

CAPÍTULO VII

LA ÉTICA DE PUTNAM CONTRA EL “PLURALISMO INCONMENSURABILISTA”

*Luis Muñoz Oliveira**

En este capítulo confrontaré al que llamo “pluralismo inconmensurabilista” con la filosofía de Hilary Putnam. Esto, con la finalidad de mostrar que si bien quienes defienden dicho pluralismo utilizan la teoría de la relatividad conceptual, no escuchan todo lo que tiene que decir el filósofo estadounidense respecto a la ética, la inconmensurabilidad entre culturas, las razones, las verdades normativas irreductibles, la razonabilidad. Lo anterior no es forzosamente una falla argumentativa, pero en este caso, resulta que la filosofía del propio Putnam da muy buenos argumentos contra varios de los postulados del “pluralismo inconmensurabilista”. Esta confrontación de ideas también servirá de excusa para hacer una revisión de la ética de Putnam, que en algún sentido se aproxima a la de Scanlon.

* Investigador del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-UNAM, profesor, entre otras de la Facultad de Filosofía y Letras (munozoliveira@gmail.com).

El capítulo está dividido en cuatro partes, en la primera expongo brevemente los puntos que a mi entender son fundamentales del “pluralismo inconmensurabilista”. Después, detallo el realismo pragmático de Putnam. En la tercera parte hablo de la filosofía moral del estadounidense y, por último, me detengo a señalar por qué el “pluralismo inconmensurabilista” no es especialmente convincente.

EL PLURALISMO INCONMENSURABILISTA

En su libro *Pluralidad de realidades, diversidad de culturas*, la filósofa Mónica Gómez Salazar defiende lo que llama “pluralismo ontoepistemológico”, que se basa, entre otras, en la concepción “constructivista pluralista” que defiende el filósofo León Olivé en su *Multiculturalismo y pluralismo*. Por razones que irán quedando claras, y porque aquí no tenemos espacio para dar los detalles de las dos posturas, las englobaré en lo que llamo, con fines explicativos, “pluralismo inconmensurabilista”.

El pluralismo de estos autores, igual que la mayoría de los pluralismos, surge porque no aceptan los postulados del relativismo ni del universalismo radicales: “si se considera que es correcto un relativismo fuerte y extremo —en relación con la racionalidad y, en general, en los terrenos gnoseológico y ético—, entonces es posible justificar propuestas aislacionistas, separatistas y excluyentes respecto de las comunidades indígenas, o de las culturas en general. En el lado opuesto, un modelo absolutista justifica la búsqueda de la convergencia hacia una única visión del mundo, hacia una cultura universal”.¹ Ahora, la batalla de este pluralismo no se centra tanto en luchar contra el relativismo, sino que más bien pretende defender que no existen principios éticos de validez absoluta.

¹ León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós/FFYL-UNAM, 1999, p. 217.

Los marcos conceptuales

Dice León Olivé que un marco conceptual es el conjunto de condiciones que permiten tener creencias, y por ello de igual forma restringe o limita lo que se puede creer. "Los marcos conceptuales incluyen también los elementos que se requieren para juzgar como correctas o incorrectas las inferencias específicas que hagan los miembros de una comunidad epistémica, así como las normas y los valores necesarios para hacer evaluaciones".²

A partir de la definición anterior podemos entender que Gómez Salazar, quien se basa en Olivé, sostenga³ que no existen hechos y objetos antes de que se aplique un marco conceptual. Los hechos, los objetos y nuestro conocimiento sobre ellos son construcciones que hacemos los sujetos. Por lo anterior, puede afirmar: "en un mundo donde no existe el concepto 'objeto', no existen los objetos".⁴

Según explica Gómez Salazar:

hablamos de diversos mundos construidos desde marcos conceptuales diferentes que estructuran parte de la Realidad independiente. Así pues, las diferencias entre mundos deben entenderse como diferencias conceptuales y ontológicas. Los sujetos de mundos distintos entienden el Mundo de otra manera, pero también viven en otro mundo.⁵

Las personas nacen en marcos conceptuales y a partir de ellos, como hemos visto, pueden creer ciertas cosas y otras no. Estos mundos no son estáticos y pueden transformarse a lo lar-

² *Ibid.*, p. 136.

³ *Cfr.* Mónica Gómez Salazar, *Pluralidad de realidades, diversidad de culturas*, México, UNAM, 2009, p. 23.

⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁵ *Ibid.*, p. 23.

go del tiempo. Ahora, para que dichas transformaciones sean válidas no deben introducirse de manera arbitraria:

si se han de fomentar en las relaciones interculturales prácticas sociales acertadas y no prácticas arbitrarias e injustas, las creencias y normas que presuponen estas prácticas sociales deben estar justificadas con razones válidas para cualquier sujeto posible que se relacione con la comunidad cultural respectiva.⁶

La inconmensurabilidad

En un artículo que publicó en la Revista *Diánoia*,⁷ Mónica Gómez Salazar dice que: “las diferencias culturales deben entenderse como diferencias epistémicas y ontológicas; en algunos casos, los mundos diferentes pueden llegar a ser inconmensurables”. Por supuesto, es gracias a esta creencia que llamo pluralismo inconmensurabilista a las posturas que ahora revisamos.

Eric Oberheim y Paul Hoyningen-Huene⁸ dicen *grosso modo* que en el último Kuhn podemos distinguir dos tipos de inconmensurabilidad. Esto es importante porque tanto Olivé como Gómez apelan varias veces a Kuhn a la hora de referirse al término. Veamos los tipos de inconmensurabilidad que refieren Oberheim y Hoyningen-Huene:

⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁷ Mónica Gómez Salazar, “Multiculturalidad y ética pluralista”, en *Diánoia*, vol. LVI, núm. 67, noviembre de 2011, pp. 43-63.

⁸ Eric Oberheim and Paul Hoyningen-Huene, “The Incommensurability of Scientific Theories”, en Edward N. Zalta [ed.], *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013. En <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/incommensurability/>.

1. La inconmensurabilidad taxonómica, donde la estructura del léxico compartido por una comunidad particular determina cómo pueden describir el mundo sus miembros. Cuando nos topamos con esta inconmensurabilidad, no es posible ni necesario hacer traducciones. En realidad, los sujetos deben volverse bilingües y aprender a usar las taxonomías de otras teorías científicas o de otros mundos.
2. La inconmensurabilidad metodológica, se refiere a la idea de que no existen criterios compartidos ni objetivos para hacer evaluaciones entre mundos, así que no existen criterios externos o neutrales que determinan unívocamente la comparación evaluativa entre mundos o teorías científicas.

León Olivé, muy cerca de la distinción anterior, nos dice que la idea de inconmensurabilidad se puede entender también de dos formas, por ejemplo: "dos lenguajes son inconmensurables si en uno de ellos existe alguna oración cuyo significado no pueda recuperarse completamente en el otro lenguaje".⁹ En otros campos, la idea de inconmensurabilidad se refiere a la falta de criterios: "dos visiones del mundo o dos marcos conceptuales [...] son inconmensurables en el nivel epistemológico si no existe un patrón o criterios comunes para decidir cuáles de las creencias que se aceptan, según uno u otro marco conceptual, son correctas y cuáles son incorrectas".¹⁰ Poco después, señala lo siguiente: "dos marcos serán inconmensurables en el nivel ético si no existen criterios comunes para decidir cuáles principios morales de los que pertenecen a uno y otro son aceptables y cuáles no lo son".¹¹

⁹ Olivé, *op. cit.*, p. 111.

¹⁰ *Loc. cit.*

¹¹ *Loc. cit.*

JUSTIFICACIÓN Y COMUNIDAD EPISTÉMICA RELEVANTE

Dado que los mundos pueden ser inconmensurables, la corrección de sus prácticas, dice Gómez Salazar, debe justificarse “con razones válidas para cualquier sujeto posible que se relacione con la comunidad cultural respectiva”.¹² La justificación de las prácticas debe ser racional e intersubjetiva. Y es buena cuando no quedan razones “accesibles” a dicho marco conceptual, que muestren que las razones en las que se basa la justificación son inválidas. Además, lo anterior queda ceñido a las restricciones que impone la Realidad. Esto último para asegurarnos de que las razones esgrimidas por los sujetos no son resultado de sus expectativas y sus deseos. Gómez Salazar sintetiza lo anterior de la siguiente manera: “el tipo de justificación que proponemos se basa en que las razones que fundamentan la verdad de una creencia no pueden ser revocadas por otras razones accesibles al marco conceptual de ese momento histórico específico”.¹³

Todo lo anterior, por lo que dicen los autores, se basa en la noción de “comunidad epistémica pertinente”, de Luis Villoro. Lo cito como hace Olivé: “supongamos que ‘S’ denota a un sujeto y ‘p’ a una proposición cualesquiera: llamemos ‘sujeto epistémico pertinente’ de la creencia de S en p a todo sujeto al que le sean accesibles las mismas razones que le son accesibles a S y no otras, y ‘comunidad epistémica pertinente’ al conjunto de sujetos epistémicos pertinentes para una creencia”.¹⁴

De la idea de la “comunidad epistémica pertinente” Olivé nos pide que notemos lo siguiente:

La noción de “comunidad epistémica pertinente” presupone la de *marco conceptual*. Para que los miembros de una misma comuni-

¹² Gómez, *Pluralidad de realidades...*, p. 38.

¹³ *Ibid.*, p. 44.

¹⁴ Luis Villoro citado en Olivé, *op. cit.*, p. 134.

dad epistémica tengan acceso a las mismas razones respecto de una determinada creencia, es necesario que compartan ciertas cosas, entre otras, creencias previas, reglas de inferencia, normas y valores epistemológicos, metodológicos, e incluso éticos, así como presupuestos metafísicos, de manera tal que puedan comprender y someter a discusión racional las ideas propuestas por otros miembros de la comunidad, y, como resultado de tal discusión, llegar a aceptar de común acuerdo que ciertas proposiciones son *razones* que dan apoyo a otras proposiciones.¹⁵

La “objetividad” depende de que una creencia se base en razones suficientes para la comunidad epistémica relevante. Según lo anterior y siguiendo a Olivé,¹⁶ un “hecho objetivo” es aquél que se reconoce públicamente al interior de una comunidad, gracias a la suficiencia de las razones que son accesibles a los miembros de la misma. El hecho puede o no ser real (ser parte de la Realidad con mayúscula). Sin embargo, aun cuando no lo sea, puede ser “objetivo” para una comunidad. Siempre que sea reconocido por sus miembros.

Según Olivé, lo que es un conocimiento objetivo en una sociedad, puede no serlo para otra, y es que basta con que sea intersubjetivamente objetivo en una para que “exista” en dicho mundo. De hecho, dice Olivé siguiendo a Putnam, que la pregunta “¿cuáles son los objetos que forman parte de la Realidad?” no se puede contestar sin marco conceptual, pues no hay nada en la realidad que determine la respuesta correcta. Ahora, dado que la Realidad tiene una estructura: “impone restricciones acerca de las respuestas que es correcto dar, y por ello no está permitida cualquier respuesta. La cuestión es, pues, que la pregunta admite diferentes respuestas, aunque sean incompatibles”.¹⁷

¹⁵ *Loc. cit.*

¹⁶ *Cfr. Ibid.*, p. 142.

¹⁷ *Ibid.*, p. 144.

Así, para León Olivé como para Mónica Gómez Salazar, la Realidad constriñe las respuestas que se pueden dar desde un marco conceptual. Para Olivé también la naturaleza humana constriñe dichas respuestas.¹⁸ Estos límites permiten la comunicación: “las restricciones que la Realidad impone garantizan una base semántica común a los lenguajes de los diversos mundos. Esta base es condición necesaria para que los sujetos de comunidades lingüísticas diferentes puedan aprender a estructurar la Realidad desde otros marcos conceptuales y lleguen a comprenderse y comunicarse”.¹⁹

DIÁLOGO Y CONTENIDO DE LOS CONCEPTOS

Del hecho de que las personas vivan en mundos distintos inconmensurables, no se sigue que no puedan comunicarse:

es verdad que ninguna de las comunidades tienen a su disposición criterios trascendentes que permitan determinar de manera absoluta quién tiene la razón, pues no existen criterios así. Cada comunidad tendrá sus propios criterios; pero si no hay acuerdos acerca de las normas para juzgar la realidad de ciertas entidades, los miembros de cada comunidad tendrán que poner a discusión con los otros sus propios criterios y demostrar sus ventajas.²⁰

Las políticas multiculturales aceptables tienen que cumplir con varias condiciones. La que sigue es relevante al tema que tratamos: “no se pueden dar por sentados ni principios éticos

¹⁸ Como vimos en el capítulo 1, David Wong también piensa que la naturaleza humana es un límite fundamental para determinar cómo deben ser las moralidades. Enrique Camacho aborda el tema en un amplio capítulo incluido en este libro.

¹⁹ Gómez, “Multiculturalidad...”, p. 37.

²⁰ Olivé, *op. cit.*, p. 151.

de validez absoluta ni conceptos (como 'dignidad' o 'necesidad básica') con significado absoluto".²¹ El contenido de conceptos normativamente importantes (también de otros que son importantes intersubjetivamente) se acuerda en la interacción transcultural. Veamos un ejemplo de Olivé: "al igual que es un error pretender basar concepciones éticas sobre principios supuestamente absolutos, también es una equivocación pensar que hay necesidades básicas universales. Reducir las necesidades humanas básicas a necesidades biológicas como alimento y abrigo es inadecuado, pues se pierde de vista su inevitable contenido cultural".²²

Para sintetizar, déjenme ofrecer el siguiente esquema con las características del pluralismo incommensurabilista que me parecen fundamentales:

1. Los seres humanos nacen en marcos conceptuales que determinan su forma de relacionarse con la Realidad. Marcos que pueden cambiar a lo largo del tiempo.
2. Los marcos conceptuales pueden ser incommensurables. Si lo son en sus conceptos, resultará imposible la traducción de los mismos. Pero también pueden ser incommensurables metodológicamente. Esto cuando se sostiene que no existen criterios independientes para decidir si las creencias o las prácticas que engloban los distintos mundos son verdaderas o valiosas.
3. De lo anterior se sigue que la justificación de las prácticas que llevan a cabo las personas depende de la comunidad epistémica relevante. La estructura de la Realidad y la naturaleza humana le ponen límite a lo justificable y así, se convierten en la base de la commensurabilidad, posibilidad del diálogo.

²¹ *Ibid.*, p. 218.

²² *Ibid.*, p. 231.

4. A través del diálogo entre culturas es posible dotar de sentido a conceptos como “derechos humanos”, “dignidad” o “necesidades básicas”. No antes, como, según el pluralismo inconmensurabilista, pretende el universalismo.

EL REALISMO PRAGMÁTICO DE PUTNAM

Realismo y relativismo conceptual

Putnam nos cuenta que a principios del siglo XX, el astrofísico Arthur Eddington nos recordó que el ser humano común piensa que las mesas están compuestas, casi en su totalidad, de materia sólida. Sin embargo, la física ha descubierto que en realidad están compuestas, en su mayoría, de espacio vacío, porque el tamaño del núcleo de cada átomo que las conforma es ínfimo en relación con la distancia que hay entre uno y otro de los átomos de cada mesa. Frente a lo anterior, nos dice Putnam, una reacción es negar, como hizo Wilfrid Sellars, que existen las mesas como las entendemos. Para él, la idea del sentido común de que existen mesas es simplemente falsa.

Dice Putnam que la postura de Sellars ilustra muy bien el hecho de que el Realismo (con mayúscula) no siempre otorga lo que una persona común espera. Y es que si algo podríamos pedir del Realismo es que afirme el sentimiento del sentido común de que, sin duda, existen mesas. Cualquier filosofía que nos diga que no existen las mesas parece desquiciada.

Es claro que el nombre de “Realismo” se le puede dar, al menos, a dos actitudes filosóficas distintas. Por un lado, se dice “realista” el filósofo que afirma que “sólo existen” los objetos científicos y que gran parte del mundo del sentido común no es más que un conjunto de proyecciones de estos objetos. Por el otro, también se dice “realista” el filósofo que sostiene que

de hecho hay mesas, sillas y árboles. Estas dos imágenes del mundo pueden llevar a la filosofía a programas muy distintos.

Según nos dice Putnam, Husserl sostiene que la primera de estas dos formas de pensar, la idea de que la descripción del "mundo externo" consiste de fórmulas matemáticas, llegó al mundo occidental a partir de la revolución galileana.

Para esta forma de pensar es importante que ciertas propiedades de la mesa (su tamaño, su forma, su localización) sean "reales", que se puedan describir, por decir algo, en términos de la geometría analítica de Descartes. A la vez, otras propiedades, las llamadas "propiedades secundarias", no son tratadas como "reales". El "color" es un gran botón de muestra de este tipo de propiedades pues, dice Putnam, de toda esa multitud de moléculas que las matemáticas físicas reconocen como propiedades no disposicionales, ninguna es lo que todos llamamos "color".

¿Qué es lo que pasa con las propiedades disposicionales? Comúnmente se afirma que el "color" sólo es una propiedad de la reflectividad, es decir, de la disposición de un objeto a absorber ciertos espectros de la longitud de onda y de reflejar otros. Sin embargo, nos dice Putnam, estudios recientes²³ muestran que dicha explicación es demasiado simplista, la reflectividad no tiene una explicación física uniforme; una estrella roja y una manzana roja son rojas por razones físicas muy diferentes. Así, la idea de que hay una propiedad que comparten todos los objetos rojos y otra que comparten todos los verdes, es más bien una ilusión que cargamos con nosotros desde Descartes y Locke. Para Husserl, esta idea de que por un lado, está el mundo físico y sus cualidades primarias y por el otro, la mente y sus datos sensoriales, es sencillamente desastrosa.

Pero, ¿por qué debemos calificarla como desastrosa? se pregunta Putnam. Veamos, en esa descripción la solidez de la mesa

²³ El texto del que hablamos es de mediados de los años ochenta.

está más o menos en el mismo conjunto que su color. Si los objetos no tienen color, como creemos inocentemente, tampoco tienen solidez. Así, como decía Sellars, tendríamos que afirmar que por un lado hay objetos de la física matemática y, por el otro, sensaciones sin refinar. Negar el realismo del sentido común no es más que una inferencia de la mejor explicación.

Ahora, la inferencia anterior, nos dice Putnam, es extraña. Revisémosla. ¿Qué pasa cuando veo algo rojo? La luz choca con la manzana y sale reflejada a mi ojo donde se encuentra con mi retina, que produce un impulso nervioso. Suceden entonces algunos eventos en mi cerebro y, ésta es la parte misteriosa, de alguna manera se produce una sensación no refinada, un dato de los sentidos.

Pensadores tan distintos como William James, Husserl y John Austin han señalado que cada parte de toda esta historia es una suposición. Y sin embargo, la filosofía tradicional les daba a los datos de los sentidos el papel de “lo dado”, de aquello de lo que podemos estar absolutamente seguros, independientemente de la teoría científica. Así, nos dice Putnam, el realismo científico que heredamos del siglo XVII, nos ha montado en una imagen del mundo que es desastrosa.

Propiedades intrínsecas: disposiciones

El problema del objetivismo, sugiere Putnam, es más profundo que la mera postulación de los “datos de los sentidos”. Estos últimos, apenas son los síntomas de una enfermedad sistémica. La raíz del problema se encuentra en la idea de las “propiedades intrínsecas”: esa propiedad que algo tiene en sí y que es independiente de las contribuciones de la mente y el lenguaje.

Esta noción y la correspondiente idea de una propiedad que sólo es aparente ha resultado muy robusta, si juzgamos a partir de la aceptación que tiene entre muchos filósofos con posiciones tan dispares como los subjetivistas ideales o los

dualistas. Ahora, el talón de Aquiles de esta historia es la idea de “disposición”.

Para indicar los problemas que surgen con esta idea, Putnam se ve obligado a introducir un par de términos técnicos: una “disposición estricta” es una disposición de que X tiene que hacer C, sin importar todo lo demás. Por otro lado, una *disposición* “si todo lo demás se mantiene igual” es una disposición de que X haga C bajo condiciones normales, pero no de manera necesaria.

Veamos un par de ejemplos que nos ofrece el mismo autor: los cuerpos que no tienen masa en reposo cero están dispuestos de manera estricta a viajar a velocidades menores a la de la luz. Es físicamente imposible que un cuerpo que no tiene masa en reposo cero viaje a la velocidad de la luz.²⁴ Por supuesto, la idea de “disposición estricta” presupone la de “necesidad física” asunto que, *por mor* al argumento, Putnam le concede a los realistas físicos y, por ende, no discute.

²⁴ Una de las consecuencias de la teoría de la relatividad de Einstein es que la masa de un objeto se incrementa con su velocidad relativa al observador. Cuando un objeto está en reposo con respecto al observador, tiene la masa común con la que estamos familiarizados. Ésta es la masa en reposo del objeto.

Mientras la velocidad del objeto se incrementa, la masa inercial del mismo también crece. Para velocidades significativamente menores a la de la luz, el aumento en la masa es casi imperceptible. Sin embargo, al aproximarse a la velocidad de la luz, la masa empieza a incrementarse rápidamente hacia el infinito. Teóricamente, la masa se volvería infinita si el objeto pudiera ser acelerado hasta esa velocidad. Sin embargo, dado que la aceleración de un objeto en reposo en respuesta a cierta fuerza es inversamente proporcional a su masa inercial, mientras más se acerca a la velocidad de la luz, la fuerza requerida para alcanzar de hecho esa velocidad, también se vuelve infinita. Así pues, es imposible acelerar un objeto que no tiene masa en reposo cero a la velocidad de la luz. *Cfr.* <http://www.physlink.com/education/askexperts/ae161.cfm>.

Ahora, ¿qué pasa con la disposición del azúcar de disolverse en agua? no es una disposición estricta, dado que, por ejemplo, el azúcar no se disolverá en agua que ya está saturada de azúcar. Pero ¿y qué pasa con la disposición del azúcar a disolverse en agua químicamente pura? Tampoco es una disposición estricta. Si ponemos azúcar en agua y en ese momento hay un congelamiento instantáneo, el azúcar no se disolverá si el congelamiento es suficientemente veloz. Así, lo que podemos decir es que en condiciones normales el azúcar se disolverá si la ponemos en agua. Pero no hay razón para pensar que todas las condiciones anormales en las que el azúcar no se disolverá si la ponemos en agua, puedan resumirse en una fórmula cerrada en el lenguaje de la física fundamental.

El ejemplo recién mencionado, es el mismo problema que vimos cuando hablamos de la solidez y de los colores: si las propiedades intrínsecas de los objetos externos son aquellas que pueden representarse en fórmulas en el lenguaje de la física fundamental, entonces la solubilidad tampoco es una propiedad intrínseca y tampoco lo es ninguna disposición “si todo lo demás se mantiene igual”.

Dado que lo anterior es así, Putnam se pregunta ¿por qué no mejor decimos que las disposiciones “si todo lo demás se mantiene igual”, en lugar de estar en el conjunto de las cosas en sí mismas, son algo que proyectamos en los objetos? Los filósofos que hablan así, rara vez nos explican qué es una “proyección”. Proyectar es pensar que algo tiene propiedades que no tiene, pero que imaginamos que sí tiene; sin darnos cuenta de que estamos imaginando dichas propiedades. Así, es una especie de pensamiento. Parece que explicar las características del mundo del sentido común (color, solidez, causalidad)²⁵ en términos de una operación mental llamada “proyección” es explicarlas en

²⁵ Putnam incluye la causalidad en este listado porque, según nos explica, la noción del sentido común de “causa” de algo es una proyección, de

términos de pensamiento. Justo de lo que se acusaba a los idealistas. De ser así, el efecto del "realismo" filosófico en el mundo del sentido común, es negar la realidad objetiva diciendo que es mero pensamiento.

Hay algunos realistas metafísicos que piensan que el problema de la desaparición objetiva del mundo del sentido común, se puede resolver a partir de cierta ciencia cognitiva que se base en un modelo de computadora.

Putnam propuso, en los años cincuenta, un programa de filosofía de la mente que hoy día se conoce como "funcionalismo". Dicho programa, *grosso modo*, y según la explicación de Putnam²⁶ afirma que los seres que piensan son "composicionalmente plásticos", es decir, que no hay un solo estado físico o evento (una condición necesaria ni suficiente que se pueda expresar en una fórmula del lenguaje de la física fundamental), que haga que suceda un pensamiento con contenido proposicional, o un sentimiento como la furia. Esto es, forzosamente las actitudes proposicionales, las emociones, los sentimientos, no son idénticas a estados mentales.

Putnam sostiene que la hipótesis de que hay una condición necesaria y suficiente para que exista una creencia dada, en términos computacionales, es irrealista: la formación de tal condición tendría que ser indefinidamente larga, y no se podría elaborar a partir de ninguna regla efectiva. De hecho, nos dice Putnam, no cree que todos los humanos que tienen la misma creencia (en culturas diferentes, por ejemplo) tienen en común una característica computacional, que puede identificarse con esa creencia. El nivel intencional no es reductible al nivel computacional ni al físico.

la misma forma que lo son las disposiciones, pues depende de la idea de "condiciones normales" de la misma manera.

²⁶ Hilary Putnam, *The many faces of realism*, Chicago, Open Court, 1987, p. 14.

Que la explicación computacional no sea una alternativa, no tiene que llevarnos al relativismo: hay mesas y sillas, nos dice Putnam, quien ha desarrollado un programa que preserva el realismo del sentido común, a la vez que evita los absurdos del realismo metafísico. Putnam lo llama realismo interno, y mejor todavía, realismo pragmático. Así lo llamaré, pese a que Olivé y Gómez lo llamen “interno”.

El realismo pragmático insiste en que el realismo no es incompatible con la relatividad conceptual. El realismo con minúscula no es otra cosa que la visión que conjunta el esquema del sentido común con esquemas científicos, del arte, entre otros. Lo anterior sin inmiscuirse en “la cosa en sí misma”. Ahora, ¿qué es la relatividad conceptual? Putnam nos dice que bien podría sonar a “relativismo”, sin embargo, no tiene las implicaciones del relativismo del tipo: “no hay verdad que encontrar” o “verdad es sólo un nombre que se le da a aquello sobre lo que un grupo de personas puede ponerse de acuerdo”. El siguiente ejemplo, nos dice Putnam, puede aclarar lo que quiere decirnos con esto. Supongamos un mundo con tres individuos: x_1 , x_2 , y x_3 y preguntémosnos ¿cuántos objetos hay en ese mundo? Si “objeto”, “individuo” y “particular” son conceptos idénticos, la respuesta será que tenemos tres objetos. Ahora, qué sucede si usamos otra lógica, por ejemplo, la de los mereólogos polacos. Ellos afirmaban que por cada dos particulares en un mundo, teníamos un objeto que es la suma de los dos particulares. Así, el mundo con tres individuos tiene siete objetos:

Mundo 1 (identidad entre objeto e individuo)	Mundo 2 (lógica mereológica)
Tres objetos: x_1 , x_2 , x_3	Siete objetos: x_1 , x_2 , x_3 , x_1+x_2 , x_1+x_3 , x_2+x_3 , $x_1+x_2+x_3$.

La respuesta a la pregunta: ¿cuántos objetos hay en un mundo con tres individuos? Sería: tres en el caso de la identidad objeto-individuo y siete en el mundo mereológico. Así, una vez que dejamos claro cómo estamos usando "objeto", la pregunta ¿cuántos objetos existen? tiene una respuesta que no es, en lo más mínimo, asunto de "convención". Por eso mismo, Putnam dice que este tipo de ejemplos no dan apoyo al relativismo cultural radical. Nuestros conceptos pueden ser perfectamente relativos culturalmente, pero de ello no se sigue que la verdad y la falsedad de todo lo que decimos al usar dichos conceptos se decida a partir de cada cultura. Lo único que quiere decir es que no hay una manera de usar "existir" que sea inherente al mundo.

Si lo anterior es cierto, entonces podremos ver cómo es posible que el mismo mundo pueda describirse como uno que consiste de sillas y mesas, y, también, como uno consistente de regiones espacio temporales y de partículas. Exigir que todas estas versiones sean reductibles a una sola versión es cometer el error de suponer que la pregunta ¿cuáles son los objetos reales? Tiene sentido independientemente de los conceptos que escojamos.

Los objetos no tienen propiedades en sí mismos

Muchos filósofos asumen que podemos hacer una distinción tajante entre, por ejemplo, "proyección" y una propiedad independiente y unitaria de las cosas en sí. Putnam cree que, al menos epistemológicamente, el intento de trazar dicha línea es un completo fracaso. Es común que los filósofos tomen un continuo y se metan en problemas tratando de convertirlo en una dicotomía. Pensemos, por ejemplo, en el continuo entre lo subjetivo y lo objetivo. Parece bastante quimérico pensar que hay un punto en el que termina lo subjetivo y comienza lo Objetivo, con mayúscula. Ahora, si esto es correcto, también

deberíamos abandonar otras dicotomías, por ejemplo, la que hay entre proyección y propiedad de la cosa en sí misma. El rechazo de estas dicotomías es la esencia del realismo pragmático. Ahora, se pregunta Putnam, ¿cómo es posible seguir siendo realista sin dichas dicotomías?, ¿qué no es la dicotomía entre las proyecciones humanas y lo que son las cosas en sí, constitutiva del realismo? Como ya vimos, dicha dicotomía más que apoyar al realismo del sentido común, lo debilita. Ahora, para poder contestar, también resulta importante mostrar que el rechazo de la dicotomía, no es, de ninguna forma, capitular frente al relativismo cultural ni aceptar la idea de que cualquier esquema conceptual es igual de bueno que otros. Para mostrar lo anterior es importante rechazar una dicotomía más: la que hay entre afirmaciones que sólo poseen condiciones de aseveración, frente a las que poseen condiciones de verdad. Rechazar la dicotomía entre estos tipos de “verdad” no es lo mismo que decir que todo se vale. Que las primeras afirmaciones lo único que nos den sean autorizaciones de inferencia, no quiere decir que sean arbitrarias, por ejemplo: si tenemos autorización para esperar que x se disolverá en agua cuando x es azúcar, no implica que también tenemos autorización para esperar lo mismo si x es acero.

Volvamos a la explicación del realismo pragmático. ¿Cómo es posible que Putnam afirme que para saber el número de objetos que contiene un mundo de tres individuos necesitamos escoger un esquema conceptual, a la vez que cree que hay algo allá afuera, externo, independiente de la mente y el lenguaje?

No es tan difícil. Veamos de nueva cuenta esta tabla:

Mundo 1 (identidad entre objeto e individuo)	Mundo 2 (lógica mereológica)
Tres objetos: x_1 , x_2 , x_3	Siete objetos: x_1 , x_2 , x_3 , x_1+x_2 , x_1+x_3 , x_2+x_3 , $x_1+x_2+x_3$.

Y pongamos atención en cómo contestamos a la pregunta ¿cuántos objetos hay en un mundo que contiene tres individuos? Putnam nos dice que el método que usamos para contar y la noción de lo que constituye un objeto dependen de nuestra elección conceptual (llamemos a esto convención). Sin embargo, pese a lo anterior, la respuesta no se vuelve un asunto de convención. Si escogemos la identidad entre objeto e individuo, la respuesta será que hay tres objetos porque ése es el número de objetos que hay. Si escogemos la lógica mereológica la respuesta será que siete, porque ése es el número de objetos que hay. Es decir: hay hechos externos y podemos decir lo que son. Lo que no podemos decir, porque no tiene sentido, es lo que son esos hechos de manera independiente a todas las elecciones conceptuales. Lo que está mal con la idea de objetos que existen de manera independiente a los esquemas conceptuales, es que no hay criterios para usar siquiera las nociones lógicas fuera de una elección conceptual.

Con lo anterior, Putnam no dice que todo es solamente lenguaje. Por el contrario, dice que debemos insistir en que hay algunos hechos que han de descubrirse, no legislarse. Pero esto sólo es posible después de escoger un esquema conceptual. Hablar de "hechos" sin especificar el lenguaje desde el que se habla es hablar de nada.

Por supuesto, nos dice Putnam, la adopción del realismo pragmático implica renunciar a la idea de "cosa en sí misma". El realismo pragmático afirma que no sabemos de lo que hablamos cuando hablamos de cosas en sí mismas. Todo lo anterior implica que las dicotomías que antes señalábamos no se sostienen: si no hay cosas en sí mismas, no hay propiedades intrínsecas.

¿Cómo se ve el mundo sin dicotomías? Se pregunta Putnam. Bastante familiar y a la vez distinto. Existen mesas y sillas y también *quarks* y campos gravitacionales. La idea de que la realidad mundana es una ilusión queda desechada. Pero eso sí, la reali-

dad mundana luce diferente, porque ahora estamos forzados a admitir que muchas de nuestras descripciones reflejan nuestros intereses y nuestras elecciones.

Dado un lenguaje, dice Putnam, podemos describir los “hechos” que hacen que las oraciones de dicho lenguaje sean verdaderas y falsas de manera trivial, usando las oraciones de ese mismo lenguaje. Pero el sueño de encontrar una relación universal bien definida entre una supuesta totalidad de los hechos y una oración arbitraria de un lenguaje arbitrario, es el mismo sueño de una noción absoluta de “hecho” o de “objeto” y de una relación absoluta entre oraciones y hechos.

La objetividad

Comencemos con una pregunta: ¿será que tenemos que admitir que hay más acuerdo respecto a los resultados científicos que a los valores éticos?, ¿no será que esto muestra que hay un tipo de objetividad que tienen los resultados científicos y que no tienen los éticos?

Detrás de estas preguntas, nos dice Putnam, hay un argumento que sostiene que el sello distintivo del conocimiento es ser incontrovertible, “público”. Con esto, Putnam no pretende decir que sólo lo incontrovertible es conocimiento, sino que hay una idea que sostiene que los “hechos” pueden ser demostrados “científicamente”. Así, cuando hay una controversia sobre asuntos de hecho, podemos suponer que no hemos llevado a cabo suficientes experimentos o recolectado suficiente información. Se supone que un “hecho” puede establecerse de manera racional. Sin embargo, nos dice Putnam, esta idea de que los hechos se pueden establecer más allá de cualquier controversia no parece ser correcta ni siquiera para las llamadas “ciencias duras”. Veamos, la ciencia ha cambiado muchas veces su idea respecto a la edad del universo y nada nos asegura que no lo haga de nueva cuenta. Si establecer algo “más

allá de la controversia" implica establecerlo por los tiempos de los tiempos y no como algo aceptado en su tiempo, entonces parece que tampoco la ciencia fundamental está establecida "más allá de la controversia". Ahora, como al punto anterior se le podrían poner algunas objeciones, Putnam acepta, otra vez *por mor* al argumento, que sí, que las ciencias duras tienen conocimiento establecido más allá de la controversia en el sentido temporal. Pero después de esto ¿qué sigue?, ¿será que el hecho de que en otras áreas existan disputas que no pueden resolverse de la misma manera, nos condena a decir que los enunciados de dichas disciplinas son subjetivos?, ¿o que están vacíos de conocimiento? Y, si esto fuera así, ¿qué consecuencias traería consigo?

Veamos un ejemplo: cada persona educada, dice Putnam, tiene una imagen de la Edad Media, estas imágenes no se basan en hechos incontrovertibles, al contrario, los hechos históricos se reacomodan y transforman todo el tiempo a la luz de nuevas teorías y evidencias. Sin embargo, dice Putnam, incluso si las imágenes del pasado que tienen las personas educadas no son completamente correctas, son mejores que nada.

Consideremos las opiniones políticas que se supone se encargan de asuntos de hecho en oposición a asuntos morales. Cada uno de nosotros tiene muchas opiniones sobre qué pasaría si tal o cual política se pusiera en práctica. Ahora, incluso cuando acertamos en la predicción del resultado de una política, las conclusiones que sacamos de tal acontecimiento son ardientemente disputadas por nuestros rivales políticos. Y esto sucede fácilmente gracias a que nuestras opiniones sobre qué habría pasado si otras políticas se hubieran puesto en marcha, son afirmaciones contrafácticas tan complejas que no hay manera de probarlas o desecharlas: no existe forma de ponerlas más allá de la controversia.

Podríamos tomar la postura de que todas esas opiniones no son más que ficciones: y una consecuencia podría ser

que la verdad, en esos asuntos, se determina imponiendo la voluntad propia.

Lo que está mal con el relativismo es que no se corresponde con cómo pensamos ni con cómo seguiremos pensando. El corazón del pragmatismo, piensa Putnam, es la insistencia en la supremacía del punto de vista del agente. Si cuando estamos involucrados en una actividad práctica debemos tomar un punto de vista y usar un sistema conceptual, entonces no debemos afirmar al mismo tiempo que “esa no es la forma en la que las cosas son en sí mismas”. Hacerlo, como se lo han permitido ciertos filósofos, es perpetuar dos errores: por un lado, degrada la idea de creencia, entendida como aquello a partir de lo cual un ser humano está preparado para actuar. Por el otro, lleva a consentir la idea ficticia de que hay un punto de vista divino que podemos imaginar y que es fructífero.

Nuestras vidas muestran que pensamos que hay creencias sobre contingencias políticas o interpretaciones históricas, por decir algo, que están más o menos bien sustentadas. Sin duda, hay muchas partes de nuestro pensamiento que no son juicios de valor y que, sin embargo, son igual de controvertidas que éstos. Ninguna persona sana, dice Putnam, debe creer que algo es subjetivo sólo porque no puede establecerse más allá de la controversia.

A la hora de hacer juicios morales, sostiene Putnam, cada uno de nosotros debe rechazar el punto de vista de un espectador imparcial y tomar su propio punto de vista, para así poder revisar sus propias creencias morales. Esto nos llevará a reconocer, que todas las creencias que encontramos indispensables en la vida han de ser tratadas como aseveraciones que son verdaderas o falsas. Esto sin sostener la distinción entre “nómeno” y “fenómeno”. Así, aceptar que nuestras aseveraciones son verdaderas o falsas no es regresar al realismo metafísico. Además, no tenemos por qué creer que hay una única versión moral que sea la mejor, como tampoco pensamos que

una teoría física es la mejor. Lo que tenemos son mejores y peores versiones, y eso es objetividad. Y es que es bueno tener en cuenta que así como nuestras creencias morales no son aproximaciones a las Verdades Morales del Universo, nuestras creencias científicas tampoco son aproximaciones a la teoría científica del universo.

Ahora, de lo anterior no podemos concluir que la verdad es sólo un asunto de lo que creen las personas en su particular cultura. Ruth Anna Putnam escribió que "hacemos" hechos y "hacemos" valores. Pero que hagamos valores y hechos no significa que éstos sean arbitrarios, o que no puedan ser mejores o peores. Por supuesto, a lo anterior se podría objetar que si pueden ser peores o mejores, entonces tiene que haber un conjunto de criterios preexistentes para evaluar los valores que creamos. Sin embargo, dice Hilary Putnam, los pragmatistas han insistido en que los estándares y las prácticas se desarrollan juntos y deben ser constantemente revisados. Los criterios a partir de los cuales juzgamos nuestras imágenes morales también son creaciones. Ahora, ¿con esto no estamos de vuelta en la completa irracionalidad? Ruth Anna Putnam, siguiendo a Dewey, apela a la idea de "necesidad". Así, gracias a que hay necesidades humanas reales y no meros deseos, tiene sentido distinguir entre mejores y peores visiones morales. Ahora, estas necesidades no son preexistentes. La humanidad siempre se está rediseñando a sí misma. Frente a esto, podríamos sentir vértigo o el temor de caer en un barril sin fondo. Pero nuestras ideas de valor, imagen moral y necesidad están tan entrelazadas que ninguna puede ser un "fundamento" para la ética. Nuestras imágenes morales están siempre en un proceso de desarrollo y reforma, y en ese proceso siempre llegaremos a lugares en los que ya no podemos seguir argumentando. Lugares donde, como dice Wittgenstein, nuestra espada se dobla. Sin embargo, esto no quiere decir que la crítica racional de una visión moral no sea posible. Una visión moral puede contradecir, por

ejemplo, lo que sabemos o pensamos que es racional creer en otros campos, sean lógicos, metafísicos o empíricos. Ahora, lo que no podemos creer es que este tipo de crítica nos dejará con una única visión del mundo.

ÉTICA SIN ONTOLOGÍA

Putnam nos dice en la primera conferencia que compone su *Ethics without Ontology* que en lugar de la ontología, él defenderá lo que podríamos llamar un “pluralismo pragmático”, que no es otra cosa que el reconocimiento de que no es accidental que en el lenguaje de todos los días utilicemos muchos tipos distintos de discursos, que tienen muy variadas aplicaciones y que están sujetos a diferentes criterios, y que tienen características lógicas y gramaticales diversas. Son, en el sentido de Wittgenstein, juegos de lenguaje particulares. Y no es un accidente, nos dice, porque es una ilusión pensar que podría existir un solo juego de lenguaje que pudiera ser suficiente para describir toda la realidad.

El “pluralismo pragmático” no requiere, como la ontología, que encontremos objetos misteriosos y que estén más allá de lo sensible (no percibimos a través de nuestros sentidos las formas de Platón), detrás de nuestros juegos de lenguaje. Por el contrario, la verdad puede frasearse en juegos de lenguaje que ya jugamos, si nuestro lenguaje funciona.

Más adelante Putnam nos dice que para él, las características fundamentales de la Ética pueden explicarse a partir de las ideas de tres filósofos: Aristóteles, Kant y Lévinas: de Lévinas toma la idea de que el fundamento irreductible de la Ética es el reconocimiento inmediato de que tengo (cada uno de nosotros como sujetos morales) la obligación de hacer algo, cuando me encuentro con un ser humano que sufre. De Kant toma la poderosa idea de que la Ética es universal, es decir, en tanto está preocupada, como decía Lévinas, con aliviar el sufrimien-

to, lo está con aliviar el de todos los que sufren. Por último, de Aristóteles toma la pregunta sobre ¿qué hace que una vida humana sea admirable? Y en particular la definición aristotélica del florecimiento humano como la actividad de la "psique" de acuerdo con la virtud a lo largo de una vida.

En seguida, Putnam suma un filósofo más en su descripción de la ética: John Dewey. Él tenía la idea de que la ética debe estar preocupada por solucionar los problemas que nos encontramos en la práctica. Problemas específicos y situados en oposición a problemas abstractos, idealizados, teóricos. Lo importante de esto es que los problemas prácticos, a diferencia de los abstractos, no tienen soluciones limpias y claras, sino más bien liosas. Y es que, dice Putnam, muchos puntos de vista éticos son controvertidos, debido a que son respuestas a problemas prácticos. Si Wittgenstein tenía razón al decir que las matemáticas son variopintas, entonces la Ética es variopinta al cuadrado. Lo anterior explicaría por qué los filósofos que escriben sobre el tema suelen ignorar vastas extensiones de los juicios éticos. Sucede que hay muchos tipos de juicios éticos: los hay que involucran culpa y honor, muy comunes en las sociedades basadas en el honor, en las que la defensa del mismo justificaba muchas conductas: "en ocasiones debes batirte en duelo para defender el honor". También existen los que no involucran ni culpa, ni honor, ni deber. Un ejemplo podría ser éste: "el terremoto de la ciudad de México de 1985 fue un asunto malo"²⁷ (de hecho, dice Putnam, este juicio también sirve como contra ejemplo para los emotivistas, quienes sostienen que todos los juicios éticos tienen la función de dictar conductas). También hay juicios éticos que implican "deberes" y los que no. Incluso hay juicios éticos que se formulan sin usar las palabras favoritas de los filósofos morales (deber, obligación, bueno, malo, correcto, incorrecto, etc.). La idea de que

²⁷ Véase más adelante los juicios morales como descripciones.

todos los asuntos éticos pueden expresarse en tal vocabulario, dice Putnam, es producto de cierta ceguera filosófica. Además de las inmensas extensiones mencionadas, debemos recordar que la Ética también trata, por un lado, de principios morales muy abstractos, como podrían ser los derechos humanos o la dignidad, y por el otro, de problemas muy específicos y prácticos.

Putnam nos dice que si bien las verdades lógicas no son descripciones, no podemos decir lo mismo de todos los juicios éticos, pues eso depende de los juicios éticos de los que estemos hablando, veamos: “Pizarro fue un conquistador especialmente cruel” es una aseveración que podríamos encontrar en un libro de historia y es una descripción. En cambio, decir “el maltrato familiar está mal” no es una descripción, es más bien una evaluación que conlleva la fuerza de la condena moral. En fin, hay juicios morales que son descripciones y los hay que no lo son. Pero lo importante de señalar esto es que para Putnam los juicios de valor y las descripciones se superponen.

Ahora, ¿cómo es posible que si las aseveraciones éticas son instancias de discurso asertórico, que se rigen por normas de verdad y de validez, estemos tantas veces en desacuerdo? Muchas veces, al momento de contestar esta pregunta, se asume, por un lado, que acerca de preguntas sobre hechos es muy fácil ponernos de acuerdo, mientras que, por el otro, cuando se trata de asuntos éticos es normal que haya controversia.

Sin embargo, dice Putnam, hay asuntos éticos sobre los que las personas que se encuentran mínimamente dentro de la vida moral están plenamente de acuerdo. Por ejemplo, que está mal matar a un inocente. El desacuerdo, dice Putnam, aparece cuando vemos que los asuntos éticos reales son prácticos y por ello no sólo implican juicios de valor, sino también una mezcla bastante compleja de creencias filosóficas, religiosas, del estado de cosas del mundo, entre otras tantas. Pensemos, nos pide Putnam, en la controversia sobre el aborto y veremos que los

desacuerdos sobre la moralidad de dicha práctica, también lo son acerca de cuándo se convierte en persona un feto. Por otro lado, muchas desavenencias sobre qué está moralmente bien hacer, implican evaluaciones acerca de hechos respecto a los cuales parece muy difícil llegar a un acuerdo. Si una sociedad completamente socialista, en la que no se permita la existencia de grandes negocios y corporaciones, puede existir, ser pacífica, exitosa económicamente y democrática, es una pregunta empírica sobre la que difícilmente alcanzaremos un acuerdo a menos que dicha sociedad llegue a existir y sea pacífica, democrática y económicamente exitosa. En fin, nos dice Putnam, el hecho de que no podamos tener verificaciones precisas de que algo es lo correcto moralmente es una característica general de la resolución de problemas prácticos. Así pues, si vemos las decisiones éticas como una más de las resoluciones prácticas, entenderemos el tamaño de las controversias a las que nos enfrentamos.

Para pensar claramente sobre asuntos morales, Putnam nos dice que es indispensable reconocer que puede haber "objetividad" sin objetos, y que una afirmación *bona fide* no es necesariamente una descripción.

Cuando Putnam habla de lo controvertidas que pueden ser las respuestas éticas, no está pensando en controversias provocadas por preguntas de naturaleza escéptica del tipo: ¿porqué debería importarnos el sufrimiento de los demás? Putnam no cree que alguien que está fuera del círculo de preocupaciones relacionadas que describió como constitutivas de la Ética (a partir de Lévinas, Kant y Aristóteles), pueda ser convencido de compartir ninguna de dichas preocupaciones únicamente a partir de argumentos. Y si dicha persona fuera atraída a actuar éticamente a través de la fuerza de una razón ajena a la ética, aunque su conducta resultara apegada a ésta, esa persona no se habrá convertido, gracias a su acto, en una persona ética.

Dice Putnam que la ética del macho, de la valentía y la virilidad, sólo comenzó a superarse cuando un gran número de personas comenzó a ver que alguien que se rehusaba a jugar ese juego, no era necesariamente un cobarde. Fueron los grandes ejemplos morales del mundo: Buda, Confucio, Sócrates, Jesús, quienes demostraron que podía haber gloria y dignidad alineándose con las víctimas y los pobres. Ahora, y esto hay que subrayarlo, el hecho de que no tengamos forma de convencer de entrar a la vida moral con razones éticas a quienes se encuentran fuera de ella, no quiere decir que la razón y la justificación no tengan lugar dentro de la vida ética. Son necesarias por la obvia razón de que las personas que comparten las preocupaciones de la vida ética siguen encontrándose muchas veces en desacuerdo entre sí. Algunos filósofos han sugerido que la persistencia de éste es razón para pensar que no hay verdad ni justificación en ética. Pero esto sin duda es un error, la razón y la justificación son fundamentales para abordar los desacuerdos morales.

LO RAZONABLE Y LO IRRAZONABLE

Dice Putnam que la mayoría de los juicios éticos son juicios sobre lo razonable y lo irrazonable pero no en el sentido platónico, sino en el sentido de qué es y qué no es razonable dadas las preocupaciones de la vida ética. Sin duda, puede pasar que cuando la gente está en desacuerdo, una de las partes sólo esté utilizando el lenguaje de la ética como una pantalla para defender sus propios intereses. Pero, dice Putnam, sería arrogante e injusto suponer que tal es siempre el caso y que no hay discusiones éticas sinceras. También puede pasar que en una discusión entre partes sinceras e interesadas por los argumentos del otro, se alcance un desacuerdo sobre cómo sería razonable actuar en un caso dado. Sin embargo, lo importante es que hay forma de

enfrentar ese desacuerdo. Para Putnam, las aseveraciones éticas son formas de reflexión que están regidas por normas de verdad y validez, como cualquier otra forma de actividad cognitiva. La razón de lo anterior es que la reflexión sobre cómo es razonable actuar, dadas las preocupaciones de la vida ética es sujeto a los mismos criterios de investigación falibilística, que todo el razonamiento práctico. Además, las nociones de verdad y validez son internas al razonamiento práctico.

Para Putnam, la objetividad se justifica a partir de una aseveración que esté fundamentada, es decir, que sea razonable aceptar.²⁸ En esto sigue a Scanlon, que defiende el "fundamentalismo de las razones",²⁹ con lo que quiere decir que la idea de la razonabilidad no se puede reducir a nada más. Pese a ello, no debemos concluir que todo es culturalmente relativo ni como a los compañeros de "mi" cultura les gusta creer. Ahí Putnam se define como un fundamentalista de las razones en el sentido de Scanlon.

LA INVESTIGACIÓN ÉTICA³⁰

Dice Putnam: "El conocimiento de hechos presupone el conocimiento de valores. Ésta es la posición que defiendo. Y podemos descomponerla en dos aseveraciones: (i) que la actividad de justificar aseveraciones de hechos presupone juicios de va-

²⁸ Entrevista en la *Revista de filosofía de Harvard*, núm. XIII, 2012.

²⁹ Scanlon sostiene que las verdades acerca de las razones son verdades normativas irreducibles, no se pueden reducir, por ejemplo, a verdades sobre el mundo natural. *Cfr.* Thomas Scanlon, *Being realistic about reasons*, Nueva York, Oxford University Press, 2014.

³⁰ *Cfr.* Putnam en Martha Nussbaum y Jonathan Glover, *Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

lor, y (ii) que debemos considerar que dichos juicios de valor son capaces de ser correctos (objetivos, en la jerga filosófica), si no queremos caer en subjetivismo respecto a las aseveraciones factuales mismas. Y ¿cómo sabemos si dichos juicios de valor son correctos? Pues a través de juicios de razonabilidad. Y cuando éstos fallan, porque no podemos decidir en toda ocasión qué postura es más razonable, entonces nos queda la democracia y el falibilismo”.³¹ Más adelante, en el mismo artículo señala: “cuando hay desacuerdo sobre qué es razonable, ¿cómo decidimos? [...] La respuesta deweyana que deseo defender no es metafísica, sino práctica y puede reducirse a dos palabras: democracia y falibilidad”.³²

Con democracia lo que quiere decir es que en lugar de buscar el consentimiento de todos, como quiere Habermas, o el consentimiento de los razonables, como quiere Scanlon, busquemos argumentos que convengan a mayorías significativas, que busquemos argumentos que esperamos sinceramente produzcan un consenso entrecruzado, a la Rawls. ¿Y si hallamos esos argumentos tenemos garantizado que estemos en lo correcto? No, dice Putnam, es ahí donde entra el falibilismo. Según las ideas de Dewey, un pragmatista no propone condiciones necesarias ni suficientes para lo correcto y lo incorrecto; ni para lo razonable, ni para el bienestar, ni para ningún otro concepto valorativo importante. Lo que un pragmatista deweyano tiene, es fe en que si discutimos las cosas de manera democrática, si investigamos con cuidado y ponemos a prueba nuestras propuestas con espíritu experimental, resultará que estaremos en lo correcto o seremos razonables más veces de lo que estaríamos, si nos basáramos y confiáramos en cualquier

³¹ Hilary Putnam, “Capabilities and two Ethical Theories”, en *Journal of Human Development*, vol. 9, issue 3, 2008, p. 386.

³² *Ibid.*, p. 386.

teoría filosófica fundacional. Y, sin duda, lo estaríamos mucho más seguido que si nos basáramos en dogmas.³³

Dewey piensa que la forma más primitiva de investigación científica se puede representar a través de un grupo de investigadores, que intenta producir buenas ideas y trata de ponerlas a prueba para ver cuáles tienen valor. Y es que cualquier ser humano que rechaza escuchar los puntos de vista de otros seres humanos, se queda muy pronto sin ideas y comienza a considerar como buenas sólo las ideas que de una forma u otra reflejan los prejuicios que ha elaborado. La cooperación es necesaria tanto para formar ideas, como para ponerlas a prueba racionalmente. Ahora, esta cooperación debe ser de cierta forma. Así, por ejemplo, debe cumplir con los prerequisites de la ética discursiva de Habermas.³⁴

³³ *Cfr. Ibid.*, pp. 386-388.

³⁴ El *discurso práctico* es un discurso racional con características específicas. Se define a partir de que el intercambio argumentativo cumpla con ciertos requisitos o "condiciones generales de simetría", es decir, un contexto que garantice a las personas libertad de acceso, así como el mismo derecho a participar en el discurso, sinceridad por parte de todos los participantes y la imposibilidad de ser coaccionado para asumir alguna postura. Estas "condiciones generales de simetría", encuentran una buena formalización en las reglas de Alexy:

1. Todo sujeto competente para hablar y actuar tiene permitido participar en un discurso.

2. (a) Todo participante tiene permitido cuestionar cualquier aseveración. (b) Todo participante tiene permitido introducir al discurso cualquier aseveración. (c) Todo participante tiene permitido expresar sus actitudes, deseos y necesidades.

3. Ningún participante puede ser impedido mediante coerciones internas o externas de ejercitar sus derechos como lo establecen 1 y 2.

Cualquier argumento que incumpla estas reglas fracasará en su intento de ser racionalmente convincente y por lo tanto, fallará al momento de demostrar la validez de los principios o las aseveraciones que defiende.

Para su mejor desarrollo y aplicación a los problemas humanos, la investigación (ya científica o ética) debe democratizarse. Los problemas éticos requieren investigación. Debemos experimentar nosotros mismos, como falibilistas éticos, como personas que heredamos valores, pero que no los consideramos incuestionables. Investigar cómo personas que ven las disputas éticas como disputas que han de resolverse, de ser posible, a través de la investigación y la argumentación inteligente, y no apelando a la autoridad ni a principios *a priori*.

Lo que se aplica a la investigación en general se aplica a la ética en particular. Así, una comunidad ética debe organizarse a partir de criterios e ideales democráticos, no porque son buenos en sí mismos, sino porque son el prerrequisito para llevar a cabo una investigación inteligente.

Cualquier sociedad que limita la democracia, que se organiza jerárquicamente, limita la racionalidad de aquellos que se encuentran en los extremos de la jerarquía. Ésta impide el crecimiento intelectual de los oprimidos, y fuerza a los privilegiados a construir racionalizaciones sin sentido para justificar su posición.

Siempre que la discusión sea posible: que no haya violencia, coerción o un rechazo total a discutir, los participantes compartirán un gran número de supuestos de hecho y de valor que no están en cuestión en la disputa específica que los reúne. Ahora, sin duda, puede suceder que los criterios aceptados entren en conflicto con los que defiende una de las partes. En dicho caso, se requiere la reconstrucción racional. Ahora, notemos que el pragmatismo ve la reconstrucción racional como una de las herramientas para resolver problemas, y no como un método para hallar principios universales aplicables a todas las situaciones.

Creer que la objetividad ética es posible, no es lo mismo que creer que todos los problemas éticos tienen solución. El punto más bien es que una vez que abandonamos la aseveración metafísica de que no puede existir tal cosa como la obje-

tividad ética, y una vez que notamos que la objetividad en otras disciplinas está íntimamente ligada con valores, podemos empezar a ver no sólo que la objetividad ética es posible, sino que la investigación para enfrentar problemas éticos requiere de valores como los de la sociedad abierta.

EL PLURALISMO INCONMENSURABILISTA Y LA ÉTICA DE PUTNAM

El relativismo conceptual de Putnam, *grosso modo*, dice que no podemos hablar de la realidad si no es a partir de conceptos, así, la descripción que haremos será distinta dependiendo desde qué teoría la hagamos, recordemos el ejemplo de la mesa según la describimos como algo sólido, o como un objeto lleno de vacío, gracias al espacio que hay entre las partículas de los átomos. Estas distintas teorías físicas arrojan mundos distintos y no tienen por qué ser conmensurables.

A partir de lo anterior, el pluralismo inconmensurabilista sostiene que la "objetividad" depende de la suficiencia de las razones, que son accesibles a los miembros de una comunidad epistémica. Así, en la Ética, los criterios de corrección o aceptabilidad de las conductas, la "objetividad ética", también dependen de la "comunidad epistémica relevante", que a partir de las razones accesibles a sus miembros decide si la práctica está justificada. Lo estará cuando no encuentran razones accesibles que rebatan las razones que justifican una práctica. Es importante señalar que los inconmensurabilistas entienden "accesibles" como no inconmensurables. Recordemos que pueden serlo en al menos dos sentidos:

1. El lingüístico "dos lenguajes son inconmensurables si en uno de ellos existe alguna oración cuyo significa-

do no pueda recuperarse completamente en el otro lenguaje”.³⁵

2. El ético, “dos marcos serán inconmensurables en el nivel ético, si no existen criterios comunes para decidir cuáles principios morales de los que pertenecen a uno y otro son aceptables y cuáles no lo son”.³⁶

Ahora, ¿qué tanto nos separan estas inconmensurabilidades? Poco, pues son, déjenme llamarlas así, débiles, gracias a que son superables. Esto lo reconoce la propia Gómez Salazar que se refiere así a la inconmensurabilidad lingüística:

podemos afirmar que, al ser los sujetos constructores de un mundo entendido desde un marco conceptual que no es absoluto, es posible también que puedan llegar a conocer y entender otro mundo desde otros marcos”.³⁷ Es decir, con esfuerzo y voluntad de dialogar se pueden sentar bases “accesibles” para todos, basta esforzarse “para llegar a conocer y entender otro mundo.”

La inconmensurabilidad ética que establece la falta de criterios para señalar lo aceptable, parece más una descripción de un momento dado que una condición permanente. Veamos, afirmar la falta de criterios morales no implica de ninguna manera la imposibilidad de construirlos, a menos que se defienda cierto tipo de relativismo metaético estricto.³⁸ Es importante señalar que esta falta de criterios no se puede explicar a partir de la relatividad conceptual que usa Putnam para mencionar, sobre todo, a las distintas teorías que usamos para referirnos al mundo. Y esto se explica por la diferencia entre los objetos

³⁵ Olivé, *op. cit.*, p. 111.

³⁶ *Loc. cit.*

³⁷ Gómez, *Pluralidad de realidades...*, p. 28.

³⁸ Véase el capítulo I de este libro.

del mundo "que están ahí afuera" y los objetos de la ética que construimos.

El mismo Putnam descarta como indefendible (*wholly untenable*) la idea de que las distintas culturas son inconmensurables en el sentido en el que lo son las teorías de la física sobre el mundo.³⁹ Como vimos, Putnam cree que el fundamento irreductible de la Ética es el reconocimiento inmediato de que tengo (cada uno de nosotros como sujetos morales) la obligación de hacer algo cuando me encuentro con un ser humano que sufre. Además, sostiene a partir de Kant que la Ética es universal, pues está preocupada por el sufrimiento de todos los que sufren, y no sólo de los que pertenecen a una comunidad epistémica. En una investigación ética como la que defiende Putnam a partir de Dewey, lo que tendríamos que hacer cuando nos topamos con la falta de criterios comunes es llevar a cabo una reconstrucción racional, es decir, revisar las razones en las que se apoyan nuestras razones y juicios para la acción en pos de razones comunes.

En fin, si la inconmensurabilidad lingüística y la Ética son superables, entonces es difícil entender la necesidad de dividir la discusión ética por comunidades epistémicas relevantes. Lo interesante es que la propuesta del pluralismo inconmensurabilista, si hacemos de lado su división entre comunidades epistémicas, resulta muy parecida a la de Scanlon: una práctica está justificada cuando no hay razones que rebatan las razones que justifican una práctica. Para Scanlon, un acto es incorrecto al quedar prohibido por principios que nadie podría rechazar razonablemente.

Quizá atraídos por la causa de detener el avasallante avance de la injusticia a manos de un sistema global, que destruye el planeta y empobrece las prácticas y las costumbres de las

³⁹ Cfr. Hilary Putnam, *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2004, p. 142.

personas, muchas veces por orillarlas a la pobreza y a vivir en un mundo violento, el pluralismo inconmensurabilista levanta conceptos insustanciales como la inconmensurabilidad, con tal de levantar una barrera que defienda a los avasallados. Pero estamos en un mundo donde cada vez tenemos más elementos para tener un debate abierto a las razones de todos, en lugar de encerrarnos tras barreras insustentables. Me parece que la mejor forma de defender la diversidad es a través de principios razonables y buenas razones, basta ver la gran cantidad de prácticas diferentes que podemos justificar desde ahí (no es una defensa de la homogeneidad de prácticas), al tiempo que le cerramos la puerta a la defensa de conductas que son inaceptables por basarse en principios irrazonables.