima facie* se avendría de mejor manera a su insistente empeño por limitar la racionalidad de las cuestiones de valor al punto de vista particular —pues si desde una perspectiva ética el estado general de satisfacción (fin final) no es uno respaldable racionalmente y los medios de su satisfacción (valores instrumentales) pueden variar entre los diferentes individuos según su perspectiva de éxito, entonces la reflexión crítica sobre el valor no tiene que aspirar a una perspectiva universal—.

Vale aclarar, empero, que no sería cierto desde la última concepción de la racionalidad ética, como modo amplio de la racionalidad instrumental, que la contribución racional a la validez de los enunciados esté necesariamente cercada por lo que pueda establecer los implicados, ya que Habermas no ofrece algún argumento que confine lo que sean buenas razones sobre las decisiones que nos permitirán lograr una vida satisfactoria al reconocimiento de las instancias particulares que afrontan esas decisiones. El diálogo intercultural y el enriquecimiento reflexivo intersubjetivo puede ser beneficioso, incluso puede servir terapéuticamente para disipar los “autoengaños”, refrescar el panorama propio, expandir nuestros horizontes y mostrar mejores rutas de decisión —lo que no significa, obviamente, que deben tener un peso vinculante en la toma de decisiones—. Si en cambio nuestra lectura es equivocada y para Habermas es posible juzgar la racionalidad de nuestras asunciones más básicas de la vida buena pero no en tanto ellas contribuyan a realizar el referido sentimiento general de satisfacción, sino en tanto vidas debidas como fin racional —con lo cual la racionalidad ética sería capaz de escapar a un modo esencialmente instrumental—, difícilmente sea posible confinar las pretensiones de validez a la referencia

particular de los que deben deliberar sobre su desarrollo vital dado que lo que sea racional no se relativizaría a los cambiantes sentimientos generales autorealizativos del punto de vista específico implicado, sino que dependería de las razones — posiblemente desempeñables discursivamente— que hagan de un cierto modo de vida y sus esquemas de valor “correctos”; de la predilección de todo aquel que sea auténticamente un ser racional.

En resumen, si por “cognitivismo débil” acerca del valor se entiende un modo de validez racional que aplica potencialmente solo a un marco particular de sujetos (Vega y Gil, 2008: 28), sin ningún tipo de pretensión universal, entonces únicamente la consideración de la vida buena entendida en conexión con un sentimiento general de satisfacción puede proyectarse como adecuada para dicha consideración, pues sería posible hablar de un contenido racional, objetivo, en atención a la idoneidad instrumental de las asunciones valorativas cuya práctica sería apta para el logro del sentimiento de autorrealización en cuestión, pero esta validez no tendría que vincular necesariamente a todo sujeto ya que la idoneidad (objetiva) de los valores para realizar tal estado afectivo general puede variar según los diferentes individuos o grupos, ya que no es necesario que todos se vean satisfechos por el mismo cuadro de valores. Los valores pueden de este modo ser tratados como contenidos racionalmente objetivos pero relativamente válidos.⁶

Ahora bien, hasta el momento nos hemos mantenido discutiendo y explotando posibilidades dentro de la franja conceptual sugerida por Habermas según la cual hay una separación tajante entre la moralidad y la vida valorativa. Sin embargo, semejante abordaje también puede ponerse en entredicho y, con ello, avanzar hacia una consideración más ceñida a nuestras intuiciones. El punto en cuestión es que la manera en que Habermas separa los planos de lo correcto y el valor no parece del todo acertada, pues sitúa a los valores dentro de la perspectiva “egocéntrica” al estar referidos al *telos*, el fin supremo, de la vida propia (Habermas, 2000: 114). En última instancia, se trata de lo que es bueno para un individuo o grupo en general y no del esquema regulativo intersubjetivo que pretende ser válido universalmente, puesto que esto estaría circunscrito dentro de las preocupaciones normativas de la moralidad. Pero nos parece ciertamente un desatino pensar lo que sean valores circunscritos herméticamente en la concepción de lo que sean nuestros proyectos particulares. Las implicaciones que extrae Habermas de la distinción entre lo que es bueno para mí o para nosotros y

⁶ Al menos la racionalidad podría ayudar a descartar objetivamente qué proyectos no serían satisfactorios y por consiguiente distinguir cuáles sí.

lo que sería bueno para todos no hace justicia a la forma en que concebimos nuestros valores, porque en lo que sea bueno para los particulares no ha de reconocerse necesariamente lo que es beneficioso según la regla privada de nuestra propia felicidad o realización subjetiva, es menester reconocer también lo que reflexivamente entendemos que es bueno en sentido *moral*, algo que asimismo contribuye a formar nuestra autocomprensión vital. Hans Joas aclara que Habermas es presa de la ambigüedad que apareja las expresiones “para mí” o “para nosotros”—que harían referencia respectivamente al punto de vista particular del individuo y la comunidad— dado que:

Los valores no describen lo que es bueno “para mí” en el sentido de mi propia felicidad, sino lo que es bueno “para mí” en el sentido de mi honesta comprensión de lo bueno, de estar convencido por los valores. En el primer caso, yo mismo soy, o mi felicidad o bienestar son, el estándar de mi juicio; en el otro, yo solo soy consciente del hecho de que al realizar un juicio soy quien juzga —el estándar, sin embargo, descansa fuera de mí. Afirmar que todos los valores están únicamente relacionados con la felicidad de los miembros de una cultura o denominación religiosa particular es —como Richard Bernstein ha escrito con desacostumbrada causticidad— una violenta ficción distorsiva. (Joas, 2001: 53)

Habría que tomar en cuenta que Joas en la última oración del párrafo citado parece matizar su afirmación cuando niega que *todos* los valores han de pensarse en conexión con el bien propio —lo que sería justamente una violenta distorsión—, pero de ello no se sigue con necesidad que *todas* nuestras máximas de valor han de pensarse en desconexión con el bienestar propio —lo que aparenta sugerir la generalización de la primera oración—, lo mínimo que permite inferir es que *algunas* de ellas pueden entenderse así. Por consiguiente, sería válido asumir que el marco amplio de nuestros valores estaría compuesto por elementos articulados en atención a nuestro estado general de bienestar individual y elementos que no estarían vertebrados en tal sentido. No es de nuestro interés ahora examinar si ello es del todo apegado al pensamiento de Joas o si el autor presenta de la mejor manera sus ideas, lo cierto es que justamente dicha visión compleja del universo valorativo es la que parece más fiel a nuestros esquemas axiológicos. Y la superación egocéntrica en liza aludiría a las configuraciones valorativas que expresan directrices acerca de la correcta constitución de nuestras relaciones interpersonales, algo que pareciera apuntar hacia el aspecto básico de la cuestión moral.

La cuestión radica en que nuestros valores realmente son productos de nuestras apreciaciones privadas sobre el modo de vida propio y el convencimiento acerca de la relación debida con las vidas ajenas. Y las tensiones deliberativas —éticas— surgidas en nuestra marcha vital, que compelen la

interpelación sobre lo que hemos sido y lo que hemos de ser y por lo tanto tocan el centro mismo de nuestra autocomprensión, no surgen simplemente por la competencia de opciones para satisfacer lo que sea la vida más provechosa en términos del bienestar o la realización individual, sino que en gran medida se imponen por los retos prácticos que atañen a nuestra conciencia moral y la apreciación que podamos tener de nosotros mismos como agentes morales. Las consideraciones morales integran, aunque no agoten, nuestra percepción ética. Conviene apuntar, no obstante, que Habermas reconoce que:

Las máximas constituyen la intersección de la ética y la moral, dado que pueden enjuiciarse simultáneamente desde puntos de vista tanto éticos como morales. La máxima de permitirse por una vez una pequeña estafa puede que *no sea buena* para mí, a saber, cuando no tiene cabida en la imagen de la persona que yo querría ser o como la que yo querría que se me reconociese. La misma máxima puede que simultáneamente sea *injusta*, a saber, cuando su seguimiento universal no sea bueno para todos [...] En el primer caso se examina si una máxima es buena para mí y adecuada a la situación; en el otro si yo puedo querer que una máxima sea seguida por todo el mundo como ley universal (Habermas, 2000: 115)

Lo que no aclara Habermas es que la máxima puede contravenir la imagen ética de la persona *por el hecho* de ser considerada injusta, en su lugar se afana en mantener la tajante diferencia entre la vida ética y la vida moral con la indicación de que la máxima puede ser juzgada desde puntos de vista diferentes, en el entendido de que atienden a asuntos distintos. No negamos esto, lo que enfatizamos es que lo que sean nuestros valores no se agotan en la referencia egocéntrica y el punto de vista ético está constituido parcialmente por nuestras asunciones morales. Sospecho que la tajante separación tiene su motivo hondo en la misma forma en que Habermas expone el plano de la moralidad. Para Habermas la pregunta “¿qué debo hacer?” varía según interroguemos acerca de los medios, nuestras vidas en general o nuestra relación con los otros. Desde el punto de vista más básico, la moralidad tiene que ver con el tercer supuesto: las regulaciones interpersonales. Ahora bien, esta primera caracterización para el filósofo alemán, sin embargo, no es suficiente porque agrega otro requisito: el de la imparcialidad, ya que la norma debe ser igualmente buena para todos —que es lo que el procedimiento discursivo en teoría hace posible—. Justo aquí debemos detenernos porque es importante reparar que una cosa es lo que demanda la pregunta y otra distinta es la mejor manera de abordar su objeto. Y es evidente que los distintos sujetos y marcos culturales están integrados por referencias sobre el correcto modo de relacionarnos con la alteridad —y ello se enmarca dentro de su comprensión valorativa—, que, no obstante,

puede que no resulten lo imparcialmente debido desde el punto de vista del procedimiento discursivo, ya que, póngase el caso, se entienda que ese marco normativo sea lo correcto independientemente de las opiniones y los intereses de los demás quienes pueden estar equivocados o sencillamente no logren llegar a apreciar su preponderancia. Sea como fuere, el punto es que el aspecto básico de la moralidad se manifiesta en las coordenadas sobre nuestras relaciones intersubjetivas, en tal sentido es patente la existencia de marcos culturales obviamente constituidos por referencias valorativas que podemos llamar “morales”. Pero Habermas no separa adecuadamente en su descripción de la moralidad, a pesar de reconocer que se basa no en las interrogantes individuales sino en las normas que ordenan nuestra relación “con las voluntades ajenas”, la cuestión más básica de lo que entraña el problema de la moralidad con el punto de vista idóneo para afrontar tal problema (la imparcialidad). Y ya que no distingue adecuadamente ambos planos, las perspectivas culturales sobre las relaciones interpersonales difícilmente logren ser tenidas como estableciendo una referencia moral ya que *necesariamente* no han de apuntar a lo que igualmente sea bueno para todos.

Más allá de preguntarnos si Habermas concedería al menos identificaciones éticas de talante moral cuando recojan como valor *la imparcialidad*⁷, ostenta igual o mayor rango de relevancia notar en su aproximación la existencia de una zona de penumbra no encasillable estrictamente ni en el bienestar privado o egocéntrico ni en la imparcialidad, y es justamente aquella a partir de la cual se juzga la manera correcta de relacionarnos con los otros desde el punto de vista particular —que puede o no apuntar hacia la imparcialidad—, lo que asimismo integra diversos sistema de valores e influye la correspondiente visión ética. Pero dado que distinguimos entre lo que desenvuelve el plano práctico de la moralidad y los modos idóneos de

⁷ La lógica evolutiva en la filosofía social de Habermas destaca un proceso de racionalización del mundo de la vida donde sus componentes van progresivamente fragmentándose y siendo objeto de abstracción hasta el punto de confluir en estructuras de talante cada vez más universalista, estructuras que son las que sirven a los actores de base para enfrentar las diatribas que plantea su entorno y las necesidades interpretativas de situaciones. Esta continua diferenciación y el desapego de las imágenes heredadas agudiza la revisión crítica de las tradiciones mientras moldea una imagen empalmada con la imparcialidad y el procedimiento. Referida “racionalización” de los mundos de la vida es un recurso con el que Habermas enfrenta el problema de la motivación moral en la ética del discurso (Habermas, 1995:106; 2000: 48-49). Pero la aceptación de ese ángulo imparcial de manera reflexiva o no forzada por parte de una singularidad o forma vital pareciera cargar con su respectivo *impacto* ético.

atender a este planteamiento, entonces esa zona de penumbra que contribuye valorativamente a la identificación ética con todo derecho puede hacerse del calificativo moral, aunque el contenido de las diversas concepciones fallen en expresar idóneamente lo que una perspectiva filosófica asuma es el modo adecuado de aproximarnos a lo moralmente debido.

La perspectiva filosófica de Habermas apela a la imparcialidad cuya vía propicia no es distinta del procedimiento discursivo; en este ámbito las distintas aspiraciones de validez se desempeñan en una esfera crítico-racional ajustada a condiciones ideales del discurso. Habermas reconoce que los valores son capaces de traer consigo pretensiones intersubjetivas de validez, solo que están tan entronizados “[...] en la totalidad de una particular forma de vida que no pueden plantear una aspiración normativa de validez en sentido estricto. Por su propia naturaleza, los valores culturales en el mejor de los casos son candidatos para encarnar normas dirigidas a expresar un interés general” (Habermas, 1995: 100-101). Así, el contenido directivo de los valores puede genuinamente aspirar al reconocimiento intersubjetivo universal si quedan establecidos —como extractos depurados de una asimilación vital— en normas discutibles. Pero esto no es argumento para refutar el universalismo del valor sino que más bien es un recurso para implicar un distanciamiento del propio marco valorativo, su ponderación en “actitud hipotética”, y así abrirnos a horizontes ajenos y en conjunto alcanzar el fin de un interés generalizable. La validez de lo que “se debe”, la aspiración cognitiva de la ética del discurso, se basa en este interés —cuya claridad es tenue⁸— mientras asume, lo cual concebimos insoslayable, el fracaso de cada una de las distintas posibles perspectivas culturales en juego para justificar suficientemente su vigor para regir nuestras relaciones interpersonales —porque se apoyan en rebatibles fundamentos sean teológicos, metafísicos, naturalistas, etc. —. La imparcialidad así se impondría ante la falta de evidencia certera, irrefutable y última de cada opción particular.

⁸ Pues los intereses particulares en los que se basa este resultado general plantea en principio un todo diverso. Puede hacer referencia al espectro que va desde nuestras más básicas inclinaciones hasta nuestras preferencias reflexivas — incluyendo aquellas sobre el modo de tratar con los otros— y las articulaciones jerárquicas que podamos establecer entre ellas. Ya que la ética discursiva no parece establecer como objeto de discusión la valía de los puntos de vista particulares integrantes del discurso y privilegia, en cambio, la satisfacción de cada uno de ellos (imparcialidad) —acomodo que conlleva igualmente limitaciones propias—, la expresión “interés generalizable” describiría el interés por una norma que permitiría la consumación, limitada, de distintos intereses susceptibles de estar sustentados por distintas razones que en sí no parecen, en los discursos normativos-morales, ser debatibles o estar expuestas al escrutinio procedimental.

Lo que es bueno para todos demanda que cada integrante del discurso evalúe la norma según el impacto para sus intereses, *por lo que la discusión racional no parece poder ser sobre los fundamentos de las prácticas normativas intersubjetivas privilegiadas por cada ethos* —por más inverosímiles o plausibles que puedan parecer—, aunque las normas prestas al desempeño discursivo para lograr un consenso racional de intereses puedan tener su base en él. En consecuencia, la práctica racional de la moral desenvuelve una discusión argumentada que puede verse alimentada por nuestros intereses y valores, pues es un “material previo” que compone nuestras referencias prácticas iniciales, y ha de desembocar, mediante la argumentada y *recíproca* restricción propia a favor del interés ajeno, en un concierto para todos en igual medida bueno. Pero de nada de ello se sigue, y menos aún de manera concluyente, que las variadas referencias valorativas que asientan directrices concernientes al trato intersubjetivo estén cerradas a la discusión racional y no proyecten un modo de validez universal.

La falta de claridad y exhaustividad con la que Habermas enfoca el asunto del valor en su teoría práctica del discurso entorpece apreciar cómo las pautas axiológicas no se agotan en el bienestar particular en tanto se proyectan además hacia la constitución de nuestras relaciones interpersonales.⁹ Y el hecho de que estos elementos posean raíz provinciana y no deban ser discutidos en tanto valores al momento de buscar un equilibrio práctico de intereses, no veda que sus frutos puedan caer y dejar sus semillas en el coto ajeno vía el diálogo racional.¹⁰ Aceptar que nuestros valores de influjo inter-

⁹ Términos de valor densos de los que echa mano Putnam para criticar a Habermas, tales como “cruel”, “grosero”, “amable”, “humillante”, etc., comprometen en su faz normativa precisamente esta clase de referencia hacia nuestro trato con los otros. De modo que ponerse de acuerdo alrededor ellos e incluirlos en una máxima comprobable mediante el discurso racional-moral revelaría una cierta forma de inutilidad o redundancia, pues si en torno a ellos coinciden todos, habría una asunción valorativa acerca del modo correcto de relacionarnos con los otros sobre la que no habría conflicto y no tendría lugar la pregunta sobre lo debido, a menos que esta asunción no prime en igual medida dentro de las distintas jerarquías de intereses que componen cada punto de vista particular — lo que puede devenir en conflicto y consecuentemente en el planteamiento de la pregunta de lo que se debe donde se inmescuyan tales conceptos—, o la discusión normativo-moral verse sobre una calificación deóntica que contravenga la involucrada en el componente valorativo de estos conceptos. Por ejemplo, si la máxima a discutir es: “Debemos ser crueles con los terroristas”, o “No debemos ser amables con quienes nos hacen daño”.

¹⁰ Apuntando a una consideración similar, Joas señala que la comunicación racional sobre los valores en vez de procurar el consenso al que aspira Habermas con el discurso práctico-moral, intenta mostrar y hacer plausible las creencias de cada marco cultural — esfuerzo que no puede estar escindido de una autoexpresión narrativa—, lo que puede lograr que una tradición se critique y reinterprete a sí misma (Joas, 2001: 55-56).

subjetivo partan de un eje parroquiano, en cuanto asunciones reflexivas que asume un punto de vista particular —asimismo capaces de entrar en crisis mediante la crítica racional de dicha perspectiva insular—, no parece buen alegato para señalar que ellos por naturaleza son parroquianos y necesariamente posean una pretensión de validez fundamentalmente relativa —como tampoco sería apropiado señalar que las creencias teóricas han de ser relativas por condición del contexto de su génesis—. Aunque ello no deba servir para inferir que la acogencia particular de esos valores deba contar con una aprobación extraña a la perspectiva particular implicada.

Dado que Habermas concede naturaleza racional al valor y consideramos aquí que nuestros valores van más allá de la referencia egocéntrica, no atisbamos en su filosofía un buen argumento que destaque la necesidad de confiar todo lo que puede llegar a contar como una buena consideración racional sobre nuestras exigencias valorativas a las habilidades epistémicas de los especiales involucrados. De esta manera, podemos hacer una distinción entre el alcance de la racionalidad y los sujetos que de suyo están legitimados para dirimir cuestiones objeto de disputa racional. Lo primero no está atado a un marco social específico mientras que lo segundo dependiendo del asunto puede admitir que sea así. Percibimos entonces que Habermas realiza un movimiento conflictivo y no justificado: pasa de la pertinencia de los que legítimamente han de decidir la cuestión de sus asunciones axiológicas a declaraciones tajantes sobre la naturaleza epistemológica del valor, del aspecto contextual de los que tienen la última palabra sobre la anuencia de los propios marcos valorativos a la contextualización del potencial cognitivo de los valores. Desde nuestra óptica se presenta ininteligible la existencia de esfuerzos “rationales” en esencia aislados, sin el beneficio de vasos comunicantes de entendimiento, crítica y mutuo enriquecimiento reflexivo transcontextual. Las consideraciones de Habermas no obstan para pensar que los no implicados, o los pertenecientes a un marco heteróclito, sean capaces de aportar, ora para reafirmar ora para poner en crisis, algo relevante acerca de los fundamentos —que no han de ser cristalinos y completamente conscientes para cada forma de vida— de las apreciaciones valorativas de marcos internos alternos, algo que así mismo pudo verse relacionado en la formación valorativa de su comunidad. Son brumosos los argumentos capaces de modular de manera estricta la genética de las razones que pudieran llegar a ser relevantes en un asunto valorativo-intersubjetivo a la sazón de un espectro particularísimo de sujetos, aunque ello no tenga que validar que las decisiones particulares deban incluir más sujetos que los estrictamente implicados. Por lo tanto, Habermas habría de hacer control

de daños cuando admite la naturaleza racional del valor, y entendemos que los valores no se agotan en la referencia egocéntrica, pero al mismo tiempo pretende frenar el impulso universalista que parece tan central a la idea de racionalidad. Ha de aportar argumentos más ingeniosos para evitar que las posibilidades cognitivas del valor desborden las líneas fronterizas entre las distintas singularidades.

Por otro lado, nos parece que la diferenciación tal y como es planteada por Habermas entre la racionalidad valorativa y la racionalidad normativa en la teoría del discurso debe afrontar otros retos. En primer lugar, el programa de fundamentación de la ética del discurso distingue dos principios que a pesar de su estrecha similitud el teórico de Frankfurt insiste en distinguir: el Principio de Universalización “U” y el Principio del Discurso “D”. Según el primero:

(U) Toda norma válida tiene que cumplir la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que resulten previsiblemente de su seguimiento *universal* para la satisfacción de los intereses de *cada* individuo particular puedan ser aceptadas sin coacción alguna por *todos* los afectados. (Habermas, 2000: 36)

Según el último:

(D) Toda norma válida tendría que poder recibir la aquiescencia de todos los afectados tan pronto estos participasen en un discurso práctico. (*Ibidem*)

Si bien la relación precisa entre estos dos principios y sus diferencias exactas no son del todo potables en la obra del autor alemán, pareciera que lo que pretende establecer con “D” es meramente una condición restrictiva o negativa —condición necesaria de validez— siempre que se limita a indicar cuando una norma *no es* válida (Ingram, 2010: 132), esto es, cuando no sea asentida por los afectados como integrantes críticos de un discurso práctico; pero ello por sí mismo no es un criterio que indique qué clase de elementos son los que debe tener en cuenta una argumentación que apunte a la consideración de *normas moralmente válidas*: que estas puedan ser aceptadas por *todos* los afectados teniendo en cuenta los intereses de cada uno cuando se plantea su seguimiento universal. Y de igual manera, “U” no aclara cuál es la naturaleza de esta aceptación, lo que sí hace “D” al establecer el requisito de aceptación *discursiva* —y con ello se descarta, por ejemplo, que el ejercicio del conocimiento de lo que es igualmente bueno para todos parta desde el aislamiento monológico o el beneplácito irreflexivo—. Por esto, Habermas introduce a “U” como *una regla de argumentación* (Habermas, 1995: 71), que establece el objeto a ser alcanzado por la deliberación moral —que a fin de cuentas es la imparcialidad sobre

la base de lo que es igualmente bueno para todos— y cuya deducción pretende basarse en supuestos necesarios de la comunicación, mientras que “D” es un principio general del discurso que, observamos, no prejuzga la naturaleza de los asuntos específicos objeto de escrutinio racional, sino que establece condiciones necesarias mas no suficientes de validez.¹¹ De esta manera, “U” y “D” se alinean para reformular al Imperativo Categórico en términos dialógicos a fin de dar cuenta de las cuestiones morales o de justicia. Ahora bien, puede pensarse que al Habermas afirmar que la teoría del discurso atañe no solo a cuestiones morales sino también a cuestiones pragmáticas y éticas, la discusión racional en estos dos últimos casos ha de estar orientada por criterios conectados con el éxito sobre los medios y la crítica valorativa que naturalmente han de diferir de lo enunciado por la regla afín a las cuestiones morales o de justicia. Sin embargo, Habermas no hace del todo explícito cuál sería el principio de racionalidad en cuestiones ético-valorativas, como tampoco lo hace con los asuntos pragmáticos¹², ni el contenido del mismo.

En segundo lugar, habría que hacer una escisión en cuanto a las exigencias argumentativo-discursivas en el ámbito valorativo porque plantea un escenario interesante relacionado con el problema, que inquieta a Putnam, del lugar de los asuntos de valor en la discusión normativa. Si seguimos lo que dice Habermas, la discusión racional sobre los valores atañe a cierto individuo o a determinada comunidad y, por lo tanto, de plantearse algún tipo de principio para reconocer algún tipo de dignidad epistémica a los resultados del desempeño justificativo en este ámbito, podemos suponer que tal principio de alguna manera ha de reconocer esta restricción de sujetos —a diferencia del principio de la moralidad que alude a *todos* los individuos

¹¹ Luego en su segunda gran obra *Facticidad y validez*, el autor teutón presenta a “D” como un principio general que admite especificaciones bajo la forma del principio democrático — dirigido a la justificación de normas jurídicas— y del principio moral — enfocado como regla de argumentación en cuanto a la justificación de normas morales— (Habermas, 2010: 658-659).

¹² El principio en el caso de la racionalidad pragmática, considerando que este ámbito apunta a la justificación de normas de acción que ineludiblemente entronca con verdades acerca del mundo (teóricas) para juzgar la efectividad de los medios, no parece poder hacer del asentimiento reflexivo condición suficiente de la validez de los enunciados instrumentales. Decimos esto porque Habermas en *Verdad y Justificación* cede a una concepción de la verdad teórica en términos trascendentes al reconocimiento y que, por ende, no agota su sentido en la aceptabilidad reflexiva aunque no por ello exima de las cargas de la justificación, lo que implica el respeto a condiciones discursivas. En el terreno moral, por su parte, no apela al recurso trascendente y procura como garantía de corrección el acuerdo alcanzado por medio discursivo en condiciones ideales (Habermas, 2002: 274-288).

independientemente de su filiación cultural concreta—. No obstante, de ser certero el desafío de Putnam que resalta la necesidad, para la ética del discurso, de ceder a un universalismo del valor para fundamentar acabadamente la pretensión universalistas de las normas, entonces el asentimiento racional en aspectos valorativos, al menos aquellos que incumban a máximas normativas dispuestas para el cruce reflexivo universal, no puede venir recortado por el potencial deliberativo de determinados individuos y formas de vida. Estas discusiones de valor han de tener el mismo alcance en individuos que “U” pero con un enfoque distinto, ya que no se trataría de la armonización equilibrada de intereses sino de la posibilidad universal de la comprensión del valor.

Todo este desarrollo desenvuelve un panorama bastante espinoso para Habermas. Como asomamos al inicio de este apartado, si hacemos caso de la aceptación habermasiana de la racionalidad del valor pero desde sujetos o grupos específicos y tiene Putnam razón en su crítica, entonces susodicho debilitamiento epistémico no tendría mayor relevancia en la disputa ya que el universalismo normativo demandaría una concepción universalista del valor. Dicho esto, para poder ser coherentes con la posibilidad, destacada por Habermas, de una racionalidad estrecha de los valores y de una racionalidad universal de las normas, el filósofo teutón tendría que 1) contrarrestar el alcance de las observaciones putnamianas, pero ya hemos indicado que él no concentra energías en este cometido; o 2) aceptar que los elementos de valor —conceptos éticos densos¹³— que aparecen en máximas normativas

¹³ Queremos enfatizar que estas observaciones, en el marco de las salidas que podría tomar Habermas frente a Putnam, se fijan solamente en los conceptos éticos densos y no pretenden referirse a otras manifestaciones valorativas de los *ethos* concretos, porque en el caso de las demás asunciones valorativas, que pueden ser expresadas a través de expresiones “finas” —como “bueno” o “correcto”—, la crítica de Putnam sobre el requisito del universalismo del valor para dar cuenta de la universalidad de las normas no surtiría mayor efecto —y por lo tanto Habermas no habría de acomodar algo dentro de su propio abordaje por ese motivo—. Digo esto porque no habría mayor problema para discutir la prescripción de determinado punto de vista valorativo particular que se expresa en términos “finos” desde el plano crítico moral-universal, donde el discurso moral se encargaría de comprobar que la máxima *normativa* pueda llegar a ser buena para todos, mientras que la misma calificación deóntica respecto del mismo contenido en cuanto surgida de las diversas particularidades valorativas y no dispuesta como máxima para el procedimiento moral, podría argumentar Habermas, valdría relativamente. En cambio, el argumento del condicionamiento de la universalidad del valor sobre la universalidad de las normas sería dañino en el caso de los conceptos éticos densos porque en estos la estipulación normativa es indisoluble de la referencia fáctica, por lo que no habría tal cosa como un elemento meramente *de hecho* que deba ser del igual dominio para todos y sobre cuya calificación normativa podamos discutir en términos morales-universales; el componente de la máxima al que se referiría la calificación deóntica

tienen alcance universal sin ceder a la idea de que tales elementos comparten este destino amplio en cuanto no atañan a la discusión normativo-moral, es decir, mantener en el último caso el cognitivismo “débil” según su propuesta inicial, para lo cual tendría que realizar una disección al interior del marco discursivo del valor y presentar un nivel epistémico propiamente local y otro nivel con pretensiones de alcance universal —que sería forzado sobre la base de la relevancia del acuerdo valorativo universal para asegurar el eficiente desempeño discursivo de normas pretendidamente morales—. Empero, es estridente la extrañeza que comportaría que un mismo elemento pueda ser fracturado cognitivamente de esa manera; la segunda consideración sería franqueable por cuestionamientos evidentes: ¿por qué esta ampliación universal de la discusión racional de los valores habría de depender de la necesidad de asegurar el estatuto universal de las normas morales y no de las aptitudes mismas de su objeto? Así planteado, obviamente tal expansión de elementos valorativos normativamente pertinentes sería un recurso estrictamente *ad hoc*, a no ser el surtimiento de algún inopinado y sofisticado argumento sobre posibilidades epistémico-axiológicas que haga de estos valores concernientes a las normas, exclusivamente y en tanto referidos a la discusión moral, potencialmente universales; que es lo mismo que justificar por qué la pretensión de validez de esos valores, cuando no estén referidos a la discusión normativa y sean objeto de apreciación provincial, simultáneamente ha de estar en esencia limitada cognitivamente al ámbito contextual. Y en cuanto a la restricción epistémica de los conceptos éticos densos que no caerían dentro del rango de máximas normativas, ¿es posible tal delimitación cuando es admitida la naturaleza racional del valor? Según nuestra anterior problematización de la limitación cognitivista que realiza Habermas en cuestiones valorativas, en especial las que establecen pautas acerca de nuestras relaciones interpersonales, observamos que la respuesta a esta última interrogante difícilmente adquiera un talante afirmativo. Por donde se le mire, la segunda opción poco contribuiría a despejar el terreno.

no sería meramente fáctico sino que lo integrarían indisolublemente referencias de valor (y por tanto normativas), las cuales deben ser comprendidas universalmente de ser provechosas las discusiones morales sobre las máximas donde esos términos aparezcan —y esto remarca la necesidad putnamiana de ver los conceptos éticos densos como algo que va más allá de un contexto vital concreto—. Una posibilidad para evitar este horizonte es transformar el concepto ético denso en una máxima que distinga su lado normativo de su perfil fáctico, pero el trasfondo de ello, señalamos, es refutable para Putnam (Ver *supra* nota 4).

V. Conclusiones y balance final

Habermas afirmó en el célebre debate con John Rawls que su desacuerdo debía ser entendido como una “disputa familiar” (Habermas, 1998). La polémica de Putnam con el pensador alemán podría decirse que posee un contorno similar. Dentro del proyecto compartido de la defensa de la objetividad, el pluralismo y el anti-realismo normativo, el filósofo norteamericano dispuso esmero en señalar cómo el esfuerzo de la contraparte en la construcción de una propuesta de fundamentación moral que acoja esos tres elementos falla al menos en hacer justicia al primero de ellos. El defecto se encuentra según Putnam en la inevitable insuficiencia de la ética del discurso para dar cuenta de la universalidad (objetividad) de las normas cuando se niega la racionalidad universal de los valores, por lo que sería perentorio un compromiso por parte del filósofo teutón con un discurso de objetividad axiológica. Además, el filósofo norteamericano intentó bloquear cualquier respuesta dirigida a fundamentar la racionalidad valorativa sin ir más allá de las reglas de la ética del discurso al señalar que dichas reglas, que apuntan al consenso bajos condiciones ideales de la comunicación, serían insuficientes y, por lo tanto, habría que reconocer requisitos allende las exigencias discursivas para abordar adecuadamente la racionalidad del valor que asimismo sería fundamental para dar cuenta de la racionalidad universal de las normas. Con tales apreciaciones no solo se mostraría la importancia intrínseca del cognitivismo de los valores para las pretensiones normativas de la ética del discurso, sino la ineptitud de esta propuesta para dar cuenta de todo lo que pudiera ser la Ética. Lo que no es lo mismo que afirmar, está demás decir, que las reglas de la ética del discurso no tienen un puesto central en el panorama general de lo que sería una adecuada fundamentación práctica.

Habermas, por su parte, rehusó proveer una respuesta directa y pormenorizada a las objeciones de Putnam. Su planteo estuvo dirigido a extraer consecuencias de la estrategia putnamiana de fundamentación moral descuidando mostrar que las observaciones de las que fue depositario no eran robustas o pertinentes. La idea de Habermas, como someramente asomamos en este trabajo, básicamente es que la apertura universalista de los valores promovida por Putnam estaría ligada a una concepción normativa realista y además estaría reñida con la defensa de ideales pluralistas. Pero con ello ascendimos a una situación interesante: de ser ciertas las acusaciones de Habermas, posiblemente su propia propuesta tenga que habérsela con ellas toda vez que destacar la consecuencias indeseables de acceder a

una perspectiva universal del valor, entendemos, no es argumento suficiente para demostrar que la dependencia que entrevé Putnam entre la universalidad del valor y la universalidad de las normas es falsa. En tal sentido, las críticas de Habermas pueden ser vistas configurando una forma de auto-crítica si no se atienden puntualmente las observaciones del autor de *Ética sin ontología* y resultasen ciertas. Las objeciones de Habermas surtirían un efecto provechoso en la defensa de su propuesta moral si esta no se viera comprometida con el objeto criticado, lo que él no se encarga de demostrar.

Por otro lado, Putnam al enfatizar el talante naturalista y escéptico del valor que supuestamente pretende defender Habermas, tampoco pareciera abordar de la mejor manera las intenciones del filósofo alemán, ya que según su enfoque la racionalidad discursiva atraviesa las tres esferas de la razón práctica —pragmática, ética y moral—, lo que nos muestra que cada uno de estos asuntos admite algún tipo de naturaleza cognitiva, solo que esta variará, justamente, según el tipo de cuestiones tratadas. En tal sentido, la discutida racionalidad del valor poseería un estatuto débil al estar inmiscuida en la deliberación ética sea individual o comunitaria. La calificación de “débil” obedece a su íntima conexión con asuntos que aclaman la atención de particulares y no con problemas que incumben a preocupaciones transcontextuales, tal como sería el caso de las cuestiones morales o de justicia donde el problema es la regulación intersubjetiva de múltiples perspectivas en conflicto. Así, parece pensar Habermas que dado que la inquietud de las cuestiones de valor no versa estrictamente sobre problemas que necesariamente acudan a una perspectiva transcontextual, entonces ellos no pueden abroquelar una pretensión de validez universal. Tal inferencia que asumimos está implícita en el abordaje de del filósofo alemán argumentamos que es sumamente criticable.

Es importante recordar, no obstante, que si bien Putnam no estima el empeño de Habermas en conceder racionalidad a las cuestiones de valor, el reconocimiento de este punto tampoco implicaría mayor impacto para el desarrollo del debate, ya que sería un cognitivismo “débil” o “relativo” —por más extraño que esto parezca— lo que no satisface el requisito de universalidad supuesto como necesario para justificar adecuadamente la universalidad de las normas —o al menos aquellas donde aparezcan conceptos éticos densos—. Asimismo, hemos observado que los argumentos de Habermas para defender el carácter débil o contextual del cognitivismo axiológico son notablemente turbios porque no reconoce que nuestros valores no se estancan en meras apreciaciones del gusto y la perspectiva del bienestar individual, pues también articulan demandas acerca de la manera

en que debemos tratar con los otros. Respecto del primer caso, se podría hablar de un cognitivismo débil o de una validez racional relativa de los valores siempre que la crítica racional pueda conquistar enunciados objetivos de acuerdo con gustos y preferencias satisfacibles para lograr el fin del bienestar individual y la vida buena, pero este fin final no sea a su vez objeto de control racional. En el segundo caso, no parece del todo cierto que pueda establecerse el aspecto relativo de estos valores desde el hecho de que partan de los diferentes mundos de la vida. Sería pasar incorrectamente del contexto limitado de los implicados en asuntos ético-valorativos a consideraciones de epistemología del valor sin mostrar claramente la dependencia del último aspecto respecto del primero. En tal sentido, si Habermas admite la naturaleza racional de las cuestiones axiológicas, es decir, si acepta el cognitivismo valorativo aunque pretendiendo su forma “débil” o contextual, ha de hacer control de daños para evitar que las posibilidades cognitivas del valor se extiendan hacia un plano universal, algo que vemos sumamente cuesta arriba. Aunque eso no tiene que ser acicate para afirmar que todos los agentes racionales deben estar inmiscuidos de manera vinculante en las asunciones puntuales de dichos esquemas valorativos.

Junto a ello, pretendimos esbozar además otros desafíos que caerían sobre la teoría del discurso al plantearse la diferencia entre la racionalidad de valores y normas. Estos básicamente tuvieron que ver tanto con la ausencia de un principio referente a la racionalidad ética, como con lo conflictivo que podría resultar para la teoría del discurso el recurso último de asimilar la crítica putnamiana —ya que, repetimos, al menos Habermas no la refuta—, y tratar de mantener coherentemente en paralelo una racionalidad universal para las normas y para los valores normativamente necesarios, y una idea de racionalidad contextual para los valores en cuanto no concierne al desempeño normativo.

Para Putnam es posible que las máximas normativas estén constituidas por consideraciones valorativas. En este sentido, asegura el filósofo norteamericano la necesidad de proveer de estatuto universal al valor si las normas morales, al menos aquellas conectadas con los conceptos éticos densos, aspirasen a un talante similar. Lo que Putnam no observa es que las propias cesiones axiológico-racionales de Habermas junto a su falta de reconocimiento de la complejidad de nuestro mundo valorativo, dan pie para implicar, aunque este no lo pretenda al proponer un irrebasable modo de racionalidad moderada, la naturaleza universalista del valor que tanto rescata.

Bibliografía

- Agüero G. (2014), “Pluralismo y objetividad moral. Aspectos controversiales en el debate Putnam-Habermas.”, *Prometeus – Cátedra UNESCO ARCHAI*, Año 7, N° 16, Julho-Dezembro, pp. 123-139.
- Apel K.O. (1985), *La transformación de la filosofía, Tomo II. El a priori de la comunidad de comunicación*, Madrid: Taurus.
- Corbi J. (2009), “Hechos, normas y valores”, *Teorema*, Vol. XVIII/I, pp.141-147.
- Gil F. (2009), “Finitude as a Mark of Excellent. Habermas, Putnam and The Percian Theory of Truth”, *Ontology Studies*, 9, pp.79-89.
- Gil F. y Vega J. (2008), “Truth and Moral Objectivity: Procedural Realism in Putnam’s Pragmatism”, en Rivas, M., Silva, C. y Martinez, C. (eds.), *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities: Following Putnam’s Trail. On Realism and Other Issues*, New York: Rodopi, Vol. 95, pp. 265-285.
- Habermas J. (1995), “Discourse Ethics. Notes on Philosophical Justification”, en Benhabid S., y Dallmayr F. (eds.), *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Habermas J. (1998), “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en Habermas J., y Rawls J, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona: Paidós, pp. 41-71.
- Habermas J. (1999), *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid: Taurus.
- Habermas J. (2000), *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta.
- Habermas J. (2002), *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid.
- Habermas J. (2008), “Valores y Normas: un comentario al pragmatismo kantiano de Hilary Putnam”, en Putnam, H., y Habermas, J., *Normas y valores*, Madrid: Trotta, pp. 79-105.
- Habermas J. (2010), *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho y de justicia en términos de teoría del discurso*, Madrid: Trotta.
- Ingram D. (2010), *Habermas. Introduction and Analysis*, New York: Cornell University Press.
- Joas H. (2001), “Values versus Norms: A Pragmatic Account of Moral Objectivity”, *The Hedgehog Review*, 3, pp. 42-56.
- Korsgaard Ch. (1998), “Motivation, Metaphysic and the Value of Self: A Reply to Ginsborg, Guyer and Schneewind”, *Ethics*, 109, no. 1, pp. 49-66. <https://doi.org/10.1086/233873>

- Korsgaard Ch. (2001), *Las fuentes de la normatividad*, México: Ediciones UNAM.
- Korsgaard Ch. (2011), *La creación del reino de los fines*, México: Ediciones UNAM; UAM; UACH.
- Kilanowski M. (2015), "Toward a Responsible and Rational Ethical Discussion: A Critique of Putnam's Pragmatic Approach", en Auxier, R., Anderson, D. and Lewis, E. (eds.), *The Philosophy of Hilary Putnam*, Chicago: *Open Court*, pp. 827-850.
- Lima E., (2014) "Notas sobre o debate entre Putnam e Habermas em torno da objetividade dos valores: normatividade, realismo e pragmatismo", *Cognitio-Estudos: Revista eletrônica de filosofia*, Vol. 11, nº 2, julho-dezembro, 2014, pp.201-227.
- Navia R. (2012), "En torno a la polémica Habermas-Putnam sobre la validez racional de los juicios éticos y morales", *Dissertatio*, UFPel 35, 2012, pp.11-30.
- Putnam H. (1988), *Razón, verdad e historia*, Madrid: Tecnos.
- Putnam H. (1994), "Pragmatism and Moral Objectivity", en Conant, J. (ed.), *Words and Life*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994, pp.151-181.
- Putnam H. (2004), *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*, Barcelona: Paidós.
- Putnam H. (2008), "Valores y Normas", en Putnam, H., y Habermas, J., *Normas y valores*, Madrid: Trotta, pp.47-78.
- Putnam H. (2013), *Ética sin ontología*, Barcelona: Alpha Decay.
- Ramírez O. (2008), "La pregunta por la verdad de los enunciados morales y la búsqueda de una fundamentación realista de la moral", *Episteme NS*, Vol. 28, Nº 1, pp.89-114.
- Rawls J. (1998), "Réplica a Habermas", en Habermas J., y Rawls J., *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona: Paidós, pp.75-143.
- Tugendhat E. (1997), *Lecciones de Ética*, Barcelona: Gedisa.
- Vega F., y Gil J. (2008), "Pragmatismo, objetividad normativa y pluralismo. El debate sobre normas y valores entre H. Putnam y J. Habermas", Introducción a Putnam, H., y Habermas, J., *Normas y valores*, Madrid: Trotta, pp.49-46.
- Wellmer A. (1994), *Ética y diálogo*, Barcelona: Athropos.
- Wittgenstein L. (1988), *Investigaciones filosóficas*, Barcelona/México: Crítica/ Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM.