

La distinción entre normas y valores en el pragmatismo de C.I. Lewis: contrapuntos al debate Putnam-Habermas

Victoria Paz Sánchez García.

(IdIHCS, FaHCE, UNLP-CONICET- CIC)

Resumen

En “El pragmatismo y las raíces de lo moral” ([1956], 1969) Lewis parte del *dictum* de William James “The truth is what is good in the way of belief” (“la verdad es lo que es bueno en el modo de la creencia”) para introducir dos distinciones fundamentales que, según el autor, habrían sido pasadas por alto tanto por James como por Dewey, a saber: aquella entre verdad y validez, por un lado; y entre lo bueno y lo correcto, por el otro. Ambas distinciones pretenden iluminar la complejidad del vínculo existente entre valoración y normatividad al interior del concepto de experiencia pragmatista. En discusiones más recientes, Hilary Putnam y Jürgen Habermas (2008) recogen este mismo problema en su debate acerca de normas y valores desde posiciones que reivindican -a su modo y con distintos matices- a la tradición del pragmatismo. El objetivo del presente trabajo está orientado a analizar las dificultades que presenta la relación entre valoración y normatividad en el marco de las discusiones entre Putnam y Habermas, hipotetizando que la propuesta lewisiana puede ofrecer una alternativa original a la hora de distinguir y de articular consistentemente ambos términos desde una posición pragmatista.

El debate Putnam-Habermas en torno a normas y valores

Una de las discusiones más paradigmáticas en torno a normas y valores es la que mantuvieron Hilary Putnam y Jürgen Habermas a comienzos del siglo XXI (Putnam, Habermas, Vega Encabo, & Gil Martín, 2008). Desde posiciones que reivindican a su modo y con distintos matices a la tradición del pragmatismo, los autores reflexionan en torno a la cuestión de la objetividad de los juicios normativos y los juicios de valor, a la luz del reconocimiento de que el pluralismo ético y valorativo es, al menos, un hecho.

Ambos parten del rechazo de la postura escéptica entendiendo que la falta de acuerdo general sobre normas o valores no implica su falta de objetividad y defienden, con distintos matices, una posición cognitivista.

En líneas generales, puede decirse que la posición de Habermas parte de una distinción entre valores y normas a partir de la cual deriva, por un lado, una posición cognitivista débil para los primeros, argumentando que son productos sociales contingentes que tienen el carácter de consejos o recomendaciones, que su validez es gradual y admite niveles de preferencia, y que su objetividad es relativa a una cierta comunidad que comparte estándares evaluativos. Por el otro lado, plantea una posición cognitivista fuerte para las normas, cuya objetividad está acreditada epistémicamente por un reconocimiento de universalidad que es resultado de un proceso de discusión racional que le otorga un carácter vinculante y categórico y un tipo de validez binaria en términos de correcto o incorrecto. Desde esta perspectiva, Habermas pretende conjugar un pluralismo valorativo con una ética de carácter procedimental con pretensiones de universalidad (Habermas, 2000, pp. 175–176, 183–192; Putnam, Habermas, Vega Encabo, & Gil Martín, 2008, p. 24 y ss.).

Frente a esta caracterización Putnam rechaza de plano lo que considera una separación tajante entre valores y normas, afirmando que “cualquier tipo de relativismo que afecte a los valores, afecta también a las normas” (Putnam et al., 2008, pp. 47–49). En conjunción también con su crítica a la distinción entre hechos y valores (Putnam, 2002), el autor muestra que un ejemplo clave que desafía a ambas dicotomías es el de los conceptos éticos densos (cruel, amable, pertinente, insensible), cuyo significado combina una dimensión descriptiva¹ y una prescriptiva que no es posible descomponer (sin presuponer a su vez una cierta psicología de las facultades). La cuestión, entonces, con los juicios que contienen este tipo de conceptos (por ejemplo, “los nazis son crueles”) es que no se los puede reducir a expresiones meramente descriptivas para, de este modo, establecer su objetividad en los mismos términos que los juicios empíricos más tradicionales.

A partir de estas consideraciones, el filósofo formula la siguiente crítica radical a la distinción habermasiana: si los valores son considerados como productos sociales contingentes cuya validez es relativa al contexto, por un lado; y si el vocabulario

¹ Dimensión que no es tan clara en los conceptos éticos finos o abstractos (bueno, correcto, debería), que son contra los que apunta el no cognitivismo.

valorativo (conceptos éticos densos) es indispensable para dar contenido a las normas y no es traducible a expresiones meramente descriptivas, por el otro; entonces el relativismo con respecto a los valores termina afectando la objetividad y la validez universal de las normas. Desde esta perspectiva, Putnam concluye que Habermas incurre en un formalismo vacío para las normas que se apoya en un no-cognitismo y un relativismo sociológico de los valores que, consecuentemente, termina socavando su pretensión de universalidad normativa.²

En contraposición, Putnam afirma que “nuestra capacidad imperfecta pero perfectible de reconocer las demandas que nos plantean distintos valores es lo que dota de contenido a la ética ‘kantiana’ (o a la del discurso)” (Putnam et al., 2008, p. 108). Sostiene que no hace falta materializar los valores éticos una vez que la distinción hecho-valor ha colapsado, y que los mismos pueden ser discutidos racionalmente sin presuponer un apriorismo ni un autoritarismo que vaya en detrimento del pluralismo. Considera que lo que vale para la investigación en general, vale también para la ética en particular, y que la propuesta habermasiana podría verse como la especificación de lo que requiere dicha investigación racional, pero que no puede pretender agotar toda la ética. Ésta necesita algo más que un conjunto de procedimientos formales; y este *algo más*, según Putnam, debería buscarse en una ética de corte aristotélico.

Frente a esta objeción, Habermas insiste en que el propósito de la distinción no es desplazar las cuestiones valorativas al terreno de lo no-cognitivo sino redistribuir dentro de la razón práctica diferentes ámbitos de justificación³: para los valores, una

² Putnam también lo acusa de minimalismo, esto es, de limitar la validez deontológica al ámbito de la ética del discurso, de modo que “no seas cruel” no sería la norma válida, sino “discute la cuestión de si deberías o no ser cruel, según lo prescribe la ética del discurso”; porque el mandato universalmente válido es el de discutir como lo prescribe la ética del discurso. Pero, según Putnam, constituye un minimalismo demasiado extremo afirmar que la única regla ética universalmente válida sea “siga conversando”.

³ En este punto es importante, para entender a Habermas, distinguir entre validez veritativa y deóntica. La primera funciona en el ámbito de la razón teórica aplicándose a enunciados científicos lógicos y/o empíricos -en el sentido tradicional de “fácticos” o “descriptivos”-, y se establece en términos binarios de verdadero o falso. Este tipo de validez implica una referencia al mundo, una acreditación del mundo objetivo y, en este sentido, una trascendencia de los procesos epistémicos. La validez deóntica, por su parte, remite al ámbito de la razón práctica y se establece en términos de correcto o incorrecto a partir del proceso epistémico de justificación, el cual implica un reconocimiento social que, a diferencia de los valores, es transcontextual. Son correctos los juicios morales que merecen reconocimiento universal (que encontrarían aceptación de todas las personas dentro del discurso racional bajo condiciones ideales). En este sentido, hay una analogía entre la validez de las normas y la pretensión de verdad de los enunciados descriptivos, con la diferencia de que el concepto de validez de la corrección moral/normativo tiene la connotación ontológica (antirrelativismo habermasiano) que tiene el concepto de verdad, en la medida en que éste trasciende la justificación idealizada. Mientras que la corrección es un concepto epistémico que significa “reconocimiento universal”, la verdad, por el contrario, no puede quedar saturada por las condiciones epistémicas ideales, i.e., va más allá de la justificación idealizada. La diferencia entre verdad

justificación relativa al reconocimiento de una cierta comunidad; y para las normas, una que trasciende dicho marco contextual en la medida en que comprende un universo discursivo en el que todas las personas se ponen de acuerdacionalmente bajo condiciones ideales (Putnam et al., 2008, p. 99 y ss.). Por último, señala que “una ética pragmatista de los valores no es fácilmente conciliable con la validez universalista de una moral igualitaria y con los fundamentos de un Estado democrático” (Putnam et al., 2008, p. 80, 102 y).

Estas últimas consideraciones respecto de la posibilidad de complementar una ética formal de tipo kantiano con una ética naturalista de tipo aristotélico o pragmatista, esbozan el horizonte al cual se dirige cada uno en sus reflexiones. Putnam sugiere lo interesante y necesario de dicha combinación mientras que Habermas entiende que es mejor centrarse en una ética procedimental. A mi entender, la propuesta lewisiana constituye un intento en el sentido que sugiere Putnam y que declina Habermas. A continuación, presentaré brevemente la posición de Lewis focalizando en la distinción que establece entre lo bueno y lo correcto y planteando puntos de continuidad y discontinuidad con las posiciones anteriormente presentadas.

y corrección moral refleja la distinción kantiana entre razón teórica y razón práctica (Putnam, Habermas, Vega Encabo, & Gil Martín, 2008, p. 99).

Por otro lado, los valores morales (ej. justicia) se distinguen de los no morales (ej. castidad) porque tienen una pretensión universal de validez: pueden contar con aceptación universal. En cambio, los juicios de valor no morales (ej. es bueno ser casto) tienen contenido cognitivo pero su validez es relativa al reconocimiento de la comunidad que comparte los estándares evaluativos, sea por costumbre o por buenas razones; esta relatividad, no obstante, no menoscaba según Habermas el carácter cognitivo de los valores. Por otro lado, la universalidad de la validez de los juicios morales se vincula a la trascendencia del marco contextual. Esta validez deóntica (lo debido, lo necesario) comparte con la objetividad de los juicios de valor la dimensión de validez social de merecer reconocimiento. Los juicios morales correctos no deben su validez universal a su acreditación por el mundo objetivo (como los juicios empíricos verdaderos que poseen una verdad fáctica que trasciende la justificación) sino a un reconocimiento racionalmente motivado que debe poder alcanzarse no sólo “entre nosotros”, sino en el universo discursivo de todos los sujetos capaces de habla y acción (reino inclusivo de relaciones interpersonales legítimamente reguladas, base del sentido constructivo de la validez deóntica). Ahora bien, según Habermas, Putnam no afirma que los juicios de valor y los empíricos tengan el mismo sentido descriptivo, pero sí quiere asegurar a los juicios de valor el sentido de validez realista propio de los juicios empíricos verdaderos, y esto tiene consecuencias: el rechazo de la diferenciación entre la validez veritativa y la validez deóntica conduce a una nivelación entre valores particulares y normas de acción morales universalmente vinculantes. Según Habermas, abandonar esta distinción deontológica amenaza la concepción universalista moral del propio Putnam. Al igual que Dewey, Putnam también haría depender la racionalidad de las convicciones de valor acreditadas, del autoentendimiento ético de un colectivo: son racionales aquellas orientaciones de valor que tienden al bien común. Pero, según Habermas, esta conexión de dependencia no se lleva bien con una comprensión realista y universalista de los valores, por lo cual se pregunta si son conciliables con una ética pragmatista del valor los principios del universalismo igualitario, los derechos humanos y la democracia, y los fundamentos normativos del pluralismo sensible a las diferencias por los que abogan en general Putnam y los pragmatistas (Putnam et al., 2008, p. 100 y ss.).

La distinción entre lo bueno y lo correcto al interior del pragmatismo conceptualista lewisiano: supuestos e implicancias

I. Una distinción pragmática⁴

En primer lugar, es preciso señalar que, a diferencia de Habermas, Lewis funda la distinción entre lo bueno y lo correcto en el estatus cognitivo de los términos o en el alcance o grado de justificación de sus juicios, sino en cuestiones pragmáticas: mientras los juicios de valor son creencias justificadas acerca de lo que es bueno y valioso en la experiencia, y bueno es aquello que constituye una experiencia satisfactoria o conduce a experiencias satisfactorias las cuales, finalmente, contribuyen en general a una vida considerada buena en su totalidad (Lewis, C.I., 1955b, p. 64 y ss.)⁵; lo correcto, por su parte, es aquello que resulta imperativo hacer, creer o pensar en la medida en que

⁴A diferencia de John Dewey y William James, Lewis entiende que no es lo mismo la valoración de algo en términos de bueno que su evaluación en términos de correcto. En "Pragmatism and the roots of the moral" (Lewis [1956] 1969, pp. 103-125) el filósofo se dirige puntualmente a William James advirtiéndole que éste confunde "bueno" [*good*] con "correcto" [*right*] (Lewis, 1969, p. 106), distinción que también habría omitido John Dewey (Lewis [1930] 1970, p. 76). Asimismo, se aleja de la posición de ambos autores al señalar, en su obra capital *An Analysis of Knowledge and Valuation* (1946), que: "La valoración es siempre una cuestión de conocimiento empírico. Pero lo que es correcto y lo que es justo, no puede nunca ser determinado sólo por cuestiones empíricas" (Lewis 1946, p. 554). Si estas dos objeciones a los padres del pragmatismo le sumamos la declaración explícita de Lewis de pretender construir una ética normativa de base pragmática y de carácter universalista, se entiende que muchos de sus contemporáneos, desconcertados, lo distanciaran inmediatamente del naturalismo deweyano predominante en la discusión ética de mitad del siglo XX en EEUU, asociándolo injustamente ya sea al emotivismo o al trascendentalismo. Un claro ejemplo de esto es la interpretación de Browning y de White, quienes en sus respectivos artículos de 1949 concluyen que la ética normativa lewisiana no sólo se desvía de la posición del pragmatismo (White, 1949, p. 329), incluso de manera herética y traicionera (Browning 1949, p. 95), sino que además constituye un completo fracaso (Browning, 1949, p. 111) que viene a engrosar una incompetencia general del pragmatismo respecto del tópico fundamental de la ética (White, 1949, p. 329). Sin embargo, como pretendo mostrar en la presente contribución, la propuesta lewisiana no sólo se enmarca consistentemente en la línea del pensamiento pragmatista sino que, además, proporciona elementos teóricos de significativa originalidad que pueden dar respuesta a muchas cuestiones que se debatieron y se debaten actualmente acerca de la normatividad.

⁵Lewis reconoce distintos sentidos en los que usamos el término "bueno", a saber: como "bueno para" [*good for*] o "bueno como un medio para" [*good as a means*], por un lado, y como "bueno en sí mismo" [*good in itself; good for its own sake*], por el otro. Esta distinción guarda estrecha relación con aquello de lo cual se predica lo bueno (o lo malo): los objetos, eventos, situaciones y las propiedades que se les adscriben, por un lado; y las experiencias y sus cualidades y características, por el otro. Y es a partir de estas consideraciones más generales que presenta una distinción muy precisa para los valores. El autor sostiene que lo único que puede ser considerado valioso o bueno en sí mismo es la experiencia, y es en este sentido que podemos hablar de un tipo de valor intrínseco; mientras que los objetos, eventos, situaciones y/o sus propiedades (es decir, todo aquello que constituye una realidad externa) sólo tienen un valor extrínseco en la medida en que producen experiencias que pueden ser calificadas como buenas (en cuyo caso habla de valor inherente) o en la medida en que conducen a ellas (en cuyo caso, estamos frente a un tipo de valor instrumental). Asimismo, señala que el modo en que adscribimos un valor intrínseco a las experiencias satisfactorias o deseables está siempre en función de que las mismas contribuyen a una totalidad de experiencia mucho más amplia, a saber, la vida misma considerada en su totalidad. Desde esta perspectiva, el fin último y supremo [*summum bonum*] a partir del cual se adscribe valor es la felicidad, es la posibilidad de vivir una vida feliz o buena en su totalidad. En este sentido, el valor que se adscribe a las experiencias consideradas buenas en sí mismas, es clasificado como un valor contributivo [*contributory*]. Cfr. (Lewis, C.I., 1969, pp. 48-50).

estamos justificados en creer que conducirá a buenos resultados de experiencia (más allá de que las consecuencias resulten efectivamente buenas o no) (Lewis, C.I., 1969, pp. 34-5).⁶Es decir, las normas surgen como una generalización empírica a partir de la experiencia pasada acumulada y se instituyen pragmáticamente en principios legislativos que prescriben modos de actuar para el futuro.

Esta articulación pragmática entre valores y normas tiene sentido en la medida en que existe una conexión esencial entre ambos términos: lo correcto de la acción se deriva del valor de las consecuencias que dicha acción se propone efectuar (Lewis 1946, p. 552; 1969 p. 24 y ss.), de tal modo que “Ningún juicio de lo correcto/incorrecto puede hacerse válidamente excepto por referencia a la valoración de las consecuencias anticipables del acto en cuestión en tanto que buenas o malas” (Lewis, C.I., 1969, p. 30).

Desde esta perspectiva, a diferencia de Habermas y en línea con la crítica putnamiana, Lewis entiende que lo que le da contenido a la normatividad son los juicios de valor y que cualquier estrategia antiescética debe partir, primero, por devolver los fundamentos de validez al terreno de lo valorativo. En palabras de Lewis: “Sólo señalando el amplio paralelo entre la valoración y los tipos de conocimiento empírico más comúnmente considerados como tales, puede haber esperanzas de persuadir a [...] trascendentalistas, relativistas y escépticos” (Lewis, C.I., 1946, p. viii).

II. Validez de los juicios valorativos, empíricos y científicos: continuidad y paralelo.

“...ninguna meta o propósito podría ser serio, y ninguna acción podría ser justificable en términos prácticos u obtener éxito, si no fuera que existen juicios de valor que representan

⁶Lewis sostiene que pueden distinguirse tres sentidos diferentes de lo correcto: 1) un acto es absolutamente correcto si sus consecuencias son, de hecho, buenas (o más buenas que malas, o representan de algún modo la alternativa mejor, en el sentido de más buena); 2) un acto es objetivamente correcto si el sujeto, a partir de todos los datos disponibles al momento en que tiene que decidir, cree que las consecuencias del mismo van a ser buenas y esta expectativa es una creencia justificada y convincente; es decir, es genuinamente probable que sus consecuencias sean buenas y esta probabilidad está correcta y convincentemente [*cogently*] determinada a partir de la evidencia disponible. 3) un acto es subjetivamente correcto si el actor tiene la intención [*intention*] —no la creencia justificada— de obtener buenas consecuencias. Ahora bien, el filósofo aclara que el primer sentido sólo puede servir como un ideal regulativo en la medida en que requiere de un sujeto omnisciente y supone un conocimiento infalible, condiciones ambas que no se dan en nuestra experiencia cognitiva. Es el segundo sentido, lo objetivamente correcto, el que resulta principal para la reflexión y discusión ética. El tercer sentido, por su parte, resulta necesario en la medida en que debemos juzgar la responsabilidad del actor, por ejemplo, de quien ha decidido llevar adelante —con buenas intenciones— un curso de acción que ha tenido malas consecuencias para él o para otros; es decir, es una categoría necesaria a la hora de juzgar o incluso castigar a alguien por sus actos. Cfr. (Lewis, C.I., 1969, pp. 36-8).

cogniciones empíricas y que son predictivos y, por lo tanto, capaces de confirmación o disconfirmación”.(C.I. Lewis, 1946, pp. 371-2, *la cursiva es del autor*).

Al igual que Putnam, Lewis muestra la imposibilidad de la distinción entre hechos y valores toda vez que no puede haber una división final entre lo normativo y lo descriptivo(Sánchez García 2015, p. 181 y ss.; p. 201 y ss.). Pero la posición lewisiana parece ser aún más radical que la de Putnam, en la medida en que para el autor no hay diferencia sustancial en términos epistémicos entre los juicios de valor y los juicios científicos como, por ejemplo, los de la física. Y no porque los primeros no sean relativos sino justamente porque todo conocimiento lo es. En “The Objectivity of Value Judgments” (1941) Lewis sostiene que todas las propiedades de las cosas son igualmente “relativas” a circunstancias particulares y a modos posibles de apreciación: está el peso de una cosa en el aire, en el agua, en el vacío, en la luna; su peso medido con el cuerpo, con una báscula o con una balanza de resortes; su peso para un adulto, para un niño, para una persona enferma, o para la comunidad científica. La única diferencia, sostiene Lewis, radica en la facilidad con la que se detectan dichas relatividades y en la importancia que tenga establecer criterios comunes y generales o, por el contrario, conservar y vindicar las diferencias (Lewis [1941] 1970, p. 173).

En el caso de las propiedades físicas como el peso, elegimos definirlo de tal modo que no sea afectado por nuestras diferencias individuales al experimentarlo, razón por la cual diseñamos y hacemos uso de escalas o dispositivos comunes que determinen el peso de las cosas de manera estándar. En este mismo sentido, establecemos parámetros y escalas de medición de distancia, de tiempo, de peso, de colesterol, de contaminación, de salud, etc.; pero en todos los casos la “no relatividad” de nuestra percepción de propiedades sensibles distintas al valor es resultado de una convención y estandarización social (Sánchez García 2015, p. 184 y ss.). Esto es lo que, en cierto sentido, da el carácter impersonal a la ciencia (sobre todo a la denominada ciencia natural).

Ahora bien, si también nos resultara relevante normalizar la apreciación del valor de las cosas, podríamos establecer asimismo estándares de valor convencionales. Pero ese no es el caso. Según Lewis, tenemos una gran variedad de valores y de modos de estimarlos porque el valor es una de las características más importantes de las cosas y porque consideramos más relevante atender a las diferencias que establecer criterios comunes (Lewis, 1970, p. 185 y ss; Lewis, C.I., 1946, p. 418 y ss.). Y esto es así

porque, en definitiva, toda valoración se hace sobre el trasfondo de una idea de felicidad y de buena vida, una de las consideraciones más importantes para las personas. Por ello también resulta mucho más conflictivo el desacuerdo a la hora de hablar de valores que de propiedades físicas. Pero nada de esto hace a los juicios de valor cognitivamente más débiles ni menos objetivos o justificados. Porque, en definitiva, lo que garantiza la objetividad del conocimiento y de la comunicación en general no es la percepción sensible directa de unarealidad externa y trascendente, sino las formas intersubjetivas de interpretar, categorizar y ordenar el mundo, las cuales son resultado de una construcción en la que participa, de manera inextricable, tanto el mundo como el sujeto.

III. Destrascendentalización de las condiciones de posibilidad de la experiencia

Con respecto a esto último, también pueden establecerse puntos de continuidad entre Lewis, Putnam y Habermas. Aunque con diversos matices y precisiones, los tres operan una destrascendentalización del sujeto de manera tal que las condiciones de posibilidad de la experiencia objetiva y del acceso al mundo ya no se encarnan en un sujeto trascendental, sino en los complejos de habla y de acciones, presupuestos epistémicos irrebables, internos a una vida que hacen posible la experiencia del mundo dentro de ese horizonte (Putnam et al., 2008, p. 18 y ss.). En el marco particular de Lewis, este giro está marcado por la noción de *a priori* pragmático sobre el cual pivotea su pragmatismo conceptualista. Desde esta perspectiva, los tres sostienen -con diferencias- un tipo de realismo interno en oposición al realismo metafísico y al escepticismo (Lewis, 1923; Lewis, 1929, Chapter VIII; Putnam et al., 2008, p. 18 y ss.; 82 y ss.).

IV. El carácter teleológico de los principios normativos.

A diferencia de Habermas, Para Lewis lo que otorga autoridad y fuerza vinculante a las normas no es sólo el proceso racional de deliberación y de decisión que las instituye como tales sino también y fundamentalmente, el valor del fin al cual están orientadas. Lewis plantea que los imperativos tienen el carácter hipotético de una afirmación *si-entonces* en el que la cláusula antecedente establece el valor o fin y el consecuente la acción o decisión debida. De este modo, su obligatoriedad está condicionada a la aceptación del fin que orientaría la acción, de tal modo que si no se asume dicho fin entonces no hay compromiso alguno con la norma. Ahora bien, si resulta que el fin es universalmente aceptado o su negación implica una inconsistencia pragmática y una negación de lo que, en definitiva, constituye el carácter racional del ser

humano, entonces un imperativo hipotético y condicionado deviene en uno categórico e incondicionado.

En este sentido Lewis opera una deducción pragmática de un conjunto de imperativos que resultan categóricos en la medida en que considera que su fin es irrepudiable y que son condiciones de la experiencia humana⁷ tal como la conocemos: el primero de ellos define la concepción lewisiana de racionalidad: es el imperativo de orientar la conducta según imperativos; los otros denominados imperativos racionales son la consistencia, contundencia, prudencia, justicia y objetividad. Todos ellos son formulaciones normativas que se basan en juicios de valor objetivos que tienen como horizonte una idea de buena vida o de felicidad con ciertos sesgos aristotélicos (Lewis 1946, p. vii, 483, 489).

V. La idea de *summum bonum* o florecimiento humano

En este punto, y ya para finalizar, es interesante señalar las coincidencias con Putnam para quien la felicidad (el florecimiento humano) también tiene la última palabra y es la que le da sentido al contenido normativo de cualquier ética de carácter procedimental que se formule. En esta línea, en el prefacio a *AKV*, Lewis afirma que “para cualquier ética naturalista, la determinación de lo bueno debe ser previa a la determinación de lo que es correcto, en la medida en que la justificación de la acción depende de la deseabilidad de sus resultados contemplados” (Lewis, C.I., 1946, p. vii).

Algunas conclusiones preliminares

⁷ Al respecto de la concepción lewisiana de naturaleza humana, en su libro *C.I. Lewis: the last great pragmatist* (2005), Murphey la resume muy claramente de la siguiente manera: “Lewis often says that his view of the normative is based on what he took to be human nature. As Lewis sees it, the essential facts about human beings are: (1) that they are free and active beings (2) who not only live in time but know that they live in time, and (3) are capable of making deliberate decisions that permit them to govern their own actions. Not only is this a capacity of human beings; (4) it is a necessity for human beings because they are so poorly equipped with instincts that they must decide for themselves, ‘What shall I do?’ Furthermore, like all sentient beings, (5) humans find their experience to be either grievous or gratifying; they seek to avoid the former and obtain the latter. (6) They are impulsive, and seek instant gratification. But because they are aware of time, they learn (7) that greater gratifications can be had in the future by resisting the impulse to immediate gratification. To be rational means to Lewis to subordinate present gratification to future and greater gratification. Rationality requires that human beings govern themselves, and (8) that governance is exercised through rules or imperatives. Imperatives therefore are intrinsic to human nature, and no further explanation of their existence is required. But that does not determine which imperatives are valid.” (Murphey, 2005, p. 358)

A partir de las consideraciones previas es posible esbozar algunas conclusiones. En primer lugar, que Lewis, al igual que Habermas y Putnam, rechaza el realismo metafísico, el escepticismo y rechazaría también la posición rortyana que sustituye la objetividad como referencia al mundo por la apelación a la comunidad guiada contextualmente por los criterios de su paradigma lingüístico. En segundo lugar, y a diferencia de Habermas, que defiende una posición cognitivista fuerte respecto de los valores, articulada de manera pragmática con una concepción de las normas de carácter universalista y procedimental; todo ello en un marco naturalista y falibilista. En tercer lugar, que al mantener la distinción entre valoración y normatividad en el terreno pragmático, Lewis podría eludir las críticas que Putnam eleva a Habermas acerca del no cognitivismo y el relativismo que trae aparejados una distinción dicotómica entre normas y valores fundada en el carácter epistémico de ambos términos. En cuarto lugar, que, a diferencia de Putnam, Lewis defiende la objetividad de los juicios de valor no tanto en términos de verdad sino más bien en términos de justificación (la cual incluye procesos de verificación), en explícita continuidad con los tradicionalmente denominados juicios empíricos o científicos. Para Lewis, el conocimiento es de por sí una categoría normativa, y refiere al conjunto de creencias cuya aceptabilidad racional se define epistémicamente en términos de justificación. Finalmente, que esta última consideración podría evitar la injusta crítica que le formula Habermas a Putnam, según la cual hablar de verdad en el terreno de la valoración y de la normatividad involucraría un realismo moral comprometido con propiedades o hechos normativos y valorativos.

Bibliografía

Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Ed. Trotta.

Lewis, C. I. (1923). A Pragmatic Conception of the A Priori. *Journal of Philosophy*, 20(7), 169–177.

Lewis, C.I. (1929). *Mind and the world-order: outline of a theory of knowledge*. New York: Dover Publications.

Lewis, C.I. (1946). *An Analysis of Knowledge and Valuation*,. La Salle, Ill.: The Open Court Pub. Co.

Lewis, C.I. (1969). *Values and Imperatives; Studies in Ethics*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Murphey, M. G. (2005). *C.I. Lewis: the last great pragmatist*. Albany: State University of New York Press.

Putnam, H., Habermas, J., Vega Encabo, J., & Gil Martín, F. J. (2008). *Normas y valores*. Madrid: Trotta.

Sánchez García V. P. (2015b), *El pragmatismo conceptualista de C.I. Lewis. Una revisión crítica*, UNAM, México. Ciudad Universitaria, México D.F.

Sánchez García Victoria Paz (2016), “Valoración y normatividad desde un enfoque pragmatista conceptualista”, en *Conocimiento, arte y valoración: perspectivas filosóficas actuales* (Sánchez García, Victoria Paz; López, Federico E., Busdygan, Daniel (Comps.)). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes. Libro digital, PDF. ISBN 978-987-558-383-2, pp. 44-53. Con referato.