

DIVERSIDAD CULTURAL Y OBJETIVIDAD EPISTÉMICA: ACERCA DE LA JUSTIFICACIÓN RACIONAL DE LOS JUICIOS DE VALOR

Agüero, Gustavo (UNC)
Facultad de Filosofía y Humanidades
Facultad de Lenguas, UNC
Córdoba, Argentina
trucoalcinco@gmail.com

Saharrea, Juan Manuel
Facultad de Humanas, UNSL
Instituto de Humanidades- CONICET
Córdoba, Argentina
juansaharrea@gmail.com

La pregunta que orienta este trabajo es la siguiente: ¿es racionalmente sustentable plantear hoy la objetividad, en el sentido de estar sujeto al control racional antes que de descripción verdadera, en torno a los juicios de valor, y en particular, en relación a valores morales en el contexto de sociedades democráticas contemporáneas? El tema central de la discusión es la posibilidad de formular y de justificar enunciados objetivos sobre normas y valores. La propuesta que aquí se pretende ofrecer es la posibilidad de respaldar el estatuto de objetividad para los juicios morales, es decir una forma de ‘cognitivismo moral’ -que permita atribuir verdad y falsedad-, pero que a la vez no implique la asunción de compromisos ontológicos con entidades o hechos *sui generis*. Dicha posición implica una cierta manera de considerar valores como la diversidad, la racionalidad y la democracia sin que esto afecte a la pluralidad de modos de vida. Al discutir la dicotomía ‘hecho-valor’ observamos que resulta posible establecer una analogía con la objetividad de los juicios empíricos. Nuestra estrategia es señalar que al igual que sucede con los juicios empíricos que se articulan inferencialmente con juicios básicos no-inferenciales, de la misma manera a la base de nuestra moral hallamos ciertos compromisos básicos no-inferenciales que garantizan la objetividad y dan inteligibilidad al desacuerdo.

Palabras clave: valores, objetividad, hechos, cognitivismo, moral

1. Introducción

*Un ser sin valores tampoco tiene hechos.*¹

Suele decirse que la peor manera de contribuir a la unión de un grupo de personas consiste en generar una discusión política o religiosa aunque podría agregarse a esta lista de cuestiones conflictivas las discusiones sobre asuntos morales (y claro está, muchas veces también deportivos, y en realidad la consigna apunta a evitar cualquier discusión). Probablemente la razón de fondo para esta advertencia radica en que cuando hablamos de estos temas ofrecemos puntos de vista personales, creencias y valores en base a los cuales actuamos y pensamos, y lejos de aceptar el crudo relativismo del “cada quien tiene su verdad”, juzgamos que en todas estas cuestiones hay objetividad.

La pregunta que orienta este trabajo es la siguiente: ¿es racionalmente sustentable pretender objetividad –verdad y falsedad o acaso justificación racional- en torno a los juicios de valor

¹ (Putnam, 1988: 199).

al igual que lo hacemos con los juicios empíricos?² Se trata, desde luego, de una discusión que tiene plena vigencia en la filosofía y la política contemporáneas y que recupera un debate iniciado en la Ilustración pero que ha cobrado hoy dimensiones inimaginables en función de fenómenos globalizados como son las migraciones, la diversidad cultural y las necesidades de integración de sociedades que aspiran a construir formas de vida democráticas, es decir en sistemas sociales organizados de manera institucionalmente correcta y adecuada. Cabe decir, con Amartya Sen, que “hoy les corresponde a los detractores de la democracia ofrecer una justificación para su rechazo”.³ Enfrentados a complejos escenarios de conflicto existe la demanda de actitudes reflexivas y de discusiones que exigen nuevos y herramientas conceptuales más amplias.

El objetivo de este trabajo es mostrar porqué los enunciados y el discurso moral en general puede ser considerado un discurso que goza de objetividad –en el sentido en que sus conceptos poseen criterios de empleo compartidos por una comunidad- al igual que los enunciados y el discurso empíricos. La hipótesis que aquí respaldamos es que la brecha entre hechos y valores es el producto de un dogma o una comprensión metafísica destructiva antes que del análisis del lenguaje corriente y de nuestras maneras ordinarias de justificar lo que decimos.

Por tanto, la propuesta que ofrecemos pretende ser antes un aporte meta-ético y una reflexión epistemológica sobre el discurso racional en general y moral en particular antes que una ética normativa o prescriptiva. La pretensión en estas páginas es respaldar una forma de cognitivismo moral que no implique la asunción de compromisos ontológicos con entidades o hechos *sui generis*, una posición asumida por muchos filósofos e investigadores que aspiran a reconocer algún grado de objetividad al discurso moral.

2. Seres morales

En innumerables ocasiones de nuestra vida cotidiana empleamos conceptos y hacemos juicios de los que resulta difícil dar razones convincentes. En esos casos pensamos que se trata de verdades indiscutibles (i. e. principios) o bien de puntos de vista personales que orientan la conducta de cada quien pero acerca de los cuales no hay justificación posible más allá del concluyente “porque sí”. Nos preguntamos entonces qué grado de racionalidad podría ser conferido a los juicios y a la acción moral misma si no es posible la justificación teórica ni práctica, es decir, si no es posible justificar los enunciados ni tampoco la acción.

Si bien las cosas no siempre fueron tan difíciles para el discurso moral, en algún momento de nuestra historia la legitimidad de los juicios de valor fue seriamente cuestionada y dichos juicios fueron apartados de la esfera de la racionalidad.⁴ Parte de esta tarea la emprende el suspicaz David Hume en su *Treatise*,

La razón es el descubrimiento de la verdad y falsedad. La verdad o falsedad consiste en la concordancia o discordancia con las relaciones reales de las ideas o con la existencia real y los hechos. Todo lo que, por consiguiente, no es susceptible de esta concordancia o discor-

² Este viejo tema de la filosofía práctica ha sido en años recientes objeto de discusión entre dos grandes filósofos de nuestro tiempo, nos referimos a Hilary Putnam y Jürgen Habermas, la discusión se recoge en Putnam & Habermas (2008).

³ Sen (2006: 60) afirma que,

El reconocimiento de la democracia como un sistema universalmente válido, que cuenta cada vez con una mayor aceptación en su carácter de valor universal, ha implicado una revolución en el mundo de las ideas y es una de las grandes contribuciones del siglo XX. Es en este contexto en el que tenemos que examinar la cuestión de la democracia como valor universal.

⁴ *Cfr.* (Putnam, 2004; Putnam & Habermas, 2008).

dancia es incapaz de ser verdadero o falso y no puede ser nunca un objeto de nuestra razón (Hume, 2005, II,1,VII).⁵

Pero contrariamente a lo que creía Hume, pero también Hobbes⁶, Kant⁷ y los empiristas lógicos del siglo XX⁸, que conciben al discurso moral reducido a una psicología de impresiones sensibles, otros filósofos entienden que los valores no constituyen un simple agregado a un mundo carente de todo valor; nuestros juicios de valor, no son solo necesarios para la vida en comunidad sino para nuestra racionalidad misma, cuestión por la cual requieren tanta justificación racional como cualquier juicio de hecho.

Como acertadamente lo menciona Philipa Foot (2002) parece haber un error de estrategia en aquellas empresas teóricas que, a fin de explicar la dimensión moral del discurso y la acción, parten de admitir una teoría de la acción racional para luego esforzarse tanto como sea posible para encajar en ella la dimensión evaluativa que suponen juicios y actos que involucren la justicia y la caridad.⁹

La pretensión de hacer compatibles ciertas normas universales como la democracia y la libertad con un pluralismo de costumbres y creencias es un legado de la Ilustración. Fue el propio Hegel, pensando la cuestión de los fundamentos de la racionalidad moral, quien advierte de la necesidad de reconciliar los puntos de vista del individuo y de la comunidad considerando que este asunto constituye el sustrato último de toda discusión en Filosofía Política. Esto significa que, en el marco de sociedades democráticas y pluralistas, la búsqueda de justificación en el plano de los valores se torna una *necesidad*. ¿Pero cómo es posible dicha justificación?

Vale recordar de paso la posición de Richard Rorty¹⁰ para quien hablar de objetividad implica necesariamente asumir compromisos metafísicos indeseables; es decir, si la idea de una realidad en-sí-misma es carente de sentido entonces también carece de sentido un concepto que hace o pretende hacer referencia a esa realidad. No obstante Rorty, al igual que otros autores, no examina la posibilidad de otorgar al concepto de objetividad, entendido como intersubjetividad, cierto carácter epistémico y por tanto situarlo al alcance de las necesidades y las posibilidades humanas. Quizás al igual que muchos escépticos piensa que si no tenemos la realidad-en-sí-misma, al margen de toda actividad epistémica, no hay otra opción que renunciar a las pretensiones de objetividad. No obstante el pesimismo de algunos filósofos tiene sentido pensar, como lo hacen otros autores, que podemos hablar de “objetividad sin objetos”¹¹ en el caso de las verdades éticas y morales al igual que lo hacemos en el caso de las verdades de la lógica y de las matemáticas, como lo expresa Putnam (2013), de manera tal que la objetividad evaluativa no emane sólo de un acuerdo cultural supra-personal sino de una búsqueda de racionalidad que supere rasgos idiosincrásicos.

⁵ En esto -como señala Putnam (2013)- no hay una restricción de tipo lógica entre proposiciones sobre lo que *es* y proposiciones sobre lo que *debe ser*, sino en todo caso la expresión del presupuesto metafísico que sitúa las ‘cuestiones de hecho’ aparte de las ‘relaciones de ideas’. Pues, más allá de lo que nuestros ‘sentimientos de humanidad’ nos autoricen a juzgar acerca de la virtud y lo correcto nada puede decirse acerca de estos asuntos como cuestión de hecho, condición que se revela en la ausencia de ‘impresiones’ y por lo tanto en la carencia de toda representación mental.

⁶ Hobbes pensaba que en el estado de naturaleza nada puede ser considerado como correcto o incorrecto.

⁷ Kant fue quien completó la tarea iniciada por Hume asumiendo que la razón misma, en tanto forma, no es parte del mundo material sino algo que nosotros le imponemos al mundo.

⁸ Entre los positivistas, quizás fue el filósofo norteamericano Charles Leslie Stevenson quien mejor representó con su ‘emotivismo’ el pensamiento de esta influyente convergencia filosófico-científica de cuño empirista.

⁹ (Foot, 2002: 30).

¹⁰ *Cfr.* (Rorty, 1996).

¹¹ *Cfr.* (Putnam, 2013).

Cabe entonces pensar a la acción moral como condición de la racionalidad práctica, pero como también señala Putnam, la decisión de que una imagen del mundo sea verdadera (o verdadera según nuestros conocimientos actuales, o “tan verdadera como la que más”) y las respuestas a las cuestiones *relevantes* (así como nuestra capacidad para responderlas) revelan todo nuestro sistema de compromisos valorativos, sistema sobre el cual descansan. Compartiendo esta línea de pensamiento Putnam y Habermas son conscientes de que la renuncia a la pretensión de objetividad implica perder de vista el tipo de autoridad que las razones deberían ejercer sobre quienes aceptan o hacen juicios de carácter evaluativo. “La idea de que «los juicios de valor son subjetivos» -sostiene Putnam- es una creación filosófica que ha llegado a ser gradualmente aceptada por mucha gente como si fuera de sentido común”, y para muchos de “los partidarios más extremos de una dicotomía tajante entre «hecho» y «valor», continúa Putnam, los juicios de valor están completamente al margen de la esfera de la razón”.¹²

La pregunta que aquí formulamos acerca del lugar que ocupan los juicios normativos en general y evaluativos en particular en la trama de la significación y de lo que tradicionalmente se ha denominado racionalidad reconduce nuevamente las miradas hacia el concepto de racionalidad, pero ya no hacia sus límites para dirimir un diferendo conceptual sino hacia el centro, hacia aquellos rasgos que definen su naturaleza.

3. La naturaleza de los hechos

La propuesta de que es posible una cierta objetividad en nuestro discurso moral emana, según Habermas¹³, del “reconocimiento intersubjetivo de estándares evaluativos para los cuales podemos encontrar buenas razones” lo cual equivalente a la pretensión de situar nuevamente la moralidad en la esfera de la racionalidad.

La universalidad de las normas que regulan la “acción comunicativa” en base al ideal del discurso racional se considera válida y objetiva en tanto obliga a todos los sujetos sin excepción. Pero dicha objetividad se sustenta en que los juicios pueden fundamentarse atendiendo a un procedimiento que todos los participantes en una conversación podrían reconocer, a diferencia de una discusión sobre valores en la cual no se podría pretender alcanzar validez universal. Estos presupuestos normativos del discurso contribuirían a definir las bases de una comunidad global diversa y plenamente inclusiva mientras los valores se comprenden como una expresión de preferencias y por tanto limitados a un contexto sociocultural.

No obstante, la pregunta es si es posible concebir un procedimiento meramente formal, alguna forma de racionalidad libre de elementos evaluativos que pueda satisfacer tales requisitos.

Como réplica a esta pretendida razón procedimental Putnam señala que no hay ninguna situación que podamos valorar como ideal de racionalidad a menos que intervengan en ella elementos evaluativos. El concepto de razón no debe aspirar a obtener ninguna neutralidad valorativa sino que, por el contrario, debería atender a la interpenetración entre hechos y valores, lo que se revela en el funcionamiento de los ‘conceptos éticos densos’, es decir, de aquellos conceptos en los que las dimensiones descriptiva y evaluativa resultan inseparables.¹⁴

¹² (Putnam, 2004b: 15).

¹³ (Habermas, 2008: 98).

¹⁴ La filósofa y novelista Iris Murdoch distinguió en todo lenguaje ético entre dos clases de términos: los menos abstractos tales como ‘cruel’, ‘petulante’, ‘intolerante’ y ‘violento’ y los términos más abstractos como ‘justo’, ‘bueno’ y ‘correcto’. De las nociones menos abstractas, también denominadas “densas”, sostuvo que es imposible describirlas sin apelar a un vocablo de la misma naturaleza. No es posible discriminar, entonces, en los términos densos entre elementos descriptivos y valorativos. Si uno acepta este punto, acepta entonces que conceptualizamos el mundo de una forma que

Pero consideremos ahora en qué consiste la objetividad de los juicios de hecho a fin de poder analizar tanto su naturaleza como la posibilidad de que pueda predicarse también de los juicios de valor. Veamos en primer término aquello que hace a un juicio de hecho.

En un comienzo Hume planteó que el problema con los valores –la virtud y el vicio¹⁵– es que estos no pueden ser representados por nuestras ideas como lo son los hechos, por tanto concluyó que las supuestas ideas que dan lugar a nuestros juicios sobre el vicio y la virtud no son sino sentimientos de aprobación o desaprobación suscitados en la contemplación de ciertas acciones, los cuales se explican por la estructura y constitución de nuestras mentes. Cabe recordar de paso que Hume cuestionó el carácter fáctico de la causalidad (o de la necesidad) en base a este mismo argumento por el cual, se sigue, no tenemos ninguna impresión y por tanto ninguna idea de dicho fenómeno.

Así mismo para Kant, los juicios de valor tienen el carácter de imperativos (reglas y máximas), y aun cuando comparte con Hume que los juicios morales no son juicios de hecho, a diferencia de aquél sostiene que no se trata solo de la expresión de nuestros sentimientos sino que confía en la posibilidad de su justificación racional. Evidentemente, está lejos la posibilidad de que los llamados juicios de hecho tanto como los juicios de valor puedan ser reconocidos como pertenecientes a una clase natural o que compartan alguna propiedad o rasgo identificatorio. En su mejor caracterización de estos enunciados Rudolph Carnap rechazó la tesis de Hume según la cual tales enunciados no pueden ser representados mentalmente, aunque afirmaba que tales enunciados carecen de cierta propiedad lógica común a los enunciados de las ciencias que consiste en la verificabilidad, por tanto, son acientíficos o meros sinsentidos. No obstante, la supuesta propiedad lógica señalada por Carnap posee como principal defecto el que no puede ser caracterizada de manera no circular, todo lo cual conduce a la sospecha de que la supuesta distinción entre hechos y valores no pasa de ser un postulado de naturaleza dogmática, o como dice Putnam, no es más que la tesis que afirma que la ética no trata cuestiones de hecho.¹⁶

Pero fue el propio Carnap quien unos años más tarde abandonó la idea de verificabilidad concluyente como también la idea de que todos los predicados fácticos debían poder definirse en términos observacionales.¹⁷ No hace falta decir que fue el avance de las ciencias y la introducción de términos teóricos y abstractos (como ‘bacteria’, ‘electrón’ y ‘campo gravitacional’), los cuales facilitaban enormemente las explicaciones y las predicciones lo que forzó dicho abandono ante la amenaza de tratar a muchos enunciados científicos de meros sinsentidos.

La idea de que hay un criterio claro y definitivo de lo que puede considerarse como un hecho, a diferencia de lo que se considera un valor, tuvo en los conceptos psicológicos de ‘impresión’, herencia del empirismo clásico, y luego en los de ‘observación’ y ‘verificación’ su último y fallido intento. La falta de un criterio o rasgo que permita apreciar la naturaleza de los enunciados de hecho tira por tierra la pretendida distinción entre hechos y valores y con ella el rasgo de objetividad y de subjetividad que correspondería a los respectivos juicios.

Finalmente nos queda solo tratar con el concepto de objetividad, en tanto control racional de nuestros enunciados y discursos, los cuales pueden concebirse como regulados por pautas que emergen de los propios contextos en los que tales enunciados y discursos se construyen y se emplean. En este sentido pragmatistas clásicos como Peirce, James, Dewey y

implica valores que son inseparables de descripciones. De hecho, aun los exponentes de la ética discursiva –como Apel y Habermas– reconocen la posibilidad de distorsiones sistemáticas en la discusión, y también la necesidad de formular requisitos adicionales, requisitos que quizás deban expresarse recurriendo a términos éticos densos.

¹⁵ Hume en el *Treatise* considera los sentimientos como impresiones de reflexión.

¹⁶ *Cfr.* (Putnam, 2004a: 34).

¹⁷ *Cfr.* (Putnam, 2004a: 37).

Mead sostuvieron y fueron quizá los primeros en esto, que “el valor y la normatividad permean la totalidad de la experiencia”.¹⁸

4. Racionalidad y valor

Al discutir la dicotomía ‘hecho-valor’ observamos que resulta posible establecer una analogía con la objetividad de los juicios empíricos. Es así que cabe reconocer que en la base de nuestros juicios morales existen juicios básicos de contenido y que hacen posible la divergencia. Dichas valoraciones no pueden pensarse como un agregado a la constitución de la comunidad sino como el establecimiento de aquellos valores en función de los cuales tiene sentido dicha constitución. Por tanto, si bien puede aceptarse y apoyarse la divergencia, la diferencia tiene un límite, quienes voluntariamente forman parte de una comunidad no pueden manifestarse contra estas bases que dan fundamento a dicha comunidad. Los puntos de partida como las reglas de juego se aceptan o no se aceptan, pero si no se aceptan entonces no se está en el juego. Y en toda comunidad el aprendizaje de esos puntos de partida viene junto con el lenguaje.

Contra la tradición empirista autores como Donald Davidson han afirmado que lo único que puede justificar una creencia o un juicio es otra creencia o juicio, y nada en la experiencia o en la sensación. El coherentismo epistemológico, así se denomina a esta perspectiva, parte de una crítica sólida hacia el aporte que la experiencia hace a nuestros juicios y concluye que en virtud de que no es posible que la experiencia establezca relaciones lógicas con juicios, ésta solo ofrece un condicionamiento natural a nuestras respuestas conceptuales pero no contribuye de ningún modo a su justificación. No obstante, y aun cuando pueda concederse que la experiencia no justifica nuestros juicios o no se termine de aclarar el vínculo racional entre ellos algunos han objetado que la coherencia alcanza para garantizar la verdad de nuestras creencias. Si bien la respuesta a esta objeción conlleva un desarrollo que no forma parte de nuestro debate sí vale tomar en cuenta cierto señalamiento, muy fácil de entender, y es el que los coherentistas hacen en relación a esta objeción escéptica.

Un coherentista como Davidson afirmaría que el requisito de coherencia interna no impide que diferenciamos entre niveles de creencias y fundamentalmente que señalemos que hay un nivel básico de compromisos que constituye la instancia de apelación para cualquier otro juicio. Si un sujeto afirma:

(1) Esta es una mesa

Y alguien le pidiera las razones para ese juicio, puede responder

(2) Así aprendí a usar las palabras

Dejando de lado la hipótesis de una alucinación (hemos dicho que no discutiremos el escepticismo) deberíamos decir que este enunciado no tiene fundamentos epistémicos, pero tampoco los necesita, dado que no se propone como un producto del conocimiento. No obstante, puede decirse con sentido que dicho enunciado posee, en alguna medida, un cierto valor veritativo. El juicio (1) tiene la característica de ser no-inferencial y a su vez de contribuir a la trama inferencial de otros juicios.¹⁹ Pero es este carácter no-inferencial lo que da cuenta de nuestra racionalidad. Juicios como este se sitúan en un lugar especial del lenguaje, un lugar que puede considerarse un punto de partida. Pues es a su vez esta clase de juicios la que hace posible todo conocimiento al modo como las reglas de un juego hacen posibles las jugadas. Las reglas no son verdaderas ni falsas pero es en virtud de ellas

¹⁸ *Cfr.* (Putnam, 2004a: 45).

¹⁹ Sellars, Wittgenstein y Brandom demostraron la contribución de los juicios no-inferenciales a la trama inferencial de nuestras creencias.

que otros enunciados pueden hacerse y justificarse y así obtener toda la objetividad que se necesita.

Podemos decir que enunciados como (1) son puntos de partida indispensables para el lenguaje y aun cuando no posean fundamento alguno son el comienzo del juego que consiste en describir y comprender el mundo, en el nivel básico en que se presentan enunciados como éste también hay enunciados que incluyen términos éticos y normativos en general. El que dichos juicios carezcan de fundamento no es un defecto, en todo caso nos revela que dichos juicios son básicos e irreductibles.

Esta es la manera en que comenzamos a habitar el universo del lenguaje o de la realidad si se prefiere; no llegamos haciendo preguntas.

Del mismo modo, en el dominio de la moral hallamos ciertos enunciados básicos de naturaleza no-inferencial que deben ser aceptados como condición para ingresar al juego de valorar cosas o situaciones como correctas o incorrectas. Por ejemplo, 'todas las personas expresan su opinión', nadie podría jugar el juego de la moral sin aceptar este juicio u otros de esta clase.

5. Conclusión

A lo largo del trabajo hemos presentado un argumento a favor de la posibilidad de la objetividad de los juicios morales, es decir, de la posibilidad de que puedan ser considerados como verdaderos o falsos.

En primer lugar, mostramos ciertas objeciones a la separación tajante entre juicios de hechos y juicios de valor al punto de que cabe reconocer que hay objetividad en todos nuestros juicios sin más. En segundo lugar hemos señalado el rasgo de objetividad expresada en la naturaleza de los conceptos morales mismos que mezclan indisociablemente elementos valorativos y elementos descriptivos. Por último hemos trazado la analogía entre el funcionamiento de nuestros juicios empíricos y nuestros juicios morales. Hemos defendido que en ambos casos damos por supuesto ciertos juicios básicos de constitución no-inferencial como condición para valorar epistémicamente el resto de los juicios.

Como corolario final vale ahondar en dos cuestiones: el estatuto de los conceptos morales y la idea de que como contrapartida al carácter indisociablemente valorativo-descriptivo de nuestros juicios morales se sigue la confirmación de que no hay criterios epistémicos exclusivos de juicios de hechos ni por tanto una clase separada de juicios empíricos como cualitativamente diferentes de los juicios morales.

Los conceptos éticos densos²⁰ ponen de manifiesto lo que muchos investigadores enrolados en la tradición empirista se niegan a aceptar, que la distinción tajante entre el mundo de los hechos y el mundo de los valores no es más que una ficción. La idea de que hay algo, independiente de la comunidad y de las prácticas de juzgar que puede considerarse como hecho natural, como real es el resultado de una deficiente comprensión acerca del papel que nuestros conceptos tienen en nuestra vida. A veces se piensa que las descripciones no son más que un simple registro de aquello que encontramos en la realidad y que pensar de otra manera significa asumir compromisos injustificables con el idealismo, con la pretensión de que no hay más objetividad que aquella que se expresa en nuestras creencias particulares y en nuestras preferencias. Pero el miedo al relativismo no puede conducirnos al precipicio de asumir un concepto de realidad o de objetividad desvinculado del juego conceptual de hacer afirmaciones.

Conceptos como 'cruel', 'violento', 'autoritario' o 'generoso', 'justo' y 'valiente' no representan ningún misterio para los hablantes ni revelan tampoco rasgos estrafalarios. Cuando hemos adquirido cierto grado de competencia en su empleo nuestro pensamiento y nuestra acción pero también nuestra percepción incluyen situaciones en las que tales conceptos ocurren. Es decir, no solo pensamos que cierta persona es violenta o buscamos detener un

²⁰ Ver nota 14.

conflicto que comienza a tornarse violento sino que percibimos una situación como ejercicio de la violencia y esto no es algo que podamos traducir o interpretar en términos más básicos o meramente descriptivos. Comprender el concepto de violencia o agresión no supone el empleo de criterios conductuales sencillos que pueden incluir golpes o empujones, de hecho, en algunos deportes de contacto, por ejemplo el fútbol, el boxeo o el rugby, las fricciones y los golpes no son considerados generalmente como ejercicio de la violencia. La violencia tanto como su percepción no pueden ser reducidas a meras descripciones naturalistas o conductuales en las que dicho concepto no aparece; las valoraciones o los conceptos normativos en general tienen una característica propia, son irreductibles a conceptos puramente descriptivos o no-normativos.

Nuestro mundo y nuestra vida humana o nuestro concepto básico de persona no serían lo que son sin nuestras valoraciones; pensar que hay elementos propios del mundo y elementos propios de la mente que son puestos en el mundo no es sino el producto de un prejuicio: que las prácticas sociales no son más que un agregado a un mundo de hechos ya constituido. Es más que desacertado pensar la racionalidad humana al margen ya no solo de nuestros juicios normativos, sino de nuestro pensamiento y acción conceptualmente constituida.

6. Referencias bibliográficas

- Foot, P. (2002). *Bondad Natural. Una visión naturalista de la ética*. Barcelona: Paidós.
- Putnam, H. (1998). *Razón, verdad e historia*. Madrid: Ténos.
- Putnam, H. (2004a). *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Putnam, H. (2004b). La objetividad y la distinción ciencia-ética. en M. Nussbaum y A. Sen, (Eds.). *La calidad de vida*. (pp. 30-45). México: Fondo de Cultura Económica.
- Putnam, H. (2013). *Ética sin ontología*. Barcelona: Alfa Decay S.A.
- Rorty, R. (1996). *¿Esperanza o conocimiento?* Bs.As.: Fondo de Cultura Económica.
- Sen, A. (2010). *La idea de justicia*. México: Taurus.
- Sen, A. (2006). *El valor de la democracia*. Madrid: El viejo topo.