

OLGA RAMÍREZ CALLE

LA PREGUNTA POR LA VERDAD DE LOS
ENUNCIADOS MORALES Y LA BÚSQUEDA DE
UNA FUNDAMENTACIÓN REALISTA DE LA MORAL¹

Resumen: La pregunta por una fundamentación realista de la moral no tardará en ser enfocada hacia la pregunta por la justificación y verdad de los juicios morales. Considerándose, a veces, que una respuesta a esta última pregunta serviría a los propósitos de la primera. En esta línea los defensores del realismo moral contemporáneo asumen que sus propuestas con respecto a la verdad de los enunciados morales sirven a los propósitos de la fundamentación.

Desde una perspectiva realista de este corte, precisamente, algunos han cuestionado recientemente la plausibilidad de tentativas de fundamentación de la moral de corte kantiano, mientras otros defienden la necesidad de complementarlas con base realista si éstas no han de devenir meros formalismos vacíos.

El objetivo más inmediato de este trabajo es considerar en qué medida las críticas que desde tales posiciones realistas se han hecho a la Ética del Discurso son acertadas. A este fin, me centraré, de un lado, en los trabajos de H. Putnam, y, de otro, en la propuesta de C. Lafont; concluyendo que la Ética del Discurso puede resistir la demanda de hacer concesiones, o convertirse a un realismo moral, en ambos frentes. Para terminar, no obstante, y como meta última de estas consideraciones, abordaré en términos generales el tema inicial – hasta que punto planteamientos de este tipo, en torno a la verdad de los enunciados, sirven al problema de la fundamentación –.

Palabras clave: fundamentación, realismo moral, ética del discurso.

¹ Este trabajo fue presentado en las *VI Jornadas sobre Teorías de la Verdad* que tuvieron lugar en Granada del 19-20 de abril del 2007. Una anterior versión, algo más corta, fue el tema de una ponencia presentada bajo el título ‘La crítica del Realismo Moral a la Ética del Discurso’ en Frankfurt/M el 28.06.2006 en una serie de conferencias sobre Realismo Moral.

THE ISSUE OF TRUTH IN MORAL STATEMENTS AND THE SEARCH FOR A REALIST FOUNDATION OF MORALITY

Abstract: The question of a realist foundation of morality will soon be shifted to the question of the justification and truth of moral judgments, assuming that, in some cases, an answer to this last question serves the purposes of the first. In this line of thought, contemporary moral realists believe that their proposals on the truth of moral statements serve the foundational concerns.

From a realist perspective some have questioned in recent times the plausibility of 'kantian' foundational attempts to ground morality, while others consider that these should be complemented with a realistic basis if they are not to become empty formalisms.

The most immediate aim of this paper is to consider to what extent the criticisms exerted from such realist fronts on Discourse Ethics are compelling. To this purpose I will focus, on the one hand, on H. Putnam works, and on the other, on C. Lafont's proposal. I will conclude that Discourse Ethics can resist the demands to make concessions, or convert, to some moral realism on both fronts.

Finally, I will address the initial question, and consider in more general terms to which extent the strategies observed by the accounted positions serve the foundational purpose.

Keywords: foundations, moral realism, discourse ethics.

1. Una fundamentación de la moral que podamos llamar 'realista' habría de mostrar a) que lo moralmente correcto está de antemano dispuesto y es, por tanto, independiente de nuestros posibles veredictos, b) que es transculturalmente idéntico y común a todos los seres humanos equipados con la correspondiente sensibilidad y capacidad cognitiva y c) que la dependencia subjetiva de la moral de nuestra específica condición humana no se entiende como resultado de nuestros propios postulados.

Históricamente, si bien, es característico del realismo preguntarse por el origen y legitimación del contenido de nuestras concretas convicciones morales, en su intento de encontrar dicha

fundamentación. Así, frente a otras tentativas fundamentadoras, los realistas atajaban preguntando si Dios, un legislador secular, o la propia razón no habrían en último término de orientarse en la realidad para determinar el contenido de los principios morales si éstos no habían de ser arbitrarios. Esta misma pregunta la encontramos retomada desde una perspectiva lingüística en el debate contemporáneo en torno al Realismo Moral. Si dichos enunciados han de ser entendidos en un sentido cognitivista, si son afirmaciones con contenido significativo y no meras expresiones emotivas, debe haber algo que de darse los hace verdaderos.

Desde esta perspectiva también los defensores del Realismo Moral han desafiado en los últimos tiempos propuestas de fundamentación de inspiración kantiana, tales como la Ética del Discurso.² En cuyo caso argumentan que, o bien la ED se pone del lado del Realismo en Moral, o corre el peligro de convertirse en una empresa cognitivamente vacía, o un mero decisionismo consensual.

Si no se reconoce que los enunciados que contienen conceptos (éticos) densos son susceptibles de “validez” *tout court*, que pueden ser correctos y no meramente razonables bajo la presupuesta “concepción de lo bueno” compartida por una determinada comunidad, entonces la Ética del Discurso, al igual que el kantianismo, se convertirá en un mero formalismo vacío. (Como Hegel pudiera haberlo formulado, el Imperativo Categórico tiene sólo un contenido sobre el trasfondo de la *Sittlichkeit*).³

Como consecuencia de esta anomalía, se impone la impresión de que el constructivismo kantiano constituye una posición básicamente inestable. Parece que, o bien habría que completar su desarrollo siguiendo una línea enteramente realista, o bien enteramente anti-realista. Si se sigue una estrategia anti-realista, se asumirá que la corrección moral depende exclusivamente de nuestras convicciones y actitudes. En lo que

² En adelante ED.

³ Cf. Putnam, H., “Werte und Normen” en Wingert, L. y Günther, K. (eds) *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit, Festschrift für Jürgen Habermas.*, Frankfurt, Suhrkamp, 2001, p. 308. Traducción y primer paréntesis míos.

sigue intentaré mostrar, que esta estrategia es incompatible con el cognitivismo en filosofía moral en tanto aboca sin remedio a posiciones decisionistas y relativistas.⁴

No obstante, la concepción de la realidad de la que parten las distintas posiciones realistas es bastante distinta. En lo que sigue, voy a considerar dos propuestas: 1.) El Realismo evaluativo denso (H. Putnam) 2.) La propuesta de una ampliación realista de la ED (C. Lafont).⁵ Para terminar considerando 3) una relevante aportación de L. B. Puntel⁶ al tema que nos ocupa.

I. EL REALISMO DENSO

1.1. Normas morales y valores éticos

En sus últimos trabajos Habermas ha reiterado la diferencia entre ética y moral para contrarrestar la tendencia de algunas posiciones "neo-aristotélicas y post-wittgensteinianas"⁶ a asimilarlas, rechazando para los enunciados éticos la aplicación de un concepto de verdad propiamente dicho.

Cabría hablar, todo lo más, nos dice, de aceptación del enunciado por parte de los miembros de una comunidad, por parte de aquellos que aceptan el sistema de convicciones éticas vigente en ésta. Así, si hablásemos de validez habríamos de hacerlo en este sentido y sólo con un índice de relatividad cultural o temporal. En esa medida, considera Habermas que los enunciados éticos no pueden ser entendidos en términos cognitivistas. Lo contrario ocurriría con las normas morales, ya que éstas expresan principios universales y aspiran a una validez

⁴ Cf. Lafont, C., "Realismo y constructivismo en la teoría moral kantiana – el ejemplo de la Ética del Discurso" en *Isegoría* 27, (2002), p. 40.

⁵ Cf. Lafont, C., "Universalismo y pluralismo en la ética del discurso" en *Isegoría* 37-58, (1997) y Lafont "Realismo y constructivismo...", cit.

⁶ "Neo-aristotélicas y post-wittgensteinianas" es la expresión utilizada por Habermas (1999) para referirse a las posiciones meta-éticas contemporáneas que se apoyan en tales autores para defender un determinado tipo de realismo de los valores denso, el cual minimiza u obvia una tal diferencia entre ética y moral. Cf. Habermas, J., *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999.

reconocible por todos a través del discurso racional. La moral aspira a la universalidad, mientras que las convicciones éticas sobre la vida buena para mi o mi comunidad pueden ser, y de hecho son, plurales.

Como era de esperar, esta actitud no ha tardado en encontrar resistencia por partes de los defensores de posiciones cognitivistas realistas del tipo arriba aludido y ha dado lugar en los últimos años a una serie de críticas y réplicas entre H. Putnam y J. Habermas. Un debate recogido en tres artículos repartidos en dos volúmenes⁷ coincidentes con las sesiones de conferencias celebradas en Alemania en honor de los cumpleaños respectivamente de cada uno de estos autores. En lo que sigue a continuación, voy a referirme a dichos textos, centrándome en la crítica de Putnam.

1.2. Crítica de Putnam a la Ética del Discurso

Putnam considera que las consecuencias del non-cognitivismo y relativismo de Habermas con respecto a los valores éticos, son nefastas. Nuestra concepción del mundo está, según Putnam, mezclada de forma inextricable de valores. Los seres humanos en sus distintas prácticas vitales no sólo describen el mundo, sino que se ven afectados por éste. De ahí que sus descripciones incluyan aspectos subjetivos respecto a cómo el mundo nos afecta, no sólo en términos de cualidades secundarias sino también de valores. Tanto los primeros como los segundos pertenecen al mundo, en tanto éste es como se nos presenta desde una perspectiva humana. Incluso las más científicas y objetivas entre nuestras descripciones estarían, según Putnam, indesligablemente cargadas de valores.

Entre estos valores los habría también éticos y morales, valores cuya legitimidad no se ha ganado por consenso ideal (siguiendo la ED) sino que responden a una realidad anterior a éste. En consonancia, y en esta medida, la ED tendría que

⁷ Cf. Wingert y Günther, *Die Öffentlichkeit der...*, cit., pp. 280-314, y Raters, M-L. y Willascheck, M. (eds), *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 2002, pp. 280-325.

reconocer su deuda de origen con el lenguaje evaluativamente preñado del mundo de la vida; un mundo, que constituye su propia base, otorga a sus normas morales un contenido concreto y en el que estas normas han de encontrar su aplicación. De no hacerlo, corre peligro, no sólo de imposibilitar el Discurso orientado al consenso con otras culturas, sino también el universalismo de las normas morales a que aspira y finalmente arriesgar su propia legitimidad.⁸

1.3. Presupuestos de la crítica putnamiana

La tesis de la ubicuidad de los valores incluiría así la afirmación de que existen en el mundo tal y como éste se presenta a los seres humanos valores éticos y morales dados, en los cuales cualquier propuesta de fundamentación moral habría de basarse. Esta afirmación se apoya esencialmente en dos argumentos:

- 1) El papel de los valores en la investigación científica y en nuestra estructuración lingüística del mundo en general.⁹
- 2) La existencia de conceptos densos.¹⁰

1) La investigación científica se dirige según orientaciones valorativas, la elección de teorías se mide en ‘valores epistémicos’ como simplicidad, elegancia, coherencia, etc., nuestra estructuración lingüística del mundo sigue ya consideraciones de relevancia cargadas de valores e incluso el concepto de ‘verdad’ no es otra cosa que un valor.¹¹ Si esto es así y ello no es un impedimento para decir que la ciencia describe la realidad, argumenta Putnam, porque va a ser distinto para nuestras valoraciones éticas.

Este argumento, no obstante, es cuestionable. Que los valores jueguen un papel en la elección de teorías o aclaraciones, o en la estructuración lingüística del mundo, que las atribuciones

⁸ Cf. Putnam, “Werte und Normen”..., cit., pp. 282 y 304-305.

⁹ Cf. *ibid.*, pp. 308-311.

¹⁰ Central a toda la argumentación putnamiana; ejemplo: *ibid.*, pp. 288-291.

¹¹ Cf. *ibid.*, p. 310, y Putnam, H., *Words and Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1994, p.170.

de verdad pudieran ser consideradas una forma de valoración, no implica que tengamos que hablar de un mundo preñado de valores. Una cosa es que los valores jueguen un papel externo en nuestras decisiones sobre cómo y qué describimos o cómo y qué investigamos y, otra muy distinta, que pertenezcan necesariamente a aquello que encontramos y describimos.¹² Mientras en el primer caso los valores no forman parte de aquello a lo que nos referimos, en el segundo serían parte integrante de ello. Probar lo segundo requeriría mostrar, por ejemplo, que los términos y juicios valorativos que nos guían en dichas actividades investigadoras registran propiedades irreducibles halladas primero en la realidad y es ésta, por tanto, quien las determina y decide sobre su verdad. Una cuestión que exige muchas matizaciones¹³ y, aun así, no demostraría, evidentemente, que todas las estructuraciones y descripciones por ellas guiadas describen por esta razón aspectos evaluativamente cargados de la realidad.

2) Justo para mostrar que los valores son también de forma interna el objeto de nuestras descripciones en el caso moral, recurre Putnam a los conceptos ético-morales-densos:¹⁴ conceptos tales como ‘cruel’, ‘pío’, ‘honesto’, ‘casto’, ‘amable’, ‘generoso’, ‘hipócrita’, cortés, etc., en contraste con los conceptos ‘ligeros’ o ‘abstractos’, conceptos como ‘bueno’ o ‘malo’, ‘correcto’ o ‘incorrecto’, que serían meramente valorativos. Los conceptos densos suponen ejemplos de conceptos descriptivos en los cuales lo descrito incluye siempre también un valor. Aquello que el concepto clasifica no puede ser dividido en un comportamiento evaluativamente neutro y una valoración de éste añadida con posterioridad. La idea es más bien que la propiedad descrita por el

¹² Similar Cf. Habermas, J., “‘Werte und Normen’. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischem Pragmatismus” en Raters y Willascheck, *Hilary Putnam und...*, cit., p. 294.

¹³ Véase nota al pie 27 en este mismo texto.

¹⁴ En adelante, excepto cuando pudiera dificultar la lectura, utilizaré la expresión ‘conceptos e-m-densos’, ‘enunciados e-m-densos’. Como señala Habermas, algunos de estos conceptos serían morales y otros más bien éticos, cf. “‘Werte und Normen’..., cit.

concepto incluye de forma intrínseca (e irreducible en términos no evaluativos) el valor ético o moral, el ser condenable o recomendable del comportamiento o la persona que lo exhibe. Ante un comportamiento caracterizable como ‘generoso’, por ejemplo, no distinguiríamos, primero, determinadas propiedades del comportamiento que nos resultan moralmente indiferentes y les aplicaríamos, después, una valoración é-moral, sino que con el reconocimiento de dichas propiedades reconocemos ya *inseparablemente* su valor moral. Aprendemos a reconocer tales propiedades densas y a usar los conceptos correspondientes siguiendo criterios de uso correcto e incorrecto. Su aprendizaje y uso se rige por las mismas pautas que cualquier otro concepto descriptivo, como ‘ventana’, ‘tigre’ o ‘azul’. La aplicación correcta del concepto en un caso concreto, por ej., ‘El comportamiento de Juan es hipócrita’ o ‘Rita es casta’, establecería la verdad del enunciado correspondiente y la presencia de una tal propiedad. Los enunciados densos serían así enunciados cognitivos y susceptibles de verdad. En la medida en que estos enunciados, al igual que todos los enunciados verdaderos, expresarían hechos, sería posible hablar de la existencia de hechos e-m densos. Lo que va a llevar a afirmar el realismo moral, un tipo de realismo moral que he caracterizado aquí como ‘realismo moral denso’.

Putnam se acoge a la ‘Tesis de la Inseparabilidad’ de aspectos descriptivos y evaluativos en los conceptos densos, apoyándose en la defensa que de ella hace John McDowell.¹⁵ Esta tesis le es esencial para demostrar que lo evaluativo no es resultado de nuestras actitudes subjetivas con respecto a un comportamiento, sino interno a lo descrito. Los conceptos densos permitirían mostrar que desde un punto de vista humano determinadas situaciones o comportamientos manifiestan *objetivamente* cualidades ético-moralmente-cargadas.

Sobre este trasfondo formula Putnam su crítica a la ED: si los enunciados e-m-densos, que forman parte integrante de

¹⁵ Cf. Putnam, “Werte und Normen”..., cit., p. 289 y ss., y McDowell, J., “Non-Cognitivism and Rule Following” in Holtzman, S. and Leich, C. (eds.), *Wittgenstein: to Follow a Rule*, London, Routledge, 1981, pp. 141-162.

nuestro discurso se entienden en sentido non-cognitivist, como meras preferencias culturales sobre posibles formas de vida buena, la ED se enfrenta a importantes dificultades:

1. Para tratar problemas relevantes con otras culturas que se sirven de dichos conceptos e-m-densos para expresar sus convicciones éticas y morales. No podríamos entrar en un discurso común orientado al consenso en caso de comprensiones conceptuales divergentes.¹⁶
2. También la validez universal de las normas morales que Habermas defiende se volvería problemática. En la formulación de dichas normas morales utilizaríamos también conceptos e-m-densos, por tanto, si éstos expresan sólo preferencias culturales relativas, así también las normas que los contienen.¹⁷
3. El diseño mismo de la ED y la descripción de las condiciones ideales del discurso, necesarias para el consenso racional, descansaría en último término en nuestras auto-comprensiones e-m-densas. Si no podemos confiar en éstas, entonces tampoco en las condiciones del discurso que la ED quiere destacar como criterios.¹⁸

Frente a Habermas, Putnam defiende que los enunciados e-m-densos son válidos transculturalmente y expresan hechos que requieren reconocimiento por parte de todos. No obstante, la pluralidad y divergencia entre los sistemas de conceptos e-m-densos en distintas culturas o momentos históricos parece ofrecer un obstáculo a esta propuesta. De ahí que Putnam se haya ocupado en diversas publicaciones con la posición de Bernard Williams, quién investiga específicamente este problema.

1.4. La pluralidad de sistemas éticos conceptuales

¹⁶ Cf. Putnam, *ibid.*, pp. 293-295.

¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 293.

¹⁸ Cf. *ibid.*, pp. 302-305.

Los trabajos de Williams ponen precisamente en cuestión que se pueda extraer de la Tesis de la Inseparabilidad (TI)¹⁹ para los conceptos e-m-densos los resultados deseados por los realistas. Aun aceptando la TI y el carácter cognitivo y capacidad de verdad de los enunciados e-m-densos, Williams extrae una consecuencia distinta. Dicha verdad sólo sería válida dentro de la red de conocimientos y tradiciones del correspondiente mundo social, en el marco del sistema de conceptos e-m-densos que le es propio. La idea no es que las verdades densas sólo lo sean para los miembros de la cultura en cuestión, en tanto que cualquiera (también un observador externo) puede reconocer que los criterios lingüísticos para la aplicación de un concepto están satisfechos. La relatividad surge más bien al nivel de los sistemas conceptuales mismos.

Los conceptos e-m-densos divergirían, por ejemplo, de las cualidades secundarias –cualidades como rojo, caliente, dulce o áspero–, según Williams, ya que simplemente a partir de la confluencia de aspectos físicos del mundo y nuestra naturaleza humana, no podríamos en el caso ético en concreto aclarar plausiblemente cómo y por qué ha llegado una sociedad a sus conceptos y representaciones evaluativas. Los sistemas de conceptos éticos expresarían, antes bien, los intereses y preferencias históricamente adquiridos de la correspondiente cultura, que no siempre resultan de planificación racional ni pueden ser explicados racionalmente. Una explicación respaldada también por Habermas.

Para hacer frente a estas consideraciones Putnam tiene, por un lado, que debilitar la tesis de la inconmensurabilidad de mundos de la vida defendida por Williams, y justificada holísticamente –según la cual las concepciones ético-morales de culturas muy distintas entre sí tienen sentido dentro del entramado de conocimientos de éstas y, por tanto, no pueden ser juzgadas independientemente del conjunto, ni comparadas entre sí– por otro, argumentar a favor de la validez transcultural de los conceptos e-m-densos. Putnam quiere:

¹⁹ En adelante, TI.

a) Frente a la inconmensurabilidad, reservarse la posibilidad de criticar las concepciones éticas de otras culturas.²⁰

b) Mantener la TI.

c) Defender la existencia de las propiedades ético-morales densas que cualquiera, conceptualmente armado, puede aprender a reconocer.²¹

Si el concepto expresa algo que cualquiera puede aprender a reconocer (y reconocible igualmente en un marco cultural distinto), entonces la extensión de dicho término no está limitada a un mundo de la vida concreto. La posición de Williams sería, por tanto, contradictoria.²² Putnam, no obstante, se topa con un dilema, constatable en sus escritos, en el intento de defender a) (para lo que reclama el uso de conceptos evaluativos abstractos) manteniendo b) y c):

For example, it will not do to reply as follows: when I want to talk about one of the concepts of the distant community, and to reject the values embedded in its thick concepts, I can say "I agree that doing such-and-such is unchaste, but I don't regard chastity as a virtue" (that is, conflict is registered using the "thin" concepts such as good, right or virtue; this would still allow us to say that the distant community's thick judgements are true.²³

Cómo se supone que hemos de poder criticar las convicciones morales contenidas en los conceptos densos de otras culturas, desde fuera, y, si es el caso, decir que son falsas, si según los criterios lingüísticos dominantes la aplicación concreta de dichos conceptos en enunciados son verdaderas, en el sentido de válidas universalmente (como él quiere defender) y, por tanto, constatan hechos.

La única posibilidad que Putnam parece ver, dado el caso, es denegar que dichos enunciados sean verdaderos. Para ello

²⁰ Cf. Putnam, H., "Bernard Williams and the Absolute Conception of the World" in *Renewing Philosophy*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1992, p. 104.

²¹ Cf. *ibid.*, p. 105.

²² Cf. *ibid.*, pp. 85-89.

²³ Cf. *ibid.*, pp. 104-105.

tendríamos que apropiarnos de las comprensiones éticas de la cultura ajena y participar o discutir con los nativos respecto a la correcta aplicación de sus propios conceptos.²⁴

Pero es muy dudoso que esta solución pueda esquivar el problema arriba aludido. Una crítica interna a la aplicación conceptual no puede realizar la labor de la crítica externa. Podemos recurrir al propio ejemplo de Putnam: La distinta interpretación del concepto de ‘casto’ en la cultura judía y musulmana ortodoxa. La discusión giraría en torno al tipo de comportamientos que son o no de hecho ‘castos’. Pero aquí lo relevante es que ambas partes están de acuerdo en que, independientemente de como fuera mejor medirlo, el comportamiento moralmente correcto respecto al rol ‘de genero’ de una persona en su vida es uno. La discusión no concierne la pregunta por el tipo de comportamiento que sería correcto con vistas a dicho rol, ya que esta pregunta está de antemano decidida. Aquellos que participan en la discusión interna sobre cuando aplicar el concepto ya la aceptan.

El problema introducido por la discusión de Williams era otro. Alguien (un miembro de otra cultura) podría tener dificultades con el concepto mismo y su aplicación, incluso tras haber aprendido a aplicarlo, y entender por qué los hablantes competentes consideran su aplicación en un nuevo caso correcta. Estas dificultades afectarían la predecisión implícita en el concepto que establece cómo deben en general ser valorados tal tipo de comportamientos. En este sentido también podría un Nazi,²⁵ por poner otro tema recurrente putnamiano, contar con una predecisión conceptual densa para caracterizar a los judíos, y sus costumbres, que incluyera una valoración negativa. Precisamente tal tipo de valoraciones son las que Putnam querría poder criticar desde fuera, en lugar de entrar en una discusión interna a la aplicación del concepto, sobre si un caso concreto cae o no bajo la descripción. Lo que necesitamos es una aclaración, que nos permita denegar la verdad de enunciados basados en tales predecisiones cuando sea necesario.

²⁴ Cf. *ibid.*, y Putnam, “Werte und Normen”... cit., pp. 293-295.

²⁵ Cf. Putnam, ‘Bernard Williams and...’, cit., p. 104.

En mi opinión estas dificultades se derivan del empeño de Putnam por mantener la tesis b) y, por tanto, considero preciso rechazarla²⁶ y, con ella, rechazar el Realismo Moral Denso expresado en c).²⁷

Frente a la posición realista defenderé la mayor capacidad para solventar las dificultades arriba aludidas –la compatibilidad de la crítica externa con la aplicación del concepto de verdad a dichos enunciados– de una propuesta que entiende los conceptos e-m-densos como enunciados éticos o morales generales condensados con fines pragmáticos. Dichos conceptos constituirían algo así como una ‘precocinada’ y más inmediata forma de valorar determinados *tipos* de comportamientos con el fin de ahorrarnos continuos replanteamientos morales. Si esto es así, los únicos enunciados é-morales genuinos serían, en último término, enunciados generales abstractos del tipo:

²⁶ Las razones que ofrezco en el presente texto operan por vía indirecta, mostrando la implausibilidad de la hipótesis contraria, cuya defensa lleva a sus propios valedores a posiciones insatisfactorias. No obstante, se puede argumentar directamente, además, que el principal argumento ofrecido por McDowell (1984) en favor de la TI en el caso moral, el argumento sobre el seguir una regla en ética, no es concluyente. A este respecto, cf. Ramírez, O. *Moralischer Realismus und die Frage nach der Begründung der Moral*, Frankfurt, Disert, 2004, Cáp. II, 2.2. En ese trabajo defiendiendo que si bien este argumento puede refutar las explicaciones non-cognitivistas existentes del uso reglado de los conceptos ético-morales densos – no demuestra la necesidad de aceptar la TI. Habría explicaciones cognitivistas (no realistas) que dan cuenta de dicho uso rechazando la TI y sin caer en la crítica mcdowelliana.

²⁷ La defensa de esta posición, por comparación con las cualidades secundarias y presunción de la TI, gana plausibilidad por apelación a casos muy básicos inmediata e inseparablemente registrados de forma positiva o negativa como dolores y placeres y otras actitudes positivas o negativas inmediatas. Comunes por razones puramente biológicas y en esa medida, estables. Cuyo reconocimiento requiere sensibilidad, pero no ‘sensibilidad moral’. Pero tales casos, a) no son éticos, y b) no son la regla. Aclarado esto, sí parece razonable considerar tales experiencias sensoriales límite (‘bedrock’) un importante anclaje que orienta nuestras ulteriores evaluaciones. (Lo que no legitima para entender todo concepto con base subjetiva como irreducible). Desafortunadamente esto por sí solo es demasiado poco para poder extenderlo sin más a toda la complejidad de nuestra vida moral.

*Para todos los x que satisfagan determinadas condiciones $C^{1,2,...n}$ sería el caso que x es **en un sentido ético o moral** correcto o incorrecto (bueno o malo).*

Los conceptos densos expresarían enunciados de este tipo. La pregunta realista, no obstante, se mantiene: ¿De qué depende la verdad de estos enunciados ahora decondensados? ¿Puede este tipo de enunciado general ser verdadero en un sentido universalmente válido? ¿Depende su verdad de propiedades que forman parte de la realidad?

II. LA VERDAD DE LOS ENUNCIADOS DECONDENSADOS

2.1. El significado de los enunciados decondensados.

¿Qué se dice exactamente con enunciados decondensados como el mencionado:

Para todos los x que satisfagan determinadas condiciones $C^{1,2,...n}$ sería el caso que x es **en un sentido ético o moral** correcto o incorrecto (bueno o malo)?

1. ¿Qué significa aquí la expresión ‘*en un sentido ético o moral*’?

En mi opinión tenemos que ver en este caso con la misma estructura que encontramos también en otros enunciados evaluativos: *X es bueno/malo (para S) con vistas a un determinado objetivo*. La siguiente tabla muestra distinto tipo de objetivos con respecto a los cuales establecemos valoraciones.

FIGURA 1

CARACTER 'HIPOTÉTICO' DE LAS EVALUACIONES

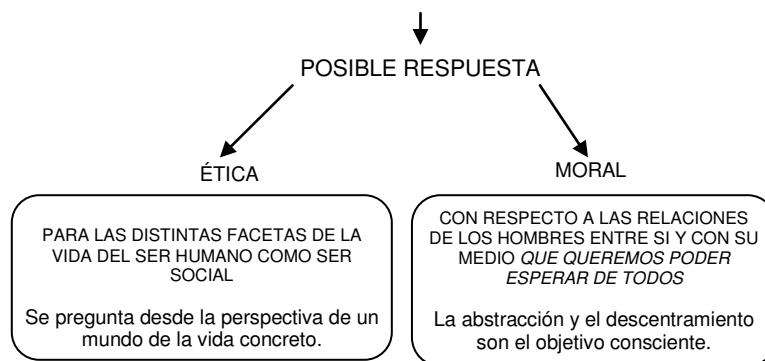
X es con respecto a un objetivo Θ bueno o malo			
A.GENERAL	B. HUMANO	C. SOCIAL	D. PERSONAL
<ul style="list-style-type: none"> • El frío • Decir la hora • Jugar al Fútbol • Hacer una bomba • La supervivencia <ul style="list-style-type: none"> - Como árbol - Como animal - Como hombre 	LA SUPERVIVENCIA 1. Física 2. Psíquica 3. Social (en función de 1. y 2.)	LA REGULACIÓN DE LA VIDA SOCIAL <ul style="list-style-type: none"> • Dadas las condiciones específicas de una det. Sociedad S1, S2, S3 (Tráfico, Intercambio de bienes, Relaciones personales) • De acuerdo con el saber teórico de S1, S2, S3 sobre B 	1. BAJO CONSIDERACIÓN DE MIS PARTICULARES CIRCUNSTANCIAS Físicas, Psíquicas, Sociales 2. Y DE MI SABER RESPECTO A. B. C. y D.1

El modelo de la ética y la moral sería también en este sentido hipotético. ¿Pero cuál es el objetivo aquí? Una posible respuesta, en consonancia con algunas propuestas dadas, podríamos expresarla con el siguiente esquema:

FIGURA 2

EL MODELO DE LA ÉTICA Y LA MORAL

X es bueno con respecto a un objetivo ético o moral
 ¿Qué queremos decir con esto?



Si bien podríamos expresar así la divergencia, como Putnam señala, a veces ambos aspectos, ético y moral, están mezclados; de ahí, que él se resista a tal diferenciación. Pero una vez delimitados y especificados los objetivos al caso, podemos apelar a criterios (por ejemplo, algunos de los considerados en la tabla arriba) para deliberar la medida en que una o varias respuestas objetivas serían viables. No obstante, una falta de descentramiento en el caso ético puede llevar a pretender regular con aspiración universal aquellos aspectos de la vida humana que en realidad sólo tienen, o han llegado a tener, sentido bajo las circunstancias socioculturales de una específica formación social.

De acuerdo con esta caracterización la, ED tendría recursos para hacer comprensible el discurso racional con otras culturas sobre sus concepciones ético-morales, respondiendo así a Putnam. Precisamente cuando decondensamos los conceptos podemos discutir en el espíritu de la ED sobre lo adecuado de las valoraciones ya establecidas y, en caso necesario, revisarlas; así como también considerar aquellas que expresan los conceptos de otras culturas con los miembros de éstas. Podríamos preguntarnos y preguntarles en qué casos éstos expresan la respuesta preferida por su cultura, admitiendo otras plausibles, y en cuáles las entienden como preceptos de seguimiento exigible a todo el mundo. Así, en caso de conflicto, sería posible entrar en un diálogo, diferenciando ambos casos, preguntando (y dejándonos preguntar) si dichos preceptos les seguirían pareciendo plausibles si se abstrae de las circunstancias socioculturales concretas de su mundo, si seguiría siendo la mejor opción a la luz de nueva información, si tienen razones para creerlas mejores que otras opciones o si responden a convicciones religiosas, etc.

Todas estas consideraciones servirían al propósito de responder a la pregunta por el significado de los enunciados éticos y morales, pero no especificarían aun en qué consistiría su verdad. Esa es la cuestión que quiero abordar ahora, aunque me restringiré aquí exclusivamente a los enunciados *morales*. Los enunciados éticos requerirían, como hemos visto, la previa

determinación del alcance a que aspira su validez, la relevancia de aspectos contextuales, etc. antes de poder entrar en estimaciones respecto a su validez.

2.2. *La verdad de los enunciados decondensados*

De acuerdo con la definición dada, al hablar de comportamientos que queremos poder esperar de todo lo que estamos haciendo, en realidad, es establecer normas de comportamiento que todos habríamos de seguir en nuestra relación con los demás. Dicho de otro modo: afirmar de un comportamiento *c* (i) que '*c es moralmente correcto*' equivaldría a afirmar (según la definición arriba: figura 2.) (ii) que '*c es un tipo de comportamiento que queremos poder esperar de todos*' y esto no es otra cosa que decir (iii) que '*comportarse como c puede ser tomado como una norma de comportamiento a seguir en circunstancias relevantemente similares*'.

Por esta razón, una formulación más clara de lo que pretendemos con tales enunciados habría de centrarse en enunciados normativos propiamente dichos. Es decir, se trata de preguntar ahora si enunciados que afirman de tal o cual norma de comportamiento o acción *N* que *N es moralmente correcta* son verdaderos o no. De esta forma, en la búsqueda de una respuesta a la pregunta por la verdad de los enunciados morales desembocamos directamente en la discusión sobre la verdad de los enunciados normativos así entendidos. La cuestión ahora es si podemos entender los enunciados normativos en términos realistas. Y esto nos permite enlazar con la segunda posición crítica con respecto a la ED que quería considerar aquí.

III. *LA PROPUESTA DE UNA INTERPRETACIÓN REALISTA DE LA ED*

Según Lafont, si defendemos que las afirmaciones sobre la corrección de normas morales son explicables en términos cognitivistas, entonces ha de existir un terreno de hechos que las haga verdaderas. Si concedemos esto, habríamos concedido todo lo que necesita el realismo. Cognitivism sea en el terreno que sea sólo es, en su opinión, posible en el sentido del realismo y

por esta razón la ED ha de situarse del lado de un realismo moral discursivo, si quiere hacer justicia a sus propias aspiraciones cognitivistas.²⁸

Habermas, sin embargo, insiste en mantener la diferencia entre el terreno teórico y el práctico. Mientras postula para el primero un concepto realista de verdad, defiende para el segundo una posición cognitivista que él considera compatible con una concepción epistémica de validez como corrección ideal, o aceptabilidad potencial, específica. La posición anti-realista de Habermas en el terreno práctico, no obstante, no es del todo clara, lo que ha dado lugar a diversos malentendidos y a justas críticas. Por este motivo, quiero intentar hacer plausible una determinada lectura de la posición anti-realista que situar frente a la crítica realista.

3.1. Doble crítica de Lafont a la *Ética del Discurso*

La pregunta que está en juego sigue siendo la pregunta por el contenido, carácter cognitivo y verdad de los juicios morales, referida ahora a los enunciados normativos. En el contexto habermasiano se formula la pregunta por la corrección (o verdad) de las normas morales: ¿cuándo es una norma moralmente correcta?

Antes de abordar esta pregunta, considero preciso introducir una diferencia fundamental, no siempre claramente señalada, a la que en cierta forma he aludido arriba al especificar lo que considero un enunciado normativo. Tenemos que distinguir entre un uso moral en el lenguaje objeto y un uso metalingüístico del concepto de ‘corrección’.²⁹

Me refiero a la afirmación del lenguaje objeto:

²⁸ También Davis defiende una posición similar en este punto. Cf. Davis, F., “Discourse Ethics and Ethical Realism: A Realist Realignment of Discourse Ethics” in *European Journal of Philosophy* 2, (1994) pp. 125-141.

²⁹ Cf. Ramírez, *Moralischer Realismus und...*, cit., pp. Cáp.VII. 7.2., y Puntel, L., “Der Wahrheitsbegriff in der Ethik: Versuch einer Klärung” en Bormann, F. & Schröer Chr. (eds.), *Abwägende Vernunft. Praktische Rationalität in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive*, Berlin, Walter de Gruyter, 2004, pp. 299-328.

(i) N es *moralmente correcto (bueno)*

y la afirmación metalingüística:

(ii) El enunciado ‘N es moralmente correcto’ *es correcto (en el sentido de válido o verdadero)*.

El enunciado (i) expresa que una norma satisface nuestros criterios de ‘corrección moral’, el predicado ‘es moralmente correcto (bueno)’. Sólo así el enunciado imperativo se torna en sujeto de un enunciado asertórico y capaz de verdad. Dicho predicado puede entenderse en principio en términos del objetivo Θ arriba enunciado (véase figura 2). Ahora bien, Habermas especifica en qué consistiría la bondad de satisfacer dicho objetivo: una norma sería *bueno* con vistas a Θ si puede ser aceptada por todos los afectados en la medida en que (brevemente) su seguimiento generalizado puede satisfacer los intereses de cada uno. Frente a ello, (ii) pregunta si el enunciado del lenguaje objeto (i) es verdadero, es decir, si N en efecto satisface el predicado ‘es moralmente correcto (bueno)’, y afirma que sí lo hace.

3.2. *Primera crítica*

Podríamos intentar entender la primera crítica de Lafont con base en esta distinción, afirmando que Habermas reduce o confunde el sentido (i) con el sentido (ii). Lo que significa decir que la norma es moralmente correcta sería según Habermas decir que es válida, aceptable para todos. Si la norma es aceptada por todos entonces está en interés de todos. De esta forma, se presenta el punto conflictivo de la discusión entre realistas y anti-realistas respecto a la verdad o corrección de los enunciados normativos de forma que para los unos ésta dependería de los hechos – la existencia *de facto* de una serie de intereses comunes – y para los otros del consenso. ¿Pero consenso sobre qué, si también ‘es moralmente correcto’ se habría definido en términos de consenso? Así se entiende la

crítica de Lafont en apoyo a Tugendhat,³⁰ arguyendo que no habría desde esta perspectiva un objeto de conocimiento y el cognitivismo de Habermas devendría un mero decisionismo vacío.³¹

No obstante, este enfoque no resulta del todo apropiado ya que no parece correcto atribuirle a Habermas ignorar que hay algo de lo que depende la corrección moral de la norma, en sentido de (i), cuando es su propia definición en (U)³² la que establece que la norma estaría justificada, sería aceptable por todos como tal, en la medida en que su seguimiento generalizado satisficiera los intereses de todos y cada uno.

Por otro lado, si bien la distinción anterior permitiría limpiamente expresar en qué consistiría la posición decisionista, no son éstos en realidad los términos en los que Lafont expresa el problema. Su argumentación lleva a cabo una analogía entre el conocimiento teórico y el práctico, expandiendo los argumentos en contra de la concepción epistémica de la verdad para los enunciados teóricos (que no presentan este tipo de ambigüedad en los términos del lenguaje objeto y el metalenguaje) al terreno moral.³³ Según Lafont, Habermas confundiría el procedimiento para ‘probar la verdad’ (la búsqueda de justificaciones epistémicas en la práctica argumentativa orientada al consenso) con el significado de la verdad (aquello, que *queremos decir* con la atribución de verdad a un enunciado), siendo así que esto último se entendería en el sentido del esquema de Tarsky: “p”es verdadero syss p.³⁴ La

³⁰ Cita Lafont, “Realismo y constructivismo...”, cit., p.125; y Tugendhat, E., *Problemas de ética*, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 38 y ss.

³¹ Cf. Lafont, *ibidem*.

³² Cf. Habermas, J., “Ética del discurso: Notas sobre un programa de fundamentación”, en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985, p. 86. (U) que las consecuencias y los efectos colaterales que se siguen de su acatamiento general para la satisfacción de los intereses de cada persona (presumiblemente) pueden ser aceptados por todos los afectados, así como preferidos frente a las posibilidades alternativas de regulación)

³³ Cf. Lafont, “Universalismo y pluralismo...”, cit.

³⁴ Cf. Lafont C., “Dilemas en torno a la verdad” en *Theoria: Revista de teoría, historia y fundamentos de la ciencia*, Vol. 10 (1995), Nº 23, pp. 109-124.

relación entre lo uno (el significado) y lo otro (el procedimiento) parece entenderla Lafont del siguiente modo: Lo que queremos decir cuando atribuimos verdad a un enunciado, “*p*”, es que *p* es el caso y esto depende de la realidad. Ahora bien dirigimos nuestros ojos a la práctica argumentativa para encontrar justificaciones que nos permitan ver si hay buenas razones para suponer que éste es el caso. Así que, incluso si no se diera en Habermas ambigüedad ninguna en el sentido arriba señalado, una interpretación epistémica de la corrección metalingüística de un enunciado normativo seguiría, en los términos ahora indicados, siendo problemática según Lafont. Sería el mismo tipo de confusión del procedimiento para probar la corrección metalingüística con el significado de éste. La justificación racional sólo puede ser una *vía epistémica para inferir*³⁵ la corrección pero, si la norma es moralmente correcta o no, eso depende exclusivamente de la realidad.

Lo que preocupa a Lafont es más bien el que, para Habermas, la corrección de la norma *no* trascienda nuestras justificaciones epistémicas.³⁶ Ya que en su opinión dichas justificaciones sólo pueden *autorizar*³⁷ nuestras pretensiones de corrección pero no determinarla. Su primera crítica habría entonces de entenderse, más bien, como la denuncia de que Habermas pretenda identificar nuestras justificaciones, y la aceptación racional discursiva sobre esa base, con la corrección o verdad del enunciado, la cual dependería de los hechos en una realidad independiente. Tanto el anti-realismo teórico como el práctico cometerían este error.

Ahora bien, si según Lafont el cognitivismo sólo es compatible con el realismo, o bien entendemos esta posición en ambos terrenos como 1) non-cognitivist o 2) realista. 1) Supondría identificar también el anti-realismo teórico con el non-cognitivismo, lo cual resultaría inadecuado. 2) Identificarlo con el realismo, lo que equivaldría a entender la discusión entre

³⁵ Cf. Lafont, “Realismo y constructivismo...”, cit., pp. 124-125.

³⁶ Cf. *ibid.*, p. 124.

³⁷ Cf. Lafont, “Universalismo y pluralismo...”, cit., p. 45.

realistas y anti-realistas como una discusión entre realistas y realistas, lo que no es más plausible.

En el terreno moral 1) resultaría más comprensible: La misma ambigüedad entre el plano meta-lingüístico y el objetual podría haber llevado a Lafont (en la dirección opuesta) a entender que también una comprensión epistémica de la corrección metalingüística –en la que corrección y aceptación racional no trascienden nuestros criterios de justificación– implica una posición non-cognitivist. Sin embargo, el non-cognitivism sólo se daría en la dirección primeramente señalada. A la hora de especificar lo que el non-cognitivism supone Lafont nos dice dos cosas distintas:

- 1) que la posición anti-realista es non-cognitivist y no habría hechos de los que dependiera la corrección moral (ésta dependería de nuestras actitudes y creencias), mientras que para el realista sí.

Más adelante, sin embargo, afirma:

- 2) que ambas partes estarían de acuerdo en la existencia de este tipo de hechos, los intereses humanos, sólo que para los unos son comunes y para los otros no.

Mientras que (1) claramente es incompatible con el cognitivism, (2) no lo sería necesariamente. Los ‘intereses de todos y cada uno’ podrían ser distintos y ser una pregunta cognitivamente resoluble si una norma en cada caso los satisface o no. La cuestión es compleja, ya que habría que distinguir:

- (2.1.) si las diferencias varían proporcionalmente a las situaciones y condiciones en que se encuentran los individuos y, por tanto, serían *iguales* para cualquier ‘ser humano’ en abstracto en tales situaciones, o si
- (2.2.) son diferencias peculiares a los individuos concretos.

Mientras (2.1.) permitiría una respuesta objetiva y universalmente válida (si bien en función de la estabilidad de las diferentes condiciones consideradas en las que el ser humano se puede encontrar, y los distintos intereses que puede desarrollar

en ellas) y sería determinable, por tanto, en base a condiciones físicas estables, pero no a ‘intereses’ dados; (2.2.) no lo permitiría; aunque sí admitiría una respuesta cognitivista con índice temporal.

Si para Habermas, la justificación se da de acuerdo con (U) *en la medida en que* juzgamos que la norma cumple previamente con algo (la satisfacción de intereses) y constituye una valoración posterior a dicha comprobación, su posición sería en cualquier caso cognitivista. Si bien sólo en los casos estables podría aspirar a validez universal.

La segunda posibilidad 2), la identificación del anti-realismo cognitivista con el realismo, si bien no encaja con los términos de la crítica de Lafont en el caso teórico³⁸ y su extensión al caso moral, es lo que Lafont quiere considerar ahora como opción alternativa de lectura a la ED.

3.3. *Segunda crítica*

La lectura alternativa de la ED admitiría que existen una serie de intereses comunes a los seres humanos. Sólo así tendríamos según Lafont cognitivismo y sólo entonces validez universal. Esto supondría, según ella afirma, una concesión al realismo al admitir que la corrección metalingüística trasciende nuestras justificaciones y acuerdos consensuales *fácticos* y depende de los hechos.³⁹ Esta posición mantendría, no obstante, que, aun si la corrección trasciende el consenso fáctico, sería equiparable al consenso al que se llegaría sobre los hechos en condiciones ideales. A esta segunda lectura Lafont objeta que, “las condiciones discursivas pueden garantizar como máximo la corrección del *procedimiento*, pero no la del *contenido*” (p.126). Por otra parte, si de lo que hablamos es de la idealidad del contenido, no podríamos, según ella, siquiera imaginar en qué consistiría un estado de conocimiento tal que garantizara un conocimiento infalible por parte de los participantes. Éste habría

³⁸ Cf. Lafont, “Dilemas en torno...”, cit.; y Lafont, “Universalismo y pluralismo...”, cit.

³⁹ Cf. Lafont, “Realismo y constructivismo...”, cit., p.126.

de ser omnisciente, y, por tanto, no habría una formulación coherente de esta posición que sirviera a las pretensiones habermasianas, por lo que una tal posición sería contraproducente para la ED.

IV. CONSIDERACIONES CRÍTICAS

4.1. La divergencia entre realistas y anti-realistas

La razón por la que esta presentación de las diferencias no es en mi opinión satisfactoria es que se distorsiona lo que considero la divergencia fundamental entre realistas y anti-realistas. No se trata de que para los unos haya algo que conocer y para los otros no. Ya que esto supondría reservar el término 'realista' para todo aquel que considera que sus enunciados son verdaderos bajo determinadas condiciones y no bajo otras, que las proposiciones verdaderas expresan hechos, etc. Y evidentemente los así llamados 'anti-realistas' de origen dummettiano, compartirían sin problemas este supuesto, no sólo en el terreno teórico, sino también en el moral. El anti-realismo no es reducible al expresivismo. Y con base en la diferenciación entre (i) y (ii) introducida al principio, parece que el propio Habermas se resistiría a esta caracterización.

Ni es la alternativa una noción de validez epistémica como fin ideal de la investigación nunca alcanzable, ni siquiera imaginable en sentido pierceano. Lo que estaría en juego, antes bien, sería una distinta forma de entender los 'hechos' mismos (realista y anti-realista) que juegan un papel en la decisión respecto a si la norma es o no válida.

La propuesta realista de Lafont parece separar la pregunta respecto a qué significa que el hecho de que p sea el caso, de la pregunta respecto a como se comprueba que el hecho de que p es el caso. Esto presupone que está de principio claro lo que significa que tal hecho p sea el caso, y que esto es independiente de nuestras concepciones epistémicas. Pero es justo esta primera pregunta –la pregunta por 'qué significa que el hecho de que p sea el caso y si esto puede ser decidido sin la perspectiva humana'– la que sería decisiva desde una perspectiva anti-

realista. Porque precisamente no está de principio claro qué estado de cosas caerían bajo un concepto. Hay a menudo casos limítrofes o casos discutibles respecto a los cuales no podemos decir si caen o no bajo el concepto en cuestión. De ahí que tengamos que recurrir a nuestra propia capacidad de apreciación al decidir si es ese el caso o no, o si sería necesario cambiar los conceptos mismos.⁴⁰ Si no, tendríamos que partir como los realistas metafísicos y platonistas, de que la corrección en la aplicación es un procedimiento mecánico en el sentido del modelo de ‘Reglas como Raíles’ criticado por Wittgenstein. Según este modelo la realidad por sí misma presentaría algo así como instanciaciones ‘eidéticas’ de nuestros conceptos, que ellas solas se ocupan de la verdad de nuestros enunciados. La complejidad de nuestros conceptos mismos, sobre todo cuando hablamos de algo como ‘intereses’ recomienda no hablar en tales términos.

Ahora bien, si esta interpretación anti-realista es correcta, si fuera el caso que se da el hecho de que p , esto equivaldría a decir que se da aquello que los miembros competentes reconocerían como p y, por tanto, que, de estar a su alcance, podría ser corroborado por éstos y no habría nada más allá de esta forma de comprobación que pudiera tornar falso el correspondiente enunciado. Evidentemente si p es, por ejemplo, una generalización, sólo será posible comprobar casos individuales; pero si todos aquellos casos fuera de nuestro alcance hacen verdadera la generalización o no, sólo se podría determinar considerando lo que nosotros diríamos si pudiéramos comprobarlo como lo hacemos con los disponibles, y nada trascendente a tal tipo de comprobación podría tornarlos falsos. De hecho, cualquier determinación posible de su falsedad habría de basarse siempre en dicho tipo de comprobaciones. Si éstas no sirvieran como criterio, ni siquiera hablar de falibilismo en nuestro conocimiento tendría sentido.

Como en el caso de la corroboración científica, si una experiencia es verdadera ha de ser posible la reproducibilidad

⁴⁰ Cf. Wright, C., “Rule-following, Objectivity and the Theory of Meaning” en Holtzman y Leich, *Wittgenstein: To Follow...*, cit.

por parte de los otros. Y, en esta medida, un consenso, como lo exige Habermas, tendría que ser *en principio* posible. Esto es justo lo que quiere asegurar la perspectiva epistémica frente a la realista.

Sin embargo, una cosa es defender la posibilidad de principio del consenso y otra muy distinta exigir que todos los potencialmente afectados tengan *necesariamente* que corroborar la validez de una norma si ésta ha de poder contar como moralmente correcta. Y éste es el punto álgido, ya que es cierto que Habermas se aferra a este requisito, cuya única justificación plausible sería afirmar que sólo a través del auto-conocimiento de los individuos tendríamos acceso a sus intereses. Su participación pertenecería entonces a los hechos mismos⁴¹ que determinan la validez. Pero justo esta interpretación no coincide con la posición habermasiana en este punto.

*

Como conclusión a estas consideraciones podemos decir que no es cierto que el cognitivismo sólo sea posible en el sentido del realismo, ya que la pregunta respecto a si una norma satisface los intereses de todos los afectados podría (sin abocar al decisionismo o resultar incoherente) ser respondida de forma objetiva en términos anti-realistas. Si bien, es cierto que la universalidad de la validez exigiría estabilidad en los intereses en términos de (1) o (2.1.). Queda por demostrar, empero, que dicha estabilidad exija entender la noción de ‘intereses humanos’ como algo dado que pudiera trascender lo que los seres humanos determinarían y reconocerían como tales en sentido realista.

4.2. ¿Realismo Moral?

Hemos de considerar que la respuesta a la pregunta por la verdad de los enunciados normativos morales que nos ocupa, la verdad de todo (i) (N es moralmente buena), es a fin de cuentas deudora del objetivo Θ moral en la especificación dada de lo que sería una *buena* satisfacción de éste. Por tanto, sólo si podemos

⁴¹ Cognitivismo y decisionismo convergerían aquí.

fundamentar esto último *en la realidad*, podríamos hablar de una fundamentación de la moral o una fundamentación realista de la moral en el sentido indicado al comienzo de este artículo. La pregunta es ahora, si se puede, y cómo, fundamentar un así especificado objetivo. ¿Por qué es algo un objetivo? o ¿por qué DEBE SERLO?

La propuesta original de la ED era precisamente fundamentar esta cuestión a través de la constitución comunicativa humana, no de forma realista, sino trascendental, o quasi-trascendental, y en este sentido racionalista. No puedo entrar a valorar aquí ese proyecto, pero querría muy brevemente explorar la medida en que a este propósito de fundamentar el objetivo moral –y no al de establecer la verdad de enunciados densos o normativos en él basados –, junto con la constitución comunicativa humana, pudieran jugar un papel relevante otros factores.

V. *LA PREGUNTA POR LA FUNDAMENTACIÓN DE Θ Y EL REALISMO PERFICIENTE DE L. PUNTEL*

Enlazando con este punto quiero considerar para finalizar una propuesta hecha por Lorenz Puntel. La posición de Puntel (2004) podría verse como un intento de fundamentar Θ y su bondad con base en lo que él llama ‘valores basales’, valores no morales básicos, unos objetivos categóricamente irrenunciables, valiosos *desde la perspectiva del sujeto* de forma irremediable. Una posición con la que, pese a la crítica al realismo moral que he llevado acabo aquí, simpatizo. La vida, la supervivencia y auto-desarrollo de las potencialidades básicas, el no dolor, serían ese anclaje irrenunciablemente valioso a partir del cual formamos valoraciones ulteriores y nos sirven de objetivos. Una tesis que no hay que confundir con la tesis de que nuestra concepción del mundo está inextricablemente preñada de valores y, menos aun, de valores éticos o morales. Ya que ésta tesis, como yo la quiero defender,⁴² es una tesis mucho más

⁴² Mi defensa de este punto, que considero muy interesante en la posición de Puntel, no supone una coincidencia con algunos otros aspectos defendidos por

débil, que admite sólo básicos anclajes que sirven de base a la valoración. A este respecto, la tabla mostrada arriba (FIGURA 1.), muestra la relación de dependencia, en cierta forma jerarquizada, de nuestras valoraciones entre sí. La pregunta central, como dice Puntel, es cómo desde aquí se fundamentaría una moral, el carácter prescriptivo de la moral, el deber ser del objetivo propiamente moral y lo bueno en relación con él. Su respuesta es que esto sólo sería posible por mediación de una voluntad. En mi opinión es mucho lo que merecería comentarse de esta propuesta, algo que desgraciadamente no puedo abordar aquí. Sólo quiero decir, para terminar, que en mi opinión ambos aspectos señalados: la capacidad (no meramente discursiva) sino lingüística humana, el hecho de que nos sirvamos de conceptos abstractos que identifican mi dolor y tu dolor como lo mismo (como el mismo ‘dolor’), tu vida y tu deseo de vivir y el mío, permitiéndonos ponernos en el lugar del otro,⁴³ junto con la existencia de esos ‘objetivos básicos’, son centrales al caso.

olgaramirezcalles@goolemail.com
Universidad de Granada

este autor en el artículo citado. De hecho, Puntel se sirve de este punto para apoyar una cierta orientación realista, que respalda con un análisis lingüístico; mientras que yo he argumentado en contra. No obstante, se muestra precavido, al afirmar que esto no se puede conseguir sin apelar a la voluntad.

⁴³ Cf. Ramírez, *Moralischer Realismus und...*, cit., pp. 243-244.