



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO



Facultad de
Filosofía y
Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Filosofía

*Conocimiento personal: un criterio de justificación objetiva del valor en Luis Villoro para
enfrentar el escepticismo de los valores*

Tesis que presenta:

Carolina de la Mora Curiel

para obtener el título de

Licenciada en filosofía

Asesor: Dr. Ricardo Vázquez Gutiérrez

Julio 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

¿Me alejo o me acerco?
Juegan a invertirse los extremos
¿de dónde nacen ellos?,
¿hay, acaso, algún centro?...

Índice

Agradecimientos	5
Introducción	6
Capítulo I	
Problema de la posibilidad de un criterio sólido de objetividad del valor	17
1.1 Escepticismo de la posibilidad de un criterio de objetividad sólido del valor	17
1.1.1 Comienzo de la preocupación por el valor y su fundamentación	21
1.1.2 Crisis de la metafísica moderna: separación ser y valor	23
1.1.3 Carácter “subjetivo vs. objetivo” del valor	26
1.1.4 Valor como objeto relacional entre lo subjetivo y lo objetivo	34
1.1.5 Normatividad del valor: “universalismo vs. relativismo”	36
1.1.6 Pregunta por la posibilidad de un criterio no dualista ni reduccionista	42
1.2 Condiciones para un criterio sólido de objetividad del valor	43
Capítulo II	
Tres propuestas en torno a un criterio sólido de objetividad del valor	46
2.1 Criterio ontológico-pragmático de objetividad del valor	46
2.1.1 Examen de la solidez del criterio	57
2.2 Criterio epistemológico-racionalista de objetividad del valor	59
2.2.1 Examen de la solidez del criterio	64
2.3 Criterio científicista de objetividad del valor	71
2.3.1 Examen sobre la solidez del criterio	79

Capítulo III	
Conocimiento personal del valor en Luis Villoro	84
3.1 Conocimiento personal y experiencia del valor	84
3.2 Conocimiento personal y crítica a la experiencia del valor	90
3.3 Conocimiento personal y objetividad razonable del valor	97
Capítulo IV	
Conocimiento personal: criterio sólido de objetividad del valor	107
4.1 Conocimiento personal: criterio de objetividad razonable que no cae ni en un dualismo ni en un reduccionismo	108
4.1.1 Examen de la solidez del criterio	121
4.2 Respuesta a los problemas de los criterios ontológico-pragmático, epistemológico-racionalista y el científicista	123
4.2.1 Respuesta al problema del criterio ontológico-pragmático	123
4.2.2 Respuesta al problema del criterio epistemológico-racionalista	128
4.2.3 Respuesta al problema del criterio científicista	133
Conclusiones	
Noción de objetividad del valor a través del conocimiento personal	140
Apéndice	
Conocimiento personal del valor y pluralismo	142
Bibliografía	153

Agradecimientos

Agradezco a mi familia: Moisés, Margarita, Mary, Lis, Sara, Fivi, abuelitos, tías y primos por el cariño, compañía, apoyo y cuidado con los que me han llenado de raíces los sueños.

Agradezco a mi asesor y amigo Ricardo Vázquez Gutiérrez por el rocío de consejos, orientación, motivación y apoyo que hidrató las raíces y me permitió formar un tronco de pensamiento, sostén de múltiples ramas presentes y por venir.

Agradezco a mis amigos por las maravillosas nubes de cariño, consejos, inspiración y diálogos que refrescaron siempre el capullo cuando, desesperado y triste, se encogía en momentos de desolación.

Agradezco a mis sinodales por la brisa de observaciones, consejos y apoyo con los cuales me trajeron el aroma de otras flores de pensamiento y me alentaron a definir mejor el aroma del pensamiento propio.

Agradezco a los autores que trabajé en esta tesis por sus reflexiones, las cuales dejan abierta la puerta a un particular horizonte de sentido que puede ser recorrido por quien se asome a descubrirlo.

Agradezco a todo aquel que lea esta tesis la disponibilidad de descubrir el latido del pensamiento que aquí queda plasmado como un balcón más para mirar al mundo.

Finalmente, agradezco al corazón que habita dentro, pues a pesar de los momentos de confusión y desesperación que la mente ha experimentado continua regalándome la dicha de seguir creciendo y *valorando*.

Introducción

En el capítulo II de su obra *El ethos, destino del hombre*, y en su artículo “El valor de los valores”,¹ Juliana González propone, como uno de los propósitos más importantes de la filosofía occidental contemporánea, el aducir un criterio de objetividad de los valores que no sea problemático y que, por ende, no conduzca a un escepticismo del carácter objetivo del valor y dé un criterio sólido de objetividad de los mismos. De acuerdo con la autora, un criterio de objetividad del valor es problemático cuando se asienta, o bien, sobre un *dualismo*, o bien, sobre un *reduccionismo*. El primero consiste en establecer una separación entre el mundo del hombre y el de los valores, de manera que la realidad objetiva del valor es opuesta e inaprehensible por la subjetividad de aquél; el segundo, en cambio, ocurre cuando la esfera de objetividad del valor se *reduce* a términos estrictamente ideales o abstractos de manera tal que el valor objetivo resulta utópico e irrealizable. En síntesis, un criterio de objetividad del valor es problemático si se asienta en un *dualismo* porque el valor es inaccesible a la interpretación subjetiva del hombre, o si se articula en un *reduccionismo* desde el cual el valor tiene un carácter ideal e irrealizable; estos problemas, de acuerdo con Juliana González, conducen a un escepticismo sobre la posibilidad de mostrar la objetividad de los valores, lo cual lleva implícito un escepticismo sobre la posibilidad de un criterio sólido de objetividad de los valores.

Como veremos en el capítulo I de esta tesis, en la historia de la filosofía occidental se han aducido distintos tipos de criterios para asentar la objetividad del valor. De acuerdo con Juliana González, podemos distinguir principalmente dos: el criterio objetivista y el universalista. El primero consiste en determinar la realidad de los valores en ciertas

¹ En: Héctor Vasconcelos. Coordinador, *Los valores para la sociedad contemporánea ¿en qué pueden creer los que no creen?*, UNAM\ Difusión cultural: coordinación de humanidades, México, 2011. pp. 23-34

cualidades intrínsecas en los objetos independientes al juicio que el sujeto tenga de ellas. El segundo, en cambio, consiste en determinar la objetividad de las pautas valorativas morales de las asociaciones humanas en imperativos categóricos de la racionalidad que son independientes de condiciones contextuales y materiales de las sociedades históricas y que, por lo tanto, son válidas para todo contexto humano. Estos criterios tienen una extensión diferente: el criterio objetivista se ha aducido para determinar la realidad de cualquier tipo de valor: ético, estético, político, religioso, etc.; en cambio, el universalista se ha utilizado para determinar la validez objetiva de los valores morales y las pautas valorativas que se desprenden de ellos.

El problema con los criterios anteriores, siguiendo a la autora, es que mantienen una relación dicotómica respecto a los criterios subjetivista y relativista, de tal suerte que es problemático discriminar su validez frente a los criterios opuestos.

Ahora bien, de acuerdo con Juliana González, la dicotomía de criterios surge porque el *criterio objetivista* se asienta sobre un *dualismo* y el universalista en un *reduccionismo*. El dualismo, como explicamos, consiste en concebir al valor como una realidad externa e independiente de la experiencia humana. El reduccionismo, también vimos, consiste en concebir las normas morales separadas e independientes de cualquier factor histórico de las sociedades, en términos puramente abstractos.

Pues bien, con respecto al criterio objetivista, Juliana González sostiene que conlleva un dualismo porque el valor se concibe como un ente existente por sí mismo independiente de cualquier percepción humana de él.² En efecto, el criterio objetivista

² Cf. Juliana González, *Op. cit.* 1996, 2011. Cap. II

considera *únicamente* las cualidades intrínsecas de objetos percibidos como valiosos, éstas son independientes de la actitud o el juicio que los sujetos tengan de ellas.

No obstante, el criterio anterior se opone a uno de tipo subjetivista, según el cual los valores son creaciones humanas que dependen *únicamente* del interés, deseo o motivaciones de los individuos hacia un objeto, esto es, independientemente de las propiedades intrínsecas del objeto. Bajo este último criterio la realidad de los valores se determina por factores psicológicos.

Así, el criterio objetivista se asienta sobre una tesis dualista y ésta lo conduce a una contraposición de criterios: si el valor es *únicamente* dependiente del juicio y actitud del sujeto, entonces no importa si el objeto es como lo define el juicio o no; por otro lado, si consideramos que el valor se determina *exclusivamente* por las cualidades del objeto independientes de cualquier experiencia del sujeto, entonces el juicio y la actitud que el sujeto tenga de aquél queda fuera de la determinación del valor. En este sentido afirma Juliana González:

El dilema se plantea, entonces, en los conocidos términos de ¿vale porque lo deseo o lo deseo porque vale? [...] Lo que se pone de manifiesto es, en efecto, el problema acerca del carácter ‘objetivo’ y real, o bien, ‘subjetivo’ o antropológico de los valores: de si el hombre ‘pone’ o ‘inventa’ los valores en función de su deseo o su humano (o personal) interés, o si los descubre.³

De acuerdo con la autora, hay razones tanto a favor como en contra de estos dos criterios, pues los valores se perciben en el mundo a través de una interpretación humana de la realidad y ésta no es creada por la interpretación, sino que es la base para que aquella se lleve a cabo. En palabras de la autora:

³ Juliana González, *El ethos, destino del hombre*, Paidós\UNAM. 1996. p. 46

[...] concebida “en sí misma” –hasta donde puede hablarse de “en sí”- la realidad extrahumana no es ni buena ni mala, ni bella ni fea, ni verdadera ni falsa: es neutra o indiferente. [...] las cosas no son buenas ni malas, simplemente son [...]. La valoración es una preferencia y ésta implica introducir un sí y un no, una especie de escisión y exclusión dentro de lo real, producidas por el hombre y sólo por él [el valor tiene una base subjetiva]. Pero en otro sentido, [...] la valoración no es por completo arbitraria ni carece de vínculo con la realidad. Por el hombre entra el valor al mundo; y no obstante, aunque él ponga el valor, es evidente que no lo pone de la nada [...]. El hombre ve características y diferencias reales y a partir de ellas cualifica y valora. Percibe, por ejemplo, cualidades objetivas, físicas, en los animales que lo hacen valorar de manera muy distinta, particularmente en el orden estético [...] [el valor tiene una base objetiva.]⁴

En suma, Juliana González sostiene que un criterio de objetividad del valor que asuma una tesis dualista y que, por ende, oponga factores objetivos de atribución de valor a factores subjetivos, hace que ambos factores sean dicotómicos, y así, el criterio objetivista del valor resulta ser un criterio problemático.

Ahora bien, el criterio universalista, de acuerdo con la autora, resulta insuficiente para consolidar un criterio sólido de objetividad de los valores, pues sus principios o máximas, perfectamente lógicos, pueden ser inalcanzables, en el sentido de que reflejan únicamente un orden de valoración adecuado a los principios de la racionalidad pero que resulta inviable para las necesidades presentes y la situación particular en que se desarrolla una situación histórica en específico. En efecto, el alto grado de abstraccionismo o idealización en la pautas de valor puede conducir a un sistema utópico que por irrealizable fomenta el escepticismo sobre la objetividad de los valores. En palabras de la autora:

⁴ *Ibid.* p. 66 La información en los corchetes es nuestras.

Se tornaron ciertamente objeto de “sospecha” y de “desmitificación” todos los grandes sistemas que quisieron dar respuestas unitarias y universales, y que, particularmente desembocaron en la postulación de órdenes ideales, utópicos o sublimes en los que se cree que pueda alcanzarse (ya en el presente o en el futuro) cualquier género de valores “puros” o que conlleven alguna “perfección”.⁵

Asimismo, reducir la objetividad de las pautas de valor a principios únicamente ideales y formales implica una oposición con un criterio relativista, el cual se asienta sobre ciertas condiciones histórico-materiales que van definiendo dentro de las tradiciones morales en las diferentes épocas históricas de la humanidad. Se abre, entonces, otra vez una oposición de criterios: el criterio relativista opuesto al universalista; esta oposición hace problemática la discriminación de uno de ellos como criterio de la realidad de las pautas de valor de una comunidad, parece haber razones a favor de ambos. Como sostiene la autora:

La pluralidad y la relatividad dominan de manera determinante el mundo moral y nos invade a tal grado el mundo de la diversidad y el cambio, que parecería, así, no sólo pretenciosos y vanos e ilusos, casi siempre conservadores y obsoletos, los intentos de buscar unidad permanencia y criterios universales de valor.⁶

No obstante, quedarnos únicamente con un criterio relativista material tiene el problema, como veremos en el capítulo I, de carecer de una base normativa para determinar las pautas valorativas asumidas como objetivas por una cultura y entre relaciones culturales. En efecto, dar cuenta de que en cada comunidad hay ciertas pautas de valoraciones que les son propias no significa mostrar por qué *deben* ser *esas* pautas y no otras. En otras palabras, darnos cuenta *descriptivamente* de las tradiciones morales de una sociedad determinada no implica mostrar su *justificación*, sólo nos informa sobre *un hecho* de valoración, pero no

⁵ *Ibíd.* p.50

⁶ *Idem.*

nos dice por qué *debería ser* de ese modo y no de otro; esto es, cuál es su justificación objetiva. De no contar con esta justificación las pautas de valoración podrían ser arbitrarias e impositivas, esto es, no referir a valores reales, objetivos. Así, siguiendo a la autora, la oposición entre el criterio universalista y el relativista dificultan la discriminación de un criterio no problemático de objetividad del valor.

En resumen, la tesis *dualista* y el *reduccionismo* conducen a una oposición de criterios y, por ende, a la impresión de que ningún criterio de objetividad de los valores es seguro o no problemático, y esto deriva, en última instancia, en el escepticismo sobre la objetividad o realidad de los valores. En palabras de Juliana González:

La duda escéptica penetra en todas direcciones invalidando cualquier posibilidad de encontrar un fundamento cierto o criterio seguro de valor. Parecería incluso que sólo el escepticismo, o el relativismo en sus diversas modalidades, tienen sentido ético, precisamente por su virtud de la duda y (su antidogmatismo).⁷

Pero el problema no está sólo en la objetividad de los valores éticos, sino en la de cualquier tipo de valor, como veremos en el primer capítulo:

La crisis de la metafísica y del racionalismo, así como de todo idealismo y en especial el grave estado axiológico (por llamarlo de algún modo) en el que se encuentra hoy la religión predominante en nuestra cultura, han generado ciertamente un progresivo eclipse de los valores éticos, sociales, estéticos, científicos, políticos, etc. Tienen a dominar, entonces, el subjetivismo y la banalidad; y la línea del horizonte se va borrando: “todo vale y, por tanto, nada vale.”⁸

⁷ *Idem.*

⁸ Juliana González, “El valor de los valores”, en Héctor Vasconcelos, coordinador, *Los valores para la sociedad contemporánea ¿en qué pueden creer los que no creen?*, UNAM\ Difusión cultural: coordinación de humanidades, México, 2011. p. 26

La autora plantea que el problema sobre el criterio para determinar la objetividad de los valores sigue estado presente: “Siguen estado abiertos en nuestro tiempo los eternos problemas filosóficos y éticos de lo ‘uno y de lo múltiple’, del fundamento de la moralidad, de los criterios de valor”;⁹ y propone que tal criterio se busque en la dirección de *integrar* ambos factores, tanto subjetivos y objetivos, como relativos y universales. En palabras de la autora:

La búsqueda ha de apuntar, a nuestro juicio, a una conciencia de la *relatividad*, entendida ésta, ante todo, en el sentido de la relación y la inter-acción que existe particularmente entre los hechos opuestos o polares. Ellos son ‘relativos’ el uno al otro, y su interdependencia, su implicación recíproca, es el punto de partida para su verdadera integración.¹⁰

Por lo anterior, Juliana González argumenta que la oposición “objetivo vs. subjetivo” a que conduce el dualismo, debe disolverse:

No hay hombre sin mundo. El valor mismo es una expresión de la relación originaria hombre-mundo. No cabe pensar en realidades separadas. [...] Es necesario superar la eterna oscilación, si no es que la eterna alternativa entre ‘el sujeto’ y el ‘objeto’. ¿De qué ‘lado’ encontramos los valores? Del lado del sujeto y del lado del objeto: en *ambos*, o más bien, en el ‘*punto*’ de *encuentro entre ambos*.¹¹

De semejante modo, sostiene la autora, que el reduccionismo que conduce a la oposición “universalismo vs. relativismo” que se encuentra en el ámbito de la moral principalmente, tiene que resolverse, y así plantea que el criterio de objetividad de los valores no puede pensarse en principios de una racionalidad universal altamente abstracta e irrealizable, pero tampoco en un consenso acordado válido únicamente en un contexto determinado e

⁹ Juliana González, *El ethos, destino del hombre*, Paidós\UNAM. 1996. p. 52

¹⁰ *Idem*.

¹¹ *Ibíd.* p. 53

imposible de evaluarse desde otro contexto. “No cabe atomismo total, ni pura fluencia irracional. [...] El verdadero problema es que hemos de dar razón del dato dual de la universalidad-pluralidad de los valores, de la permanencia-cambio simultáneos”.¹²

En suma, la propuesta de Juliana González es establecer un criterio de objetividad de los valores que integre las esferas que separa el dualismo y el reduccionismo del valor y que, por ende, dé respuesta al escéptico de los valores y a la posibilidad de un criterio sólido de los mismos, es decir, un criterio no problemático. A nuestro juicio, la propuesta de la autora, como veremos, es plausible en tanto que hay una manera de pensar la objetividad de los valores en términos que no sea opuesta a la determinación de factores subjetivos en la atribución de valor. Esta manera, como veremos hacia el final del capítulo I de esta tesis, consiste en pensar en una *experiencia objetiva* del valor, la cual en tanto experiencia se articula sobre condiciones subjetivas de captación del valor, pero no sólo eso, sino que tiene además un carácter objetivo, es decir, se da en relación a un objeto en el mundo. Así, veremos en la segunda parte del capítulo mencionado, de qué forma una de las condiciones que debe cumplir un criterio objetivo que no caiga en el dualismo “*subjetivo vs. objetivo*” es partir de una noción de realidad del valor que no excluya la consideración e interacción con elementos subjetivos de la valoración. La otra condición es que las pautas de valoración moral que se desprendan de tal criterio, puedan ser consideradas con aplicación universal y relativa sin contraposición. Veremos que esto es posible si la normatividad de las pautas valorativas se piensa en términos de silogismo hipotético y no categórico, es decir, la aplicación será universal o relativa dependiendo de un fin y bajo determinadas circunstancias. En suma, mostraremos que se puede pensar en condiciones

¹² *Ibíd.* pp. 50-51

que implicarán una complementariedad entre lo subjetivo y lo objetivo, lo relativo y lo universal, con las cuales no se genere una oposición y, por ende, se pueda abrir la posibilidad de pensar en un criterio sólido de objetividad del valor que permita lidiar con el escepticismo de los valores.

Particularmente, nuestro objetivo en esta tesis será mostrar que en la propuesta de *conocimiento personal del valor* de Luis Villoro y el *criterio de razonabilidad* de valor que se desprende de ésta, cumple con las características anteriores para articular un *criterio* de objetividad de un valor que no caiga en los problemas del reduccionismo o del dualismo, que conducen al escepticismo de los valores y, por lo tanto, sirva para hacerlo frente al escéptico de estos mismos.

Para cumplir el objetivo de esta tesis dividiremos este trabajo en cuatro capítulos. El primero se dividirá en dos partes. En la primera examinaremos detalladamente en qué consiste el escepticismo de los valores y el problema sobre la posibilidad de aducir un criterio sólido de objetividad del valor. Veremos cuáles son los dos problemas (reduccionismo y dualismo) que, de acuerdo con Juliana González, hacen insuficientes los criterios objetivistas y universalistas que intentan afirmar la objetividad del valor y, por ende, favorecen al escepticismo sobre la objetividad del valor. En la segunda parte, ofreceremos una propuesta sobre el tipo de condiciones que debe cumplir un criterio de objetividad del valor para no caer en los problemas del dualismo y el reduccionismo, de tal manera que con éste se pueda responder con mayor solidez al escepticismo de los valores. Estas condiciones surgirán del análisis y alternativa a los problemas que conllevan las posturas dualistas y reduccionistas del valor: al examinar cuáles son los factores que conducen a estas problemáticas posturas, se obtendrán el señalamiento de los factores que

no conducirían a tales posturas y que, por lo tanto, podrían ser las condiciones de un criterio de objetividad sólido de los valores. Se trata de un *criterio integrador* del valor que se constituye en una *relación complementaria entre lo subjetivo y lo objetivo*, así como una relación no problemática entre lo relativo y lo universal.

Por lo que respecta al segundo capítulo, haremos un análisis de tres criterios contemporáneos, y de distinto tipo al de Villoro, entorno a la objetividad del valor, los cuales, en primera instancia parecen ser criterios no problemáticos de objetividad del valor, pero que tras un examen más detallado de sus implicaciones resultan insuficientes, ya que dejan abierta la puerta, de un modo u otro, a uno de los problemas que conducen al escepticismo: reduccionismo o dualismo, por lo que no cumplen con las condiciones de un criterio sólido de objetividad del valor.

Los criterios a que nos referimos son, en primer lugar, el *criterio ontológico-pragmatista* de Juliana González que consiste en fundamentar el valor en rasgos esenciales de la naturaleza humana y en pautas de valor benéficas y consolidadas históricamente en una comunidad. En segundo lugar, el *criterio epistemológico-racional* de León Olivé, que consiste en fundamentar el valor en la posibilidad de que un juicio de valor sea aceptable para cualquier sujeto de razón perteneciente a una comunidad epistémica, que ponga a prueba las razones en las que se asienta tal juicio y las compruebe en principios de comunicación racional o argumentada. Finalmente, el *criterio cientificista* de Mario Bunge que consiste en fundamentar el valor en saberes científicos y códigos éticos compatibles con estos saberes. Los tres criterios, como veremos, conducen, de un modo u otro, a uno de los problemas señalados que llevan al escepticismo de los valores.

En el tercer capítulo de esta tesis mostraremos que en la propuesta de Luis Villoro sobre el *conocimiento personal* del valor hay elementos suficientes para articular un criterio de objetividad de los valores—en términos de razonabilidad del valor—que reúne de manera integral aspectos tanto subjetivos como objetivos, así como relativos y universales de determinación del valor y permite diferenciar un valor subjetivo de uno objetivo.

Tomando en cuenta lo anterior, en el capítulo cuatro, mostraremos que el *criterio de razonabilidad del valor* que se desprende de la propuesta de un conocimiento personal del valor en Luis Villoro es *sólido* en el sentido de que puede hacer frente a los problemas que conducen al escepticismo de los valores: reduccionismo y dualismo, de manera que puede considerarse como un criterio *no problemático* de objetividad del valor. Asimismo, para darle mayor plausibilidad a nuestra interpretación, mostraremos de qué forma el criterio de Villoro puede responder, en gran medida, los problemas que surgen con los criterios ontológico-pragmático, epistemológico-racionalista y científicista, porque implica, a nuestro juicio, la articulación complementaria de los elementos constitutivos de los tres tipos de criterios anteriores en un solo criterio no problemático. Así, veremos que la justificación del valor en términos de la razonabilidad a través de un conocimiento personal del mismo implica la consideración de elementos ontológicos, racionales y científicos del valor, pero articulados de tal modo que no conducen ni a un reduccionismo ni a un dualismo y que por ello puede ser considerado un criterio *sólido* de objetividad del valor.

A manera de conclusión, enunciaremos algunas implicaciones que tiene la propuesta de un conocimiento personal del valor en la noción de objetividad del mismo.

Capítulo I

Problema de la posibilidad de un criterio sólido de objetividad del valor

Este capítulo se divide en dos partes. En la primera, titulada “Escepticismo de la posibilidad de un criterio de objetividad sólido del valor”, examinaremos detalladamente el problema del escepticismo de la objetividad de los valores que es enunciado por Juliana González en el capítulo II de su obra *El ethos, destino del hombre*, y en su artículo “El valor de los valores”¹³. Asimismo, veremos que este escepticismo surge del dualismo y el reduccionismo que encuentran implícitos en los criterios objetivista y universalista del valor; criterios que, de acuerdo con la autora, se han propuestos como posibilidad de sostener el carácter objetivo de los valores en la filosofía occidental. Por último, veremos que los problemas anteriores hacen que los criterios objetivista y universalista sean insuficientes como criterios sólidos de objetividad de los valores.

En la segunda parte, titulada: “Condiciones para un criterio sólido de objetividad del valor”, haremos un análisis sobre el tipo de condiciones que debería cumplir un criterio de objetividad del valor para que no caiga en los problemas antes señalados de manera que se pueda articular un criterio sólido de objetividad de los valores que sirva para responder al escepticismo sobre los valores.

1.1 Escepticismo de la posibilidad de un criterio de objetividad sólido del valor

Como vimos en la introducción, Juliana González señala que es un propósito de la filosofía contemporánea aducir un criterio de objetividad del valor que no sea problemático, pues los

¹³ En: Héctor Vasconcelos, coordinador, *Los valores para la sociedad contemporánea ¿en qué pueden creer los que no creen?*, UNAM Difusión Cultural: Coordinación de Humanidades, México, 2011. pp. 23-34

que se han aducido hasta el momento, el objetivista y el universalista, caen, respectivamente, o bien, en un *dualismo* o bien en un *reduccionismo*. El primero, mencionamos, consiste en establecer una separación entre el mundo del hombre y el de los valores, de manera tal que la realidad objetiva del valor es inaccesible a la subjetividad de aquél; el segundo, en cambio, ocurre cuando la esfera de objetividad del valor se *reduce* a términos estrictamente formales e ideales de forma tal que el valor objetivo resulta utópico e irrealizable. Estos dos problemas, como advertimos, conducen, desde la perspectiva de la autora, a un escepticismo respecto de la objetividad de los valores y, más definidamente, a un escepticismo sobre la posibilidad de un criterio sólido de objetividad de los mismos, el cual no implique ni un dualismo ni un reduccionismo y que, por ende, pueda generar una vía factible de objetividad de los valores.

Ahora bien, dentro de la tradición filosófica occidental se distinguen varios tipos de escepticismo, por lo que conviene precisar en qué se diferencia el escepticismo que aquí abordaremos.

El escepticismo, como lo definió Sexto Empírico, consiste en sostener la imposibilidad de justificar una proposición, pues toda proposición puede tener igual grado de credibilidad que su opuesta; la mejor opción es suspender el juicio (*epojé*) para no afirmar ni negar nada. Así, sostiene el autor: “Cuántas cosas examiné de las que se investigan entre los dogmáticos, a mí me aparecen tales que considero que ninguna de ellas aventaja en cuanto a credibilidad o no credibilidad a lo que se opone”.¹⁴ En este sentido la tesis escéptica de los filósofos griegos sostiene la premisa que “*nada es más*”, pues para ellos ninguna cosa o juicio es más cierto o más falso, ni peor ni mejor; ningún argumento

¹⁴ Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, Gredos, Madrid, 2002. p. 68

resulta claramente definitivo para desvelar las apariencias, lo más acertado es la suspensión del juicio o negar la posibilidad de cualquier conocimiento.

En consonancia con lo anterior, Nicola Abbagnano en su diccionario filosófico plantea: por “escepticismo, en general, se entiende la tesis que enuncia que es imposible decidir sobre la verdad o la falsedad de una proposición cualquiera”.¹⁵ Esta imposibilidad no significa que ninguna proposición puede ser verdadera o falsa, sino que *no hay un criterio* seguro para determinarlo, ya que para el escéptico siempre es posible encontrar razones con igual grado de credibilidad, a favor y en contra de una misma proposición. Así pues, el escepticismo, en términos generales, es una forma de pensamiento que se abstiene de afirmar la verdad o falsedad de una proposición sobre la creencia de que no hay un criterio seguro para determinarlo.

¿Qué relación tiene esta definición tradicional del escepticismo con el que corresponde a la incredulidad de un criterio de objetividad de los valores? La relación está en que los criterios que se han aducido para sostener la objetividad de los valores: Objetivismo y universalismo, al asumir un dualismo o un reduccionismo, se oponen a las posturas subjetivistas y relativistas, habiendo así una oposición de razones con igual grado de credibilidad, de manera que se torna problemático discernir la validez de un criterio, así como en el escepticismo del conocimiento, que es problemático afirmar la verdad de un juicio al tener razones opuestas y posibles en la base de un juicio.

Así, el escepticismo sobre la objetividad de los valores que plantea Juliana González, como resultado de una tesis dualista y reduccionista, puede entenderse de un modo más específico como la incredulidad de que pueda articularse un criterio de

¹⁵ Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008. p. 388

objetividad del valor que no se asiente en (ni conduzca a) oposiciones del tipo “objetivista vs. subjetivista” y “universalista vs. relativista”, las cuales contraponen razones igualmente válidas a favor y en contra de la objetividad de los valores y, en consecuencia, hacen problemática la discriminación de un criterio de objetividad sólido del valor.

Ahora bien, en la historia de la filosofía se han distinguido varios tipos de escepticismo, principalmente podemos enmarcarlos en dos: uno de corte epistémico y otro moral. El primero, *grosso modo*, consiste en negar la posibilidad de cualquier tipo de conocimiento o creencia justificada, pues nunca tenemos seguridad plena del acceso a la verdad. De este tipo es, por ejemplo, el conocido trilema de Agripa. El segundo, en cambio, niega la posibilidad de que haya creencias morales justificadas, pues no hay hechos morales, de ahí que no es válida, por ejemplo, la inferencia de una cuestión de hecho a otra de derecho, esto es, la falacia naturalista de Hume.¹⁶

El escepticismo sobre la posibilidad de un criterio sólido de objetividad de los valores es de un corte distinto a los anteriores, se distingue de uno de tipo moral en que no se refiere únicamente a la dificultad de establecer la objetividad de las pautas morales, sino a las de cualquier tipo de valor: estético, económico, político, religioso, biológico, etc.; busca las condiciones que puedan garantizar la objetividad de cualquier tipo de valor. Asimismo, se distingue de un escepticismo de tipo epistémico en que no se refiere *únicamente* a las condiciones para determinar la verdad o falsedad de nuestros juicios de valor dentro de un sistema valorativo, sino, también, a la existencia de cualidades benéficas intrínsecas a los objetos y situaciones objetivas en dónde se percibe el valor; no se trata únicamente de la desconfianza en la justificación de nuestras convenciones sobre el valor, sino de la desconfianza en la realidad del mismo. Así pues, el escepticismo sobre un criterio no problemático de objetividad de los valores se refiere, en general, a la *incredulidad de que pueda establecerse un criterio que demuestre la realidad de un valor, de cualquier tipo (estético, político, moral, etc.), sin caer en algunas de las dicotomías “objetivista vs.*

¹⁶ Cf. Sinnott-Armstrong, W., *Moral Skepticism*, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011.

subjetivista” y “relativista vs. universalista”, a que conducen el dualismo y el reduccionismo del valor.

A continuación veremos, cómo se ha planteado el criterio objetivista y universalista a lo largo de la tradición filosófica occidental, de qué manera conllevan un dualismo o un reduccionismo y cómo estos problemas han derivado en el escepticismo sobre un criterio sólido de objetividad del valor.

1.1.1 Comienzo de la preocupación por el valor y su fundamentación

Como señalan Risieri Frondizi, Enrique Hülsz y Juliana González, la pregunta por la naturaleza y fundamento del valor en occidente puede ser rastreada en la filosofía socrático-platónica¹⁷, ya que es en ésta donde se habla de la belleza, la justicia, la bondad y algunos otros valores más, como temas sujetos a reflexión filosófica. No obstante, tal afirmación requiere de una aclaración terminológica: ni Sócrates ni Platón hablaron propiamente de *valores*; como afirma Juliana González:

En el lenguaje filosófico, y en el común, el uso generalizado del concepto de “valor” es reciente; comienza a darse sobre todo a partir de Nietzsche y de la fenomenología [...]. No obstante, [...] si los griegos no hablaron de valores, no se debe evidentemente a que fueran ajenos al mundo del valor sino, entre otras cosas, a que pensaban concretamente en “bien”, “belleza”, “justicia”, “verdad”, “santidad” [...].¹⁸

¹⁷ Cf. Risieri Frondizi, *¿Qué son los valores?*, FCE, México, 1958. Cap. 1; Enrique Hülsz, “Notas sobre los orígenes de la ética”, en: Héctor Vasconcelos, *Op. cit.*, pp. 163-176; Juliana González, *El ethos, destino del hombre*, Paidós\UNAM, México, 1996. Cap. II

¹⁸ Juliana González, *El ethos, destino del hombre*, Paidós\UNAM, México. 1996. p. 45

Con lo anterior se observa que el interés sobre los valores está ya expresado desde la cultura griega sólo que en ésta se pensaba el valor en términos de *virtudes*. En efecto, como señala Javier Muguerza:

El fin de la ética [aristotélica] no era exactamente el conocimiento sino el perfeccionamiento humano, esto es, un cierto tipo de acción tendiente a hacernos mejores; y el punto de partida para la adquisición de la virtud no era tampoco exactamente la enseñanza por vía intelectual sino la instalación en un determinado modo de vivir.¹⁹

La belleza, la justicia, la sinceridad, etc., no eran consideradas por los griegos como un objeto de conocimiento abstracto, sino como *virtudes* o modos de perfeccionamiento del hombre, por lo cual la preocupación por las virtudes (o lo que ahora nosotros llamamos valores) estaba dirigida hacia el cuidado de llevarlas a cabo y no tanto en la pregunta acerca de su fundamento o realidad.

Como afirma Juliana González, desde esta perspectiva el mundo del hombre y el del valor no son separables; al contrario, el valor o la virtud es la forma en la que el hombre se realiza mejor; no se ve para qué o por qué habrá de pensarse en una separación entre el hombre y el valor, entre la virtud y el perfeccionamiento de los hombres. “Pensar en ‘valores’ como tales implica, así, una especie de ‘desasimilación’, una separación o independencia de éstos, respecto del ser o de las realidades mismas”.²⁰ ¿Cómo surge esta separación?

¹⁹ Javier Muguerza, *La razón sin esperanza: siete trabajos y un problema de ética*, Tauros, Madrid, 1977. p. 26

²⁰ Juliana González, *El ethos, destino del hombre*, Paidós\UNAM, México. 1996. p. 46

1.1.2 Crisis de la metafísica moderna: separación ser y valor

Autores como Enrique Hülsz²¹ y Juliana González sugieren que la separación entre ser y valor es “una consecuencia inevitable de la crisis moderna y contemporánea de la metafísica”.²² De acuerdo con la autora:

Dicha crisis, al poner en cuestión la existencia del ser “en sí y por sí”, que el hombre puede captar o aprehender a través de su conciencia o de cualquier otra experiencia o facultad suyas, con más razón pone en tela de juicio el supuesto de que los valores se asimilen al ser y de que su objetividad dependa de la objetividad de éste.²³

En efecto, a raíz del avance de la ciencia y de investigaciones epistemológicas como la de Descartes, Hume y Kant, en el siglo XVIII, se descarta la posibilidad de conocer el ser esencial de los objetos: todo lo que conocemos de ellos es lo que el sujeto (trascendental o la razón pura) puede poner en ellos. Es decir, el conocimiento de los objetos ya no es una búsqueda de su esencia real y absoluta, sino de la aprehensión que podemos hacer de los mismos a través de las condiciones constitutivas de la subjetividad. Así, el objeto ya no está envuelto en una realidad metafísica, se trata, ahora, de un *objeto de conocimiento*.

Lo anterior constituyó para la filosofía occidental, un giro epistemológico con el cual se pretendía consolidar un conocimiento libre de supuestos metafísicos y, por ende, más fiable. Siendo coherente con esta nueva perspectiva, David Hume propuso que las creencias en una realidad objetiva, tanto de las cosas físicas como de los valores, descansan en último término en deseos e impulsos constitutivos de la subjetividad. Así, bajo el

²¹ Cf. Enrique Hülsz, *Op., cit.*

²² Juliana González, 1996, p. 45.

²³ *Ibid.* pp. 45, 46

empirismo de este filósofo, las cosas valen en la medida en que respondan a los sentimientos positivos de los sujetos; sin éstos los objetos pierden valor.

De lo anterior, siguiendo a Juliana González, se deriva una doble consecuencia. Primero, el valor carece de realidad objetiva; se sugiere, entonces, la posibilidad de pensar en el valor como algo separable del ser objetivo del hombre. Separación entre la esfera subjetiva del hombre y la realidad objetiva del valor. Segundo, si el valor no tiene una realidad semejante a la experiencia del hombre, entonces las pautas normativas debe ser de distinto orden. Hume distingue entre *enunciados* morales o *normativos* y *enunciados* fácticos o *descriptivos*, y postula que no es válida la inferencia de uno al otro: de la proposición que anuncia que algo ocurre de determinada manera no se sigue que así *deba* de ocurrir. El mundo del valor es, por lo tanto, distinto al de los hechos físicos e históricos; los enunciados morales no corresponden con hechos descriptivos.

La separación anterior entre los valores y los hechos abre paso al problema sobre la fuente de validez de los valores: *si el valor no tiene una realidad objetiva y es separado del ser, ¿en qué se fundamenta?, ¿es el deseo una fuente legítima de fundamentación del valor?, ¿qué criterio seguir en caso de oposición de deseos para resolver una oposición de valores?, ¿bajo qué criterio podemos determinar la realidad de un valor?* De esta manera, afirma Juliana González que la propuesta de Hume genera una gran controversia respecto al fundamento de los juicios morales y, por ende, de los valores.

Una concepción de los valores opuesta a la anterior era la judeocristiana con la denominada *teoría del mandato divino*, según la cual, como explica James Rachels, algo es moralmente correcto si es mandado por Dios, y moralmente incorrecto si Dios lo prohíbe.

Bajo esta perspectiva los valores en el mundo no dependen de los sentimientos humanos, sino de un orden divino. De este modo, los valores no tienen una realidad objetiva en las cosas materiales, pero tienen una realidad metafísica, absoluta y necesaria, no reductible a condiciones subjetivas de los hombres. “La ética no es sólo una cuestión de sentimiento personal o de costumbre social. Si algo es correcto o incorrecto es perfectamente objetivo: es correcto si Dios lo manda, incorrecto si Dios lo prohíbe”.²⁴ Así, explica Rachels, la objetividad de los valores se justifica en un orden divino, universal y necesario independiente de cualquier interés humano en ellos. El mundo del valor es independiente del juicio de los hombres.

Sin embargo, el criterio anterior tiene la siguiente dificultad: apelar a una entidad metafísica para justificar la objetividad del valor, no resuelve el problema que señala la visión subjetivista del valor, esto es, el problema de la normatividad, ¿cómo se justifica la existencia de una entidad metafísica y, por ende, la legitimidad de las normas morales? Además, si los valores fueran necesarios y universales, tendrían que ser conocidos por todas las culturas en todos los tiempos. Pero, como deja ver Friedrich Nietzsche en su *Genealogía de la moral*, los valores no han sido los mismos para todas las culturas y en todos los tiempos. De acuerdo con Nietzsche, éstos son creaciones culturales que muchas veces están al servicio del sistema de poder dominante en una sociedad. El carácter objetivo del valor parece ser una mera ilusión que cumple un fin político. ¿Significa esto que los valores sólo pueden justificarse en meros intereses individuales?, ¿o hay una fuente objetiva del valor pero no tenemos acceso a ella?

²⁴ James Rachels, *Introducción a la filosofía moral*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003. p. 89

De acuerdo con Juliana González las preguntas anteriores descansan sobre la aceptación de un *dualismo del valor*, el cual, como hemos visto, consiste en pensar que la realidad de los valores como objetos o situaciones objetivas valiosas en sí mismas, es decir, que tienen una realidad independiente de cualquier juicio o actitud que el hombre tenga hacia tales objetos. Así, afirma la autora: “El dilema radical se plantea, entonces, en los conocidos términos de: ¿vale porque lo deseo o lo deseo porque vale?”²⁵

1.1.3 Carácter “*subjetivo vs. objetivo*” del valor

De acuerdo con Juliana González y Risieri Frondizi las tesis subjetivistas fueron las primeras en tratar de responder el dilema anterior. Pero ¿qué factores determinan que un valor sea objetivo y cuáles, que sea subjetivo? La respuesta de Frondizi es que:

El valor será *objetivo* si existe independientemente de un sujeto o de una conciencia valorativa; a su vez, será *subjetivo* si debe su existencia, su sentido o su validez a reacciones, ya sean fisiológicas o psicológicas, del sujeto que valora²⁶.

Así, el criterio para determinar si el valor es subjetivo consiste en examinar si se fundamenta en el acto valorativo de los individuos y objetivo, si el valor se fundamenta al margen de esta valoración, esto es, en factores independientes de este acto psicológico (un ejemplo de estos factores, como veremos más adelante, es la consideración de las cualidades constitutivas de los objetos valorados.) Las tesis subjetivistas del valor son, entonces, aquellas que apelan a la valoración en tanto acto psicológico para fundamentar o

²⁵ Juliana González, *El ethos, destino del hombre*, p. 46

²⁶ Risieri Frondizi, *¿Qué son los valores?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958. p. 27

determinar la realidad de un valor. Algunos ejemplos relevantes de estas tesis que podemos observar de acuerdo con Risieri Frondizi, son los siguientes:

- a) Alexius Meinong: el valor se determina por un sentimiento de placer. “[...] en toda valoración está implícito un juicio que afirma o niega la existencia de un objeto; basado en tal juicio se produce en nosotros un estado de placer o de dolor. El valor es, en verdad, un estado subjetivo, de orden sentimental”.²⁷
- b) Christian von Ehrenfels: el valor se determina por el deseo. “En verdad, valoramos también lo que no existe; la justicia perfecta, el bien moral jamás realizado. [...] no cree Ehrenfels que el fundamento de los valores pueda encontrarse en el sentimiento de placer o agrado, sino que hay que buscarlo en el apetito, en el deseo. Son valiosas las cosas que deseamos o apetecemos y porque las deseamos y apetecemos”.²⁸
- c) Ralph Barton Perry: lo que es objeto de interés adquiere *eo ipso* valor. “El silencio del bosque carece de valor hasta el momento en que algún viajero errante lo encuentra desolado y aterrador; lo mismo sucede con la catarata hasta que una sensibilidad humana la encuentra sublime”.²⁹
- d) Rudolf Carnap, y Charles L. Stevenson: el juicio de valor no afirma ni niega nada, sino que expresan una emoción. “Entre el juicio de valor ‘matar es malo’ y el imperativo ‘no mates’ no hay ninguna diferencia de contenido, sino tan sólo de

²⁷ *Ibid.* p. 54

²⁸ *Ibid.* P. 55

²⁹ *Ibid.* p. 66

formulación. Ahora bien, la norma no afirma nada, sino que ordena o expresa un deseo; igual cosa le sucede, por lo tanto, a los juicios de valor correspondiente”.³⁰

Todas estas propuestas, como se observa, asientan el criterio de realidad del valor a un elemento del acto psicológico de valorar: placer, deseo, interés, emociones. Sin embargo, estos elementos no alcanzan a dar cuenta del carácter normativo del valor en los juicios morales. En efecto, con la *descripción* de factores psicológicos que intervienen en la valoración, se explicó por qué *de hecho* valoramos, pero no por qué *necesariamente* deberíamos valorar así: ¿cuáles son las *razones* que hacen de manera necesaria, que una valoración sea correcta y preferible a otra?, ¿cómo discernimos entre un valor auténtico y una ilusión subjetiva?

Si el valor se determina por el deseo, interés o actitud afectiva de los individuos en particular, entonces surge el problema de que tendrían que ser valiosos también todos aquellos actos que emanen de deseos perversos o dañinos (como el deseo de golpear que siente el neurótico frente a su víctima). Por consiguiente, para determinar cuándo un deseo, interés o actitud pueden ser considerados valores auténticos o reales se requiere un criterio normativo que vaya más allá de tales estados psicológicos. Como señala Thomas Nagel en su crítica al subjetivismo ético: “Sólo una justificación puede poner fin a la exigencia de justificaciones”.³¹ El criterio de objetividad del valor requiere, pues, de algo más que una descripción del acto valorativo. Ofrecer una explicación psicológica del valor, y en su prolongación colectiva: una cultural, nos sirve para decir cómo suceden las cosas, pero no por qué deben de suceder así. Por ejemplo, decir que mi deseo de cantar provoca mi juicio favorable hacia el canto, no es suficiente para sostener que cantar es bello, puesto que hay

³⁰ *Ibid.* p. 86

³¹ Thomas Nagel, *La última palabra*, Gedisa, Barcelona, 2000. p. 120

una diferencia entre lo que me *parece* bello y lo que *efectivamente* es bello. De ahí, también la afirmación de Frondizi de que: “Toda definición exclusivamente psicológica [...], tendrá que enfrentar las dificultades que surgen al querer identificar lo ‘bueno’ con una reacción psicológica”.³²

En otras palabras, declarar que lo que le agrada a un sujeto puede ser calificado de bueno equivale a asimilar el *deseo efectivo* que siente una persona a lo que sería *deseable* para cualquiera en semejantes condiciones, y esto en el fondo implica cometer la *falacia naturalista* que denunciaba Hume: no es válido pasar del hecho a la norma: de lo que de hecho me agrada no se sigue que sea agradable, pues esto último ya no se reduce a mi gusto sino a lo agradable efectivamente.

De esta manera, se observa que partiendo de una tesis dualista del valor, en la cual la esfera subjetiva de la valoración queda acotada a elementos meramente psicológicos, la propuesta subjetivista del valor sirve para mostrar la relación que hay entre los valores y las actitudes de los sujetos que se expresan en una evaluación o valoración, pero deja sin responder a la pregunta sobre la normatividad y autenticidad del valor. ¿Cómo dar cuenta del carácter normativo y auténtico del valor?

De acuerdo con Juliana González, en respuesta a la pregunta anterior, surge en el siglo XX la *teoría fenomenológica* del valor o *axiología* representada en Alemania por los filósofos Max Scheler y Nicolai Hartmann, principalmente, y en Iberoamérica por José Ortega y Gasset, entre otros. Esta propuesta sostiene, como afirma García Máynez, que “Los valores no proceden ni de las cosas, estados o situaciones reales, ni del sujeto que

³² Risieri Frondizi, *Op. cit.*, p. 178

valora. Su modo de ser no implica ni realismo ni subjetivismo”.³³ Entonces: ¿qué son los valores?, ¿de dónde proceden? De acuerdo con Hartmann se trata de un *objeto a priori* parecido a los arquetipos del mundo de las formas en Platón, en virtud del cual participa todo lo que es valioso. Scheler y Ortega sostienen, en cambio, que los valores son *cualidades a priori* que se instalan en lo objetos o sujetos considerados valiosos. Ninguna de estas formulaciones, de acuerdo con Juliana González, tiene un carácter metafísico, son de índole puramente axiológica, *a priori*. En palabras de la autora:

La diferencia con la filosofía platónica es que este mundo ideal de los valores no es una realidad metafísica en el sentido de la metafísica platónica; los valores no son propiamente “seres”; no tiene significación ontológica o metafísica, sino precisamente axiológica y constituyen un reino irreductible a ninguna realidad; ni física ni metafísica. Los valores en este sentido, se dice, no “son” sino que “valen”.³⁴

Con esta nueva perspectiva se pretende defender un carácter objetivo del valor, no obstante, como señala Juliana González, tiene el problema de que se asienta claramente un dualismo del valor: el valor no “es” término de una valoración humana pero sí “vale”,³⁵ es decir, tiene una realidad por sí mismo. ¿En qué consiste esta diferencia?, y ¿qué relevancia tiene esta distinción dentro de la propuesta de fundamentar objetivamente el valor por la vía axiológica? Esta distinción, como señala Risieri Frondizi, es desarrollada en términos de que el valor pertenece a un orden distinto que el del ser finito y continuamente cambiante como el de las sociedades humanas y las cosas materiales; así la distinción se observa en las siguientes seis características del valor en contraste con el ser:

³³ E. García Máynez, *El problema de la objetividad de los valores*, El colegio nacional, México, 1969. p. 49

³⁴ Juliana González, *Op. cit.*, p. 48

³⁵ Recordemos que esta distinción, de acuerdo con Frondizi, fue propuesta por el filósofo alemán H. Lotze (1881), pero fue hasta el desarrollo de la axiología en el siglo XX, que se definió ampliamente.

1) Los valores se presentan siempre en una relación de polaridad: la belleza se opone siempre a la fealdad; la sinceridad a la mentira; la fidelidad a la traición, etc. En cambio, el ser o la realidad es siempre neutra: un cuadro bello sigue siendo cuadro aunque después nos parezca feo.

2) Los valores tienen una presentación parasitaria, es decir, se nos muestran en un depositario: la belleza *de* un cuadro, la sinceridad *de* una persona, la elegancia *de* un vestido, etc. No los observamos flotando en el aire, el ser, en su constante devenir, refiere a una entidad existente.

3) Los valores son cualidades que no confieren ni agregan ser: no son cualidades primarias ni secundarias del objeto o situación depositario del valor.³⁶ Es decir, no son cualidades esenciales del objeto. Pueden dejar de manifestarse en un objeto sin que éste desaparezca. (Por ejemplo, la santidad de una piedra *tótem* puede desaparecer con el paso del tiempo y el cambio de ideología, aunque la piedra permanezca).

4) Su naturaleza es de carácter *a priori*, es decir, son independientes tanto del objeto fáctico en que se presentan como de las condiciones subjetivas de valoración del sujeto.

5) Son jerárquicos. Admiten grados. Un valor se subordina a otro; mientras que ningún ser es menos o más ser que otro.

³⁶ La concepción tradicional del conocimiento reconocía dos tipos de cualidades en los objetos: cualidades primarias y cualidades secundarias. Las primeras eran cualidades constitutivas del objeto e independientes de la percepción del sujeto. Ejemplo de ellas era la extensión y estructura objeto. Las segundas, en cambio, son las cualidades del objeto que sólo pueden aprehenderse a través de los sentidos, por lo que son dependientes de la percepción del sujeto. Ejemplo de éstas son el color, olor, sabor, sonido y textura de un objeto. Por lo tanto, los valores no son constitutivos e independientes del sujeto ni son dependientes de la percepción sensorial del sujeto.

6) Son absolutos. La belleza, elegancia, sinceridad, son cualidades que no varían con el paso del tiempo, lo que varía son los objetos fácticos a que se aplican. Así, el ser deviene, los valores, no.³⁷

La relevancia de la distinción anterior es que permite distinguir entre el valor y los bienes. Así, afirma Frondizi que desde la perspectiva de la teoría fenomenológica o axiología, los bienes son los depositarios materiales en los que se expresa el valor, pero el valor es independiente de ellos. En palabras del autor:

Los bienes equivalen a las cosas valiosas, esto es, a las cosas más el valor que se le ha incorporado. Así, un trozo de mármol es una mera cosa; la mano del escultor le agrega “belleza” al quitarle todo lo que le sobra, según la irónica imagen de un escultor, y el mármol-cosa se transforma en una estatua, en un bien. [...] Los valores no son, por consiguiente, ni cosas, ni vivencias, ni esencias: son valores.³⁸

Con lo anterior la axiología distinguió el valor tanto de las cualidades intrínsecas de los objetos (a nivel físico y esencial) como de la experiencia interna de los sujetos (actitudes o estados de ánimo) y con ello perfiló la posibilidad de elaborar un *criterio de objetividad del valor* que no cayera en los problemas ni de la concepción tradicional del conocimiento con su idea de realidad esencial de los objetos ni en el psicologismo de la postura subjetivista. ¿Cuál fue este criterio? Puesto que el valor no es reductible ni a una vivencia ni a una propiedad fáctica de las cosas, el criterio para justificar su realidad no puede derivar de un hecho en general. Así lo señala García Máñez:

La prueba de su objetividad no puede fundarse en su coincidencia con lo real, ni su objetividad resulta desmentida cuando esa coincidencia no existe [...] La

³⁷ Para una explicación más detallada de estas diferencias véase: Risieri Frondizi, *op.cit.* pp. 15-21

³⁸ Frondizi, *Op. cit.*, p. 15

instancia que decide cuándo algo es bueno o malo, no ha de buscarse en la esfera del comportamiento real.³⁹

Siguiendo con este mismo autor, el criterio para la axiología será, más bien, una *intuición emocional* que experimentamos cuando estamos en presencia de un valor. Tal intuición tiene un carácter *a priori*, porque no es de un dato sensible ni inteligible de la experiencia; no surge de la experiencia de un objeto ni de la reflexión de la misma, sino que se da de manera inmediata y certera cuando estamos enfrente de un valor. Se trata de un conocimiento absoluto; no hay posibilidad de error. En esto está de acuerdo, Ortega y Gasset y argumenta que:

Lo irreal -un número, un triángulo, un concepto, un valor- son naturalezas transparentes. Las vemos de una vez, en su integridad. Meditaciones sucesivas nos proporcionarán nociones más minuciosas de ellas, pero desde la primera visión nos entregarán entera su estructura [...]. De ahí que la matemática sea una ciencia a priori de verdades absolutas. Pues bien, la Estimativa o ciencia de los valores será asimismo un sistema de verdades evidentes e invariables, de tipo parejo a la matemática.⁴⁰

Sin embargo, el criterio anterior, también resulta problemático, principalmente en tres aspectos: en primer lugar, equipara lo irreal con lo ideal, pero hay una distinción entre estos. Un objeto irreal es aquel que no se compone ni de cualidades fácticas ni se reduce a una existencia conceptual, como los números. Un objeto ideal, en cambio, si se reduce a una existencia conceptual. No obstante, el valor no es un concepto ni un objeto materia, sino una cualidad.⁴¹ El segundo problema es que si surge una oposición de valores entre dos sujetos que afirman tener una intuición emocional del valor depositado en un objeto ¿cómo

³⁹ Eduardo, García Máynez, *Op. cit.*, pp. 54,55

⁴⁰ Ortega y Gasset, *Obras completas*, vol. VI (Revista de occidente, 1947), p. 333

⁴¹ De acuerdo con Frondizi: “La supuesta intemporalidad del valor ha prestado un gran apoyo a la doctrina que pretende incluir los valores en objetos ideales”. Risieri Frondizi, *¿Qué son los valores?*, p. 14

se resuelve el conflicto? En otras palabras, si la intuición emocional es una *percepción interna*, ¿cómo se demuestra a otros su realidad en caso de un conflicto de valores? Por último, sostener que los valores son absolutos y que lo único que cambia son los bienes en que se depositan implica un formalismo universal de los valores, esto es, la tesis que sostiene pautas de valor generales que tienen que ser válidas para cualquier sujeto de razón posible independientemente del contexto sociocultural en el que se encuentre. No obstante, esta tesis, como veremos en el siguiente apartado, es problemática, porque tiende a un idealismo, esto es, a la postura que apela a pautas de valor muy abstractas y, por tanto, irrealizables en la mayoría de los casos.

En consecuencia, ni subjetivismo ni objetivismo alcanzan a definir un criterio sólido para determinar la realidad del valor, ambos son problemáticos. No obstante, la existencia de razones en favor de ambos criterios conduce, de acuerdo con Juliana González a la conclusión de que el valor tiene un carácter tanto subjetivo como objetivo. Veamos.

1.1.4 Valor como objeto relacional entre lo subjetivo y lo objetivo

Como vimos, la postura subjetivista sostiene que el valor sólo se puede aprehender a través de una valoración (i.e., el acto subjetivo de aprehensión del valor), pero esta valoración requiere de un objeto a valorar, por ejemplo, las cualidades benéficas de un objeto o situación, y esto es afín a la tesis objetivista del valor. En consecuencia, señala Frondizi: “¿Qué sentido tendría el agrado de una comida, sin un paladar capaz de “traducir” las propiedades físico-químicas de la comida en vivencias de agrado?”⁴² No hay valor sin

⁴² Risieri Frondizi. *Op. cit.*, pp. 193-195

valoración, pero tampoco hay valoración sin valor. Esta relación, siguiendo a Frondizi, permite observar la cualidad subjetivo-objetiva de la experiencia del valor:

El subjetivismo mostró la imposibilidad de separar el valor de nuestras reacciones psicológicas, necesidades, apetencias. El objetivismo, a su vez, corrigió las exageraciones del subjetivismo y señaló la necesidad de prestar especial atención a las cualidades objetivas.⁴³

En consonancia con lo anterior, Juliana González plantea que la naturaleza subjetivo-objetiva del valor, así como la de todos los hechos que se dan en medio de elementos opuestos, ha de entenderse bajo la condición de *relatividad* entre los opuestos. En palabras de la autora:

Ellos [los opuestos subjetivo-objetivo] son “relativos” uno al otro, y su interdependencia, su implicación recíproca, es el punto de partida para su verdadera comprensión. [...] No hay hombre sin mundo. [...] *El valor es un hecho de relación*; expresa, en efecto, una manera en la que el hombre es afectado por la realidad (la interna o la externa, la humana o la no-humana), y al mismo tiempo, la manera en que las realidades son, a su vez, afectadas -“valoradas”- por el hombre. [...] Y desde esta perspectiva, resulta una falsa disyuntiva la “subjetividad” u “objetividad” del valor. Es necesario superar la eterna oscilación, si no es que la eterna alternativa entre “el sujeto” y el “objeto”. ¿De qué “lado” encontramos los valores? Del lado del sujeto y del lado del objeto: en ambos, o más bien, *en el “punto” de encuentro entre ambos*.⁴⁴

No obstante, como argumenta Juliana González, esta nueva perspectiva sobre el valor tiene el problema de que no da cuenta de la normatividad y autenticidad del mismo, y, por ende, el carácter objetivo del valor sigue estando en duda. En efecto, aceptar que el valor es un objeto que se compone tanto de elementos subjetivos como de elementos objetivos nos

⁴³ *Ibid.* p. 190.

⁴⁴ Juliana González, *Op. cit.*, pp. 52- 53. La información en los corchetes es nuestra.

explica cómo se da el valor, pero no nos dice bajo qué condiciones la percepción de un valor *es auténtica*, es decir, cuándo estamos frente a un valor real y no aparente. En otras palabras, aceptar la naturaleza subjetivo-objetiva del valor está dentro del plano descriptivo del fenómeno; pero para afirmar la autenticidad y validez de un valor sobre otro, se requiere de un criterio de objetividad del mismo. ¿Cuál podría ser este criterio?, ¿de qué manera se podría dar cuenta de la autenticidad o realidad del valor?

1.1.5 Normatividad del valor: “universalismo vs. relativismo”

De acuerdo con Juliana González, uno de los filósofos alemanes más destacados de la Modernidad, Immanuel Kant, propuso un criterio normativo para la evaluación de los juicios morales: la ley moral o imperativo categórico, según el cual un juicio de valor es válido si se sostiene en una máxima tal que el individuo que formula el juicio sea capaz de querer que se torne ley universal. El ejemplo más desarrollado que ofrece Kant para explicar esto es el de la mentira y James Rachels lo sintetiza muy bien:

Supongamos, nos dice, que un hombre necesita pedir dinero prestado, y sabe que nadie le prestara a menos que prometa que lo va a devolver, pero también sabe que no podrá devolverlo. Por lo tanto, se enfrenta a este problema: ¿deberá prometer que pagará su deuda, sabiendo que no puede hacerlo, con el fin de persuadir a alguien que le preste dinero? Si lo hiciera, la “máxima del acto” (la regla que estaría siguiendo) sería: cuando necesites un préstamo, promete que lo pagarás, sin importar si crees que realmente puedes pagarlo. [...] ¿podrá convertirse esta regla en una ley universal? Obviamente no, porque sería contraproducente. Una vez que ésta se volviera una práctica universal, nadie

creería ya en tales promesas, y entonces nadie prestaría dinero a cambio de ellas.⁴⁵

A través de principios meramente lógicos, Kant sostiene que el valor de la sinceridad es preferible al de la mentira. Y aún más, puesto que la ley se piensa en términos lógicos y necesarios, esto es, universales, la conclusión del autor es que la sinceridad es preferible a la mentira en todos los casos, sin importar la variedad de situaciones en que se presente la posibilidad de mentir.

Este criterio formalista sirve para responder a la pregunta por la normatividad y autenticidad del valor, pues de acuerdo con Kant, responde a la pregunta ¿qué debo hacer? Sin embargo, como explica Frondizi, por ser una respuesta abstracta y estrictamente lógica, no tuvo gran peso para los axiólogos del s. XX, los cuales sostuvieron una cualidad *a priori* del valor pero aprehensible, no por medios lógicos, sino a través de una *intuición emocional*. Así, explica el autor:

Scheler parte del apriorismo kantiano y da por refutadas por Kant, todas las éticas materiales de base empírica [...] que convirtieron el placer, el bienestar, la felicidad, en el valor supremo. El error de Kant consistió en identificar lo *a priori* con lo formal [...] [esto es, con lo estrictamente lógico]⁴⁶

En efecto, como vimos anteriormente, el carácter *a priori* del valor está determinado en Scheler por una intuición emocional, no por principios lógicos de la razón, pues de acuerdo con este autor, la aprehensión del valor es previa al reconocimiento de su validez. Sin embargo, este planteamiento, según explicamos, no es un criterio sólido de normatividad del valor, pues ¿cómo damos cuenta de la realidad de tales intuiciones si son una experiencia intransferible?

⁴⁵ James Rachels, *Op. cit.*, p. 193

⁴⁶ Risieri Frondizi, *Op. cit.*, pp. 114-115

Lo anterior condujo a una revaloración de la propuesta kantiana: la razón formal como criterio de objetividad del valor. Así, como explica Juliana González, en algunas posturas posmodernas del valor (como las neoliberales y neokantianas en política) se postuló el principio de una racionalidad universal como criterio para determinar la validez y realidad del valor. ¿En qué consistió tal principio de racionalidad? Fundamentalmente en apelar a principios de la razón, a través de un proceso argumentativo, para justificar un juicio de valor. Así, para resolver un problema de oposición de valores el criterio racionalista consistía en mostrar las razones en que se fundamenta cada uno de los valores en cuestión y a partir de ello discernir cuál de los dos está mejor fundamentada y, por ende, tiene mayor validez.

Ahora bien, ¿por qué el criterio de racionalidad se propuso como criterio de objetividad del valor? Como señala Carlos Pereda, el concepto de *racionalidad* puede ser entendido en dos sentidos: constitutivo y regulativo. El primero se aplica a enunciados como: «Los humanos son racionales pero los gatos y los sapos no». Racionalidad refiere, en *este sentido*, a una clase natural o, al menos, a cierta propiedad que conforma a una clase de individuos”.⁴⁷ En cambio, si nuestro enunciado fuera:

«Pedro actuó ayer de manera muy poco racional», hacemos un comentario evaluativo sobre un individuo, usamos el concepto racionalidad en sentido *regulativo*, como configurando, si se quiere, una clase normativa; con el enunciado queremos decir algo así como: «Pedro pensó muy mal lo que hizo ayer, y si lo pensó bien, no obró de acuerdo con esos pensamientos».⁴⁸

⁴⁷ Carlos, Pereda, “Racionalidad”, en: León Olivé, compilador, *Racionalidad: ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*, Siglo XXI\UNAM-IIF, México, 1988. p. 295

⁴⁸ *Ibid.* p. 296

El primer uso se refiere a la noción de *racionalidad* como una capacidad característica de la especie humana; en cambio, en el segundo, se refiere a la “racionalidad” como un procedimiento que se lleva a cabo bajo ciertas normas de la razón. Así, aunque todo hombre es racional en tanto especie, si su conducta no es conducida por principios de la razón, no será racional.

Tomando en cuenta lo anterior, la pregunta acerca de por qué el criterio de racionalidad fue tomado como criterio de objetividad del valor se responde del siguiente modo: si la racionalidad es una característica constitutiva de todo ser humano, entonces todos deben de ser capaces de determinarse por ella, es decir, de actuar racionalmente del mismo modo, y en consecuencia, si un valor se comprueba racionalmente válido, tendrá que serlo para todos los sujetos de razón posible, es decir, para todos los hombres sin importar las diferencias del contexto material en que se encuentre. De esta manera el criterio de racionalidad se propuso como criterio de objetividad y universalidad del valor.

Retomando un ejemplo que aducimos anteriormente, si mentir es incorrecto de acuerdo con un principio de coherencia de la razón, entonces el valor de la sinceridad, desde este criterio de racionalidad, debe ser aceptado por todo ente de razón y con independencia de la situación material o motivacional en que se encuentre. No obstante, como señala James Rachels, una de las objeciones que se adujeron en contra de esta postura es que parece haber situaciones en las que contradecir el principio parece ser más benéfico que seguirlo; por ejemplo, en el caso de mentir para salvar la vida de un inocente. Así, los principios de la razón universal parecen requerir de una contextualización situacional para aplicarse y el problema con esta contextualización es que o se especifican detalladamente las condiciones en que debe realizarse que el principio deja de ser universal, o bien, se deja

en términos tan generales que es problemático para aplicarlo en una situación específica. En consecuencia, reducir el criterio normativo del valor a pautas meramente formales nos lleva, de acuerdo con la autora, al problema de su aplicación.

Otro problema con el criterio universalista, como señala Juliana González, es que la idea de una conducta racional, normada por principios lógicos, y por tanto, menos inconsistente y falaz que aquella que no lo hace, trajo consigo la idea de un progreso unívoco de la humanidad: se creía que tanto más racional era una cultura, según un modelo único de racionalidad, el de la cultura occidental, tal cultura era más verdadera que las que no seguían tales principios de racionalidad. La consecuencia de esto fue que aquellas culturas que se consideraban más racionales que otras trataron de imponerse a otras que se consideraba atrasadas en conocimiento.⁴⁹

Lo anterior, siguiendo a la autora, provocó grandes olas de violencia entre diferentes culturas y con ello, la posibilidad de pensar en un criterio relativista del valor o lo que se conoce como relativismo cultural. Esta tesis, en términos generales, sostiene que:

La idea de verdades universales en ética, [...], es un mito. Las costumbres de diferentes sociedades son todo lo que existe. No puede decirse que estas costumbres son “correctas” o “incorrectas”, pues esto implica que nosotros tenemos un criterio independiente de corrección e incorrección con el que pueden ser juzgadas. Pero no hay tal criterio independiente; cada criterio está ligado a una cultura.⁵⁰

Sin embargo, reducir el criterio de validez de los valores a las tradiciones que *de hecho* tiene una cultura, cae en el problema de las tesis subjetivistas del valor, a saber, que se reduce el valor al hecho y no se da cuenta de la norma que lo justifica. Como señalamos en

⁴⁹ Cf. Juliana González, *El ethos, destino del hombre*, Paidós\UNAM, México, 1996. Cap. II

⁵⁰ James Rachels, *Op. cit.*, pp. 40,41

la crítica al subjetivismo, que vimos anteriormente, reducir el valor al hecho es afirmar que lo que de hecho valorar un individuo, es valioso. Pero en esta afirmación hay una falacia: un individuo puede valora algo que *cree* que es valioso, pero esto no implica que *realmente* lo sea. Para comprobarlo se requiere de una justificación, y esto constituye la parte normativa del valor.

Como bien lo expresa J. Rachels, el relativismo cultural también cae en este problema, porque se asienta sobre un argumento que no es sólido. El argumento y la crítica es como sigue:

1. Culturas diferentes tiene códigos morales diferentes.
2. Por tanto, no hay una verdad objetiva en moral. Lo correcto y lo incorrecto son sólo cuestión de opinión, y las opiniones varían de una cultura a otra.

[...] El problema es que la conclusión no se sigue de la premisa [...] La premisa tiene que ver con lo que la gente cree: en algunas sociedades la gente cree unas cosas; en otras, cree otras diferentes. Sin embargo, la conclusión tiene que ver con lo que realmente es. El problema es que esta clase de conclusión no se sigue lógicamente de la premisa.⁵¹

En efecto, de las creencias y convenciones de una cultura acerca de determinados valores no se sigue que tales valores correspondan con algún objeto o situación objetiva que afirmen su realidad más allá de intereses o interpretaciones subjetivas de una comunidad, los cuales pueden ser un asunto meramente convencional. Por lo tanto, la realidad del valor tampoco puede afirmarse a través de un criterio relativista.

Con base en todo lo anterior, afirma Juliana González, que ninguno de los criterios examinados hasta ahora han podido dar cuenta de la objetividad de los valores de manera

⁵¹ *Ibid.* p. 44

sólida. En efecto, el criterio objetivista se asienta sobre un dualismo que separa la realidad del valor del hombre, de manera tal que el carácter objetivo del valor se hace inaccesible al sujeto y con esto se genera una dicotomía entre el criterio objetivista y el subjetivista; de semejante manera, el criterio universalista no alcanza a dar cuenta de la objetividad del valor de una manera sólida, porque implican una reducción a condiciones meramente formales del pensamiento que conducen a un idealismo del valor y a una dicotomía con un criterio relativista.

1.1.6 Pregunta por la posibilidad de un criterio no dualista ni reduccionista

Bajo el panorama anterior, los intentos fallidos por justificar sólidamente el valor han conducido, en opinión de Juliana González, a cierto escepticismo sobre los valores.

[...] una vez perdido el horizonte de la metafísica tradicional, la ética moderna se construyó sobre sí misma, sobre los poderes de la razón autónoma, capaz de asegurar el reino de los nuevos valores de la modernidad. Y hoy es igualmente manifiesto que este gran edificio de la razón ilustrada y de la ética asentada en la firme confianza de la universalidad, la autonomía, el progreso de lo racional, no se encuentra menos cuestionado que la metafísica (y que la axiología) [...] La duda escéptica penetra en todas direcciones invalidando cualquier posibilidad de encontrar un fundamento cierto o un criterio seguro de valor.⁵²

Y en “El valor de los valores”, al referirse al mismo problema, agrega: “¿Es posible hoy un resurgimiento de valores que esté más allá de subjetivismos y relativismos, pero al mismo tiempo que trascienda los dualismos y reduccionismos?”⁵³

⁵² Juliana González, *Op. cit.*, p. 49

⁵³ Juliana González, “El valor de los valores”, en Héctor Vasconcelos, coordinador, *Valores para la sociedad contemporánea ¿En qué pueden creer los que no creen?*, UNAM, México, 2011. p. 27

Para contestar a esta pregunta a continuación realizaremos un análisis sobre el tipo de condiciones que debe cumplir un criterio de objetividad del valor para no caer en los problemas del dualismo y el reduccionismo, y llegar a así a un modelo de criterio sólido de objetividad del valor.

2. Condiciones para un criterio sólido de objetividad del valor.

Sobre la perspectiva de los criterios anteriores (subjetivista, objetivista, relativista y universalista) y sus problemas y oposiciones, consideramos que un criterio de objetividad que sea sólido ante los problemas del dualismo y el reduccionismo tendría que cumplir con las siguientes condiciones:

- 1) Articularse sobre una noción de objetividad con carácter subjetivo-objetivo, esto es, que en su constitución intervengan elementos tanto subjetivos como objetivos y que ambos sean complementarios, es decir, que no puedan determinarse de manera independiente, sino siempre en relación.

Consideramos que este tipo de objetividad es plausible si se concibe en términos de *experiencia objetiva* del valor, y no en términos de *existencia objetiva de los valores*. En efecto, la *experiencia* por principio está constituida por caracteres subjetivos, pues implica la percepción de un individuo; sin embargo, también puede aspirar a un nivel de objetividad en la medida en que se realice en interacción con las cualidades de un objeto o situación no reducible a los estados psicológicos de un sujeto, esto es, en cualidades intrínsecas a un objeto que resultan valiosas para el sujeto al experimentarlas. A este tipo de objetividad la llamaremos *objetividad integrativa*.

- 2) Que la normatividad del criterio de objetividad del valor pueda ser susceptible de universalización, en tanto beneficio para todo hombre, pero no con necesidad, es decir, no al margen de cualquier fin histórico o situacional de la experiencia del valor. El fin bajo el que el criterio sería susceptible de universalización sería el de querer el beneficio que otorga el valor objetivo.

Esta condición señala que si se justifica un fin que pueda ser benéfico para cualquier hombre en determinadas circunstancias, entonces tal fin puede ser susceptible de universalización pensando en esas circunstancias, pero si no se acepta dicho fin o algún hombre no se quiere determinar por él, entonces tampoco hay algo externo a éste que se lo imponga de manera necesaria. Así, la normatividad del criterio de objetividad del valor no será universal, absoluta y necesaria de manera abstracta a la experiencia y naturaleza humana, sino que debe considerarse siempre en relación a aquélla y no de manera necesaria. A este tipo de normatividad la llamaremos *normatividad hipotética*.

A nuestro juicio, estas condiciones son importantes para la formación de un criterio sólido o no problemático de objetividad del valor, porque la primera evita el problema de asentar la realidad de los valores en un dualismo “objetivo vs. subjetivo”, y la segunda evita reducir las razones en que se da cuenta de la normatividad de las pautas de valor a razones meramente formales e ideales que son irrealizables y problemáticas para contextualizar, de manera que se libra de la oposición “universalista vs. relativista”. Consideramos que el cumplimiento de las estas dos condiciones hacen que el criterio de objetividad del valor no caiga ni en dualismo ni en reduccionismo y, por lo tanto, sea lo suficientemente sólido como para enfrentar al escepticismo sobre el carácter objetivo no problemático de los valores.

Nuestro objetivo en el siguiente capítulo será examinar tres propuestas en torno al valor de las cuales se puede extraer tres diferentes criterios de justificación objetiva de los juicios de valor que parecen cumplir con las características anteriores y, por ende, parecen criterios sólidos para enfrentar el escepticismo de los valores. Nos referimos a la propuesta de un *criterio ontológico-pragmático* del valor en Juliana González, uno *epistemológico-racionalista* en León Olivé y uno *cientificista* en Mario Bunge.

Capítulo II

Tres propuestas en torno a un criterio sólido de objetividad del valor

En este capítulo nos ocuparemos, en primer lugar, de exponer la propuesta en torno al valor de Juliana González, León Olivé y Mario Bunge, y de mostrar cómo es posible extraer de cada una de éstas un criterio de tipo ontológico-pragmático, epistemológico-racionalista, y científicista, respectivamente, para asentar la objetividad del valor sin caer en los problemas que conducen al escepticismo de los valores, a saber, reduccionismo y dualismo.

En segundo lugar, realizaremos, al final de la exposición de cada criterio el examen sobre su aparente solidez tomando como pauta las condiciones de *objetividad integrativa* y *normatividad hipotética* que, como vimos en la segunda parte del capítulo I, constituyen los requisitos que debe cumplir un criterio de objetividad del valor que no conduzca a dualismo ni a reduccionismo. Como resultado de este análisis advertiremos que si bien en el despliegue general de los criterios ontológico-pragmático, epistemológico-racionalista y científicista sus condiciones parecen libres de los problemas que conducen al escepticismo, no sucede lo mismo al detenernos en sus implicaciones, las cuales conllevan cierta visión reduccionista o dualista del valor y, por ende, no parecen cumplir con las condiciones para articular un criterio sólido de objetividad del valor.

2.1 Criterio ontológico-pragmático de objetividad del valor

En el segundo capítulo de su obra *El ethos, destino del hombre*, Juliana González propone fundamentar el valor en *la condición ontológica del hombre*. Como veremos, esta

condición se constituye de un elemento de tipo estructural y otro de tipo contextual. El primero hacen referencia a *cualidades intrínsecas del hombre*, las cuales lo definen como un ser al que le es esencial el valorar; el segundo elemento, en cambio, se refiere a las *pautas de valor que se consolidan y trascienden en favor del desarrollo histórico de la humanidad* y que, de acuerdo con la autora, son parámetros confiables para evaluar la objetividad de un valor, puesto que también refieren a una realidad material. Así, veremos que el criterio de objetividad del valor que puede extraerse de la condición ontológica que propone Juliana González será de tipo *ontológico-pragmático*.⁵⁴

Los elementos anteriores son denominados por la autora, la *f fuente antropológica* y la *f fuente extra-humana* de la *condición ontológica del hombre*. De acuerdo con Juliana González, es la condición ontológica lo que muestra el carácter objetivo de los valores, por lo que a continuación veremos en qué consisten cada una de las fuentes que la integran.

a) *Fuente antropológica del valor.*

Juliana González señala que: “Hay ciertamente algunos rasgos distintivos de la naturaleza humana, factores universales y permanentes del ser-hombre, que son la fuente ‘antropológica’ del valor”.⁵⁵ Entre ellos han de destacarse:

1) *La necesidad esencial de valorar.*

Este rasgo, siguiendo a la autora, apunta hacia el hecho de que es la *preferencia* y no la *indiferencia* lo que define, en su mayoría, las acciones de los hombres. El objeto de nuestra preferencia, explica la autora, puede variar, pero “No cambia la

⁵⁴ Un criterio pragmático del valor es aquel que juzga sobre la objetividad de un valor con base en un principio práctico y no en una condición epistemológica de verdad por correspondencia. Así, las pautas de valor son objetivas en un sentido pragmático en función de su utilidad positiva para las sociedades y no de su verdad o correspondencia con algo en el mundo. Cf. Richard Rorty, 1996. Cap. I

⁵⁵ Juliana González, *El ethos, destino del hombre*, Paidós\UNAM, México, 1996.p. 53

necesidad de diferenciar cualitativamente y, a partir de tal diferenciación, preferir, optar, actuar”.⁵⁶ Es así que, para Juliana González, el hombre reconoce diferencias entre lo bueno y lo malo o, entre lo bueno y lo no “tan” bueno. Preferir es, pues, una cualidad constitutiva del hombre; a través de ella discernimos valores y también una jerarquía entre ellos.

2) *La naturaleza humana es naturaleza posible.*

El hombre, de acuerdo con la autora, no es un ser acabado o completo, sino que se va construyendo, es *posibilidad* que se va definiendo en sus acciones. Así, afirma Juliana González: el hombre “No es, en efecto, una realidad que es lo que es, sino que ha de ‘llegar a ser’. Aunque eso que ‘llegará a ser’ no está determinado ni definido de una vez por todas, sino que se va haciendo en el tiempo”.⁵⁷ El hombre es, por lo tanto, un *ser histórico*, en construcción y en este *construirse*, el hombre tiene que *elegir*, lo cual implica *valorar*.

3) *El hombre lleva la contradicción en su ser mismo.*

De acuerdo con Juliana González, el hombre se compone de un *positivo* y un *negativo ontológico*: ser y no-ser, y “Es de esta ‘polaridad’ constitutiva de donde nace, asimismo, la otra polaridad en que consiste la valoración”.⁵⁸ Así, afirma la autora; “Valorar es introducir [en el mundo] el *sí* y el *no*, el positivo y el negativo”.⁵⁹ Se trata de una lectura humana de la realidad, a partir de la cual la vida del hombre no es indiferente. Pero, ¿en qué consiste, de acuerdo con la autora, la dialéctica entre *este ser y no-ser ontológico* del hombre? En la explicación de este

⁵⁶ *Ibid.* p.54

⁵⁷ *Ibid.* pp. 54,55

⁵⁸ *Ibid.* p. 55

⁵⁹ *Ibid.* p. 54

punto, la autora se muestra en acuerdo con Platón en el *Simposio* en torno a que: “El hombre es esencialmente [...] deseo del otro, movimiento hacia otro y hacia el lleno de su ser [...]. La mengua, la carencia, es justamente lo que lo mueve [...]. El no-ser se resuelve en el ser”.⁶⁰ Así, la dialéctica entre ser y el *no-ser*, en la propuesta de la autora, es que el deseo o estado de carencia impulsa a la realización del *ser*, y éste es el estado de plenitud que se muestra como la contracara de deseo; la manera en que se realiza el no-ser en el ser es en la elección de un estado de cosas por otro y esto implica una valoración. De este modo, los valores, para esta autora, son la vía por la cual el hombre se va realizando.

4) *El hombre posee una fuerza positiva (Eros) que afirma el ser y sólo el ser.*

Con esta condición Juliana González sostiene que si bien, hay en el hombre una condición negativa –una carencia– que lo impulsa al ser, el paso del *no-ser* al *ser* sólo puede darse en virtud de una fuerza positiva que realice el ser incompleto del hombre; tal paso es producto “del Eros creador, del conato del ser a persistir en el ser”.⁶¹

En resumen, la *fuerza antropológica* de la condición ontológica del hombre en Juliana González, determina la objetividad o realidad de los valores en el *carácter posible* y *creador del hombre*; estas cualidades le permiten definirse a sí mismo (autocreación) a través de preferencias que, en el caso de las acciones intencionales, implican el ejercicio de una valoración. Así, el valor es una condición constitutiva del hombre y en esa medida es tan objetivo como este último.

⁶⁰ *Ibid.* p. 56

⁶¹ *Ibid.* p. 60

Ahora bien, puesto que el modo de vida del hombre es social, la autora señala que la objetividad del valor en tanto constitución esencial del hombre tiene un carácter histórico en relación al desarrollo de las comunidades. En efecto, como vimos en el desglose de las condiciones anteriores, en tanto que el hombre puede preferir, introduce el “sí” y el “no” en el mundo, lo cual significa, para esta autora, que los valores son creaciones humanas y en esa medida su objetividad no puede ser determinada al margen de la historia de la humanidad. A través del desarrollo de las comunidades humanas, siguiendo a la autora, se van estableciendo pautas de valor objetivas que guían al hombre en su valoración particular del mundo. Así, argumenta Juliana González:

La historia no revela sólo variaciones y contradicciones, sino trazos comunes y permanentes de la valoración humana. En esta historia se han ido generando, mediante la simultánea conservación y renovación, modos concretos de realizar la justicia, la verdad, la bondad, la belleza, la santidad: entre estos modos no hay mera sucesión discontinua en la que prive la caducidad y la literal intrascendencia, sino todo lo contrario: ellos han ido consolidando el rostro propio del hombre y pautas de valor definidas e irrenunciables. Es falso que no hay criterios de valor: éstos se encuentran en un consenso y una tradición históricos que tiene alcance ético y ontológico. [...] Hay, así, fundamentos “objetivos” para afirmar ciertos valores y negar sus contrarios [...].⁶²

De este modo, para la autora, las pautas de valor que han trascendido en la historia de la humanidad permiten un consenso sobre los valores y, por ende, constituyen una base intersubjetiva de los valores, la cual puede servir como criterio de objetividad de los mismos. Desde la fuente antropológica del valor que propone Juliana González la objetividad del valor se sostiene en el ser posible del hombre y en la historia de la

⁶² *Ibid.* p. 64

humanidad donde se pueden encontrar ciertas pautas de valor que sirven para fundamentar la realidad de los valores.

Con lo anterior se descarta la tesis de un dualismo: el valor no se determina al margen del juicio del sujeto (tesis objetivista) y tampoco se determina por un psicologismo (tesis subjetivista), pues la fuente antropológica del valor no atañe a las condiciones psicológicas e individuales de cada sujeto, sino a cualidades esenciales de los hombres. Así, el criterio de esta autora parece cumplir con la primera de las condiciones de un criterio sólido de objetividad del valor, esto es, articularse sobre la noción de objetividad integradora del valor.

No obstante, como señala Juliana González, apelar a pautas de valor consolidadas en convenios y en tradiciones, podría dar paso a una lectura relativista del valor, la cual, como vimos en el capítulo anterior, sostiene que los criterios para evaluar la realidad de los valores son históricos y diferentes en cada cultura y, por ende, no hay una realidad objetiva de los mismos, sino meras convenciones contingentes del valor. ¿Cómo garantiza el carácter objetivo del valor la propuesta de esta autora? La autora sostiene que si bien, como se muestra en la fuente antropológica del valor, los valores son introducidos al mundo (la realidad neutra) por el hombre, la introducción de los mismos no se hace arbitrariamente, sino que también hay bases objetivas en el mundo que conducen al hombre a preferir uno sobre otro. En palabras de la autora:

La valoración es una ‘lectura’ humana de la realidad. [...] Por el hombre entra el valor al mundo; [...] no obstante, aunque él ponga el valor, es evidente que no lo pone de la nada –al menos no siempre. Los valores son creaciones humanas,

pero no son [...] meras convenciones, absolutamente vacías y arbitrarias, o absolutamente subjetivistas. Hay fuentes, bases objetivas del valor.⁶³

El fundamento histórico y antropológico de los valores que propone la autora se da, entonces, en correlación con una base objetiva no antropológica del valor, a la cual Juliana González denomina “fuente extra-humana del valor”. Es en la complementariedad de la fuente antropológica con la extrahumana que se articula la condición ontológica del hombre o el fundamento ontológico del valor como sostiene la autora.

b) Fuente extra-humana del valor

De acuerdo con Juliana González: “Existe, pues, una fuente concreta de criterios de valor o de ‘objetividad’ de los valores: el ser del hombre y su *historia*. Pero no sólo, también cabe hablar de una *fuentes extra-humana del valor* [...]”.⁶⁴ Como veremos enseguida, la autora utiliza este término para referirse a una realidad que alude a todo “aquello que está más allá del hombre mismo: la realidad concebida en sus diversos órdenes y dimensiones –tanto físicos como metafísicos”.⁶⁵

¿Cuáles son los órdenes físico y metafísico de la realidad, según la autora? Por el lado de lo físico, Juliana González argumenta que el hombre ve cualidades físicas diferentes en los objetos y con base en éstas se le plantea una *alternativa de elección*. Así, ejemplifica la autora, estas diferencias le muestra al hombre que el oro es de un material distinto a la piedra: “la piedra es material deleznable, perecible, frágil; las propiedades físicas del oro lo hacen el valor material por excelencia, asociado en muchas culturas a la

⁶³ *Ibid.* p. 66

⁶⁴ *Ibid.* p. 65

⁶⁵ *Idem.*

luz solar, a lo imperecedero, a lo maleable a la vez que indestructible, a lo divino mismo”.⁶⁶ Asimismo, señala Juliana González, una vez establecidas diferencias físicas entre los objetos, se puede distinguir relaciones causales entre ellos, las cuales no son producto de la voluntad humana, sino de relaciones naturales.⁶⁷ Son, por lo tanto, factores extra-humanos, no creados, sino dados directamente a la experiencia.

Ahora bien, por lo que respecta al orden metafísico de la realidad extra-humana, la autora alude al carácter neutral de la realidad, la cual no es ni buena ni mala en sí misma; el valor lo pone el hombre. En palabras de la autora:

Es verdad que, concebida “en sí misma” –hasta donde puede hablarse de “en sí” [es decir, si caer en los postulados de la metafísica tradicional]-, la realidad extrahumana –como se ha dicho- no es ni buena ni mala, ni bella ni fea, ni verdadera ni falsa: es neutra o indiferente. [...] No hay realidades o campos de la realidad que sean “más” o sean “menos”; que tengan más o menos realidad; que tengan más o menos ser o realidad [...] Se trata aquí, efectivamente, de eso que Nietzsche llamó, con cierta rememoración heracliteana, “la inocencia del devenir”.⁶⁸

Así, la autora argumenta que a través de la condición ontológica del hombre la valoración no sólo se explica por el *carácter posible* del hombre (*fuerza antropológica del valor*), sino también por su *interacción con el mundo* (*fuerza extra-humana*) que no es reductible a sus preferencias, pues el mundo es neutral y ofrece alternativas de elección al hombre en la diferencia de cualidades objetivas que constituyen los objetos con que interactúa. En consecuencia, algunos de los valores que se consolidan en la tradición y que trascienden épocas históricas de la humanidad, de acuerdo con la autora, no son meras convenciones

⁶⁶ *Ibid.* p. 67

⁶⁷ *Cf. Ibid.* p. 68

⁶⁸ *Idem.*

arbitrarias en la medida en que corresponden con cualidades objetivas en el mundo que han sido realmente benéficas para la humanidad y, por ende, han trascendido como pautas de valor observables por otras generaciones.

Lo anterior no debe de entenderse en el sentido de que la autora proponga una tesis universalista del valor, según la cual haya pautas objetivas universales del valor que se asientan en cualidades del mundo haciendo abstracción de la historia y de la situación particular en que acontece la vida de cada hombre, de modo que se apliquen por igual para cada uno; pues, como afirma la autora, si bien en la historia de la humanidad es posible encontrar parámetros de valoración objetivos (en la medida en que por ser benéficos han trascendido) la validez de estos criterios descansa en la posibilidad de actualizarlos por el *ser posible* individual de cada hombre.⁶⁹ De manera que su validez debe ser contextualizada. En efecto, puesto que la valoración, como advertimos con la autora, es parte de la condición ontológica del hombre (su ser posible y su posibilidad de preferir) la comprobación de la realidad del mismo, su objetividad, sólo puede darse a nivel individual: en la experiencia de la valoración y ésta es individual.

Pero, entonces, ¿qué relación hay entre los criterios históricos de objetividad del valor y la advertencia de que la comprobación de la realidad objetiva de un valor sólo puede darse a nivel individual? La respuesta, de acuerdo con la autora, es que los primeros son parámetros generales de objetividad del valor; mientras que los segundos, son la experiencia valorativa concreta, individual, que puede comprobar o rechazar tales parámetros generales del valor. Si el valor transmitido por la sociedad es asumido por el sujeto, entonces será efectivo. Así, se plantea que la objetividad del valor se da en la

⁶⁹ Cf. *Ibid.* pp. 69-74

coincidencia de estos dos ámbitos, de manera que también parece cumplirse la condición de un criterio sólido de objetividad del valor. En palabras de la autora:

[L]a verdadera actualización [o validación de los valores] requiere una radical incorporación de los valores, un hacerlos propios, que permita su efectivo y literal re-nacer y re-vivir; convertirlos en una verdadera realidad *presente*, del aquí y del ahora (la única dimensión *real* del tiempo, en sentido estricto). Se requiere una verdadera “traducción” de los valores al lenguaje del presente, para que ellos puedan ser comprendidos y vividos *desde* las categorías propias del hombre actual, desde su contexto existencial, desde sus necesidades y sus propios parámetros mentales y emocionales, exclusivos de su situación mental.⁷⁰

Con base en lo anterior se puede observar que el criterio ontológico-pragmático de Juliana González, verifica la objetividad de un valor en pautas valorativas que trascienden en las sociedades humanas y al mismo tiempo constituyen a la humanidad y por una valoración individual de cada hombre y tomando en cuenta su situación concreta, es decir, no hay una separación entre el mundo del valor y del hombre y el juicio que tenga de él, y se plantea que debe haber una coincidencia entre las pautas generales de atribución de valor y la evolución particular que cada hombre haga de ellas, de manera tal que los valores que se adopten de la tradición puedan ser realizables. Así, parece que tal criterio no cae ni en un dualismo ni en un reduccionismo. Veámoslo con las detalle.

Respecto a la evaluación individual de las pautas generales de valoración, la autora argumenta que la validación individual de los valores que han trascendido en la historia, se debe realizar apelando al buen juicio o *cátharsis* y *daimon* de los griegos, esto es, a la depuración de los propios prejuicios y en la escucha de la voz interna. En palabras de la autora:

⁷⁰ *Ibid.* p. 71

[...] la sabiduría moral es un proceso constante de *cátharsis*: de purificación o liberación de falsas opiniones o prejuicios; conciencia de la propia ignorancia y “escucha” de la “voz interior”: el *daimon* del hombre. Y recordar, asimismo, aristotélicamente, que la determinación concreta de cada virtud o la decisión moral depende, en definitiva, del buen juicio de cada individuo en su radical singularidad.⁷¹

De este modo, siguiendo a la autora, aunque las pautas de valor sean objetivas, la realidad del valor asumido requiere también, y fundamentalmente, de la evaluación individual de cada sujeto en las condiciones particulares en las que se encuentra. Así, los parámetros generales de valoración que han trascendido en la historia de la humanidad y que sirven como pautas de valoración objetiva, pueden considerarse con un carácter universal pero no idealista ni opuesto a un relativismo, puesto que requieren, para su actualización, de la valoración individual y contextual que el sujeto haga de ellos.

En conclusión, el criterio ontológico-pragmático que propone Juliana González, el cual se asienta en la condición ontológica del hombre, se estatuye sobre una dialéctica entre individuo (valoración individual) y humanidad (pautas de valor históricas); creación humana (valor como lectura humana de la realidad) y realidad extra-humana (cualidades físicas del mundo y relaciones naturales), por lo que este criterio parece estar libre de los problemas que conducen al escepticismo de los valores: relativismo y dualismo, con lo cual parece cumplir con las dos condiciones que anunciamos en la segunda parte del capítulo I, sobre cómo debería de ser un criterio de objetividad del valor que no conduzca a las contraposiciones “subjetivismo *vs* objetivismo” derivado del *dualismo* y tampoco a una oposición del tipo “relativismo *vs* universalismo” derivada del *reduccionismo* formal del valor. Tales condiciones—dijimos—eran asumir un tipo de objetividad integrativa del

⁷¹ *Ibid.* p.72

valor, esto es, en la cual la realidad del valor no se determine en exclusión de factores subjetivos, sino más bien, como complementos de en una experiencia objetiva del valor. Asimismo, este criterio será integrador si su aplicabilidad puede considerarse de manera general o universal y relativa sin contraposición.

2.1.1 Examen de la solidez del criterio

Empezaremos por examinar cómo el criterio de la condición ontológica del valor de Juliana González parece, de entrada, libre del dualismo.

El criterio ontológico-pragmático de la autora no cae en la oposición “objetivismo vs. subjetivismo”, porque la fuente antropológica del valor no se constituye de características psicológicas que pudieran fundamentar el valor en el mero gusto del sujeto, sino de cualidades esenciales a todo hombre; tampoco es objetivista, porque los valores tienen una dimensión social, son creaciones humanas: “la lectura humana de la realidad”. No son, pues, independientes de la experiencia y del juicio del sujeto.

Ahora bien, tal criterio parece también librarse de un reduccionismo formalista, porque no cae en la oposición “universalista vs. relativista” del valor, ya que a pesar de que los valores son creaciones humanas, no son arbitrarios porque el hombre, de acuerdo con la autora, toma en cuenta la diferencia natural y material de las cosas para establecer su preferencia en relación a las mismas. Así, veíamos con la autora, que los valores no son meras convenciones relativas y arbitrarias, parten también de una realidad por sí misma presente y neutral. Asimismo, por lo que respecta a las pautas de valor consolidadas en la historia, veíamos que tampoco conducen a un universalismo formalista o idealista del valor

porque, como sostiene Juliana González, para que éstas sean efectivas se requiere de una evaluación individual y contextual de las mismas: una actualización individual del valor.

Hasta aquí la propuesta de la autora parece librarse de los problemas del dualismo y reduccionismo y, por lo tanto, parece responder favorablemente a las condiciones para establecer un criterio no problemático de objetividad del valor. No obstante, cabe la posibilidad de que el criterio en cuestión caiga en un subjetivismo y, por ende, en una noción de objetividad no integradora de lo subjetivo y lo objetivo. Veamos.

Si, como afirma la autora, todo valor para ser efectivo -realizable- requiere de la evaluación individual que el sujeto hace de él, entonces la objetividad de los valores que asuman los individuos en su vida concreta dependerá de su *buen juicio*, por medio del cual, siguiendo a la autora, se debe discernir dejando a un lado los prejuicios, la situación actual en que un individuo se encuentra para determinar la efectividad de una pauta de valor general como guía de la acción particular. El problema con lo anterior es que la autora no ofrece los criterios en que podría enmarcarse la determinación de un ‘buen juicio’ y apelar al *buen juicio* de cada hombre sin reparar en las condiciones que lo determinan como “bueno” conduce sin duda a un subjetivismo. Por ejemplo, un individuo podría encontrar siempre razones que *a su buen juicio* fueran suficientes para exceptuarse del valor de la solidaridad cuando se trata de ayudar a los demás y, en cambio, encontrar siempre razones para incluirse en tal valor cuando se trata de ser ayudado por los demás.

Bajo la propuesta de la autora carece de un criterio para discernir la objetividad del buen juicio que aduce un sujeto para justificar su atribución de valor particular. En consecuencia, el criterio ontológico-pragmático de la autora, si bien en una evaluación

general pareció libre de los problemas que conducen al escepticismo de los valores, en una reflexión más detallada descubrimos que podría dar entrada a un subjetivismo, es decir, *reducir* la determinación sobre la realidad del valor al juicio no justificado en razones, sino en motivaciones, deseos o intereses personales de un individuo o grupo de individuos. Veamos, qué sucede con otro tipo de criterio. g

2.2 Criterio epistemológico-racionalista de objetividad del valor

En su artículo “Racionalidad y relativismo: relativismo moderadamente radical”⁷² León Olivé plantea lo que puede denominarse un *criterio epistemológico-racionalista* por medio del cual se podrían dar cuenta de la objetividad del valor sin caer en los problemas del reduccionismo ni del dualismo, que conducen, como vimos en el capítulo 1, a un criterio problemático de la objetividad del valor y, por ende, al escepticismo del mismo.⁷³

El autor sostiene que el problema de pensar si la racionalidad⁷⁴ es universal o relativa consiste en que no se ha establecido con precisión qué condiciones son las que se deben de relativizar cuando se piensa en una concepción universal de la racionalidad como parámetro de justificación de las creencias y de los juicios valorativos. De acuerdo con Olivé, si se considera que lo que se debe relativizar son los principios epistémicos y axiológicos *fundamentales* y las creencias *básicas* de una comunidad (como pretendía la tesis del relativismo moral), entonces se cancela la posibilidad de sostener tales principios y

⁷² León Olivé, compilador, *Racionalidad: ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*, Siglo XXI\UNAM-IIF, México, 1988.

⁷³ Si bien el autor no hace explícito este criterio, como mostraremos enseguida, se sigue de su propuesta epistemológica de una racionalidad que puede ser relativa sin perder objetividad, es decir, compatible con principios universales.

⁷⁴ Aquí se refiere Olivé a la *racionalidad* entendida como sistema normativo y no como ‘ser racional’; según la distinción que vimos de acuerdo con Carlos Pereda, en el capítulo 1 de esta tesis.

creencias en “razones frente a cualquier sujeto pertinente, es decir, a cualquier ser humano al que le concedamos la capacidad de ser racional”,⁷⁵ pues no habría principios universales de racionalidad que permitieran una argumentación válida de un valor o de una creencia entre diferentes culturas.

Como salida a este problema, Olivé propone lo que denomina un *relativismo moderadamente radical*, el cual consiste, básicamente, en distinguir dos niveles de *aceptabilidad racional* para evaluar la *objetividad* de una creencia o de un *valor* al interior o al exterior de una comunidad epistémica o conjunto de sujetos a los que les son accesibles las mismas razones.⁷⁶ El primer nivel de aceptabilidad racional se constituye por los *criterios* de racionalidad *efectivamente operantes* dentro de una comunidad epistémica determinada; se trata de sistemas de creencias y pautas de valor que “tratan de acotar más fuertemente lo que en ese contexto [o comunidad epistémica] sería lo racional”.⁷⁷ En cambio, el segundo nivel se refiere a los *principios presupuestos* en todo sistema o comunidad epistémica; se trata de las *condiciones de posibilidad* que mínimamente deben cumplirse para que haya una *interacción comunicativa* de tipo argumentable, esto es, sostenida en razones y, por ende, racional.

La diferencia entre *criterios* y *principios presupuestos* de racionalidad es, de acuerdo con el autor, que los primeros aluden a “procedimientos de decisión que *de hecho* operan”⁷⁸ dentro de una comunidad epistémica específica; mientras que los principios

⁷⁵ León Olivé, “Relativismo moderadamente radical” en León Olivé, compilador, 1988. p.269

⁷⁶ El concepto de *comunidad epistémica* es tomado por Olivé de *Creer, saber, conocer* de Luis Villoro; ahondaremos más en su descripción en el siguiente capítulo. Por ahora basta con la caracterización que ofrece Olivé como conjunto de sujetos a los que les son accesibles las mismas razones. Cf. León, Olivé, compilador, 1988. p.271

⁷⁷ León Olivé, *Op. cit.* p. 275

⁷⁸ *Idem.*

presupuestos refieren a las condiciones que *hacen posible la comunicación*, pero que “no tiene que realizarse en forma de criterios de decisión presentes en discursos explícitamente sostenidos por los agentes”.⁷⁹ Corresponden a principios universales de racionalidad; sin éstos, afirma Olivé, no es posible la articulación de ningún sistema racional de comunicación. Así, una última observación es que los criterios son relativos a las comunidades epistémicas, mientras que los principios atraviesan y conforman a todas.

Un ejemplo de criterio es, siguiendo al autor, el principio de no contradicción, pues éste define cuándo una proposición es racional dentro de una comunidad epistémica precisa: la de los filósofos; pero no es una condición de racionalidad para cualquier comunidad epistémica, ya que, como advierte Olivé, hay comunidades, como la de los Azande (tribu nativa de la parte central de África), que se pueden comunicar exitosamente sin respetar este principio.⁸⁰ En cambio, un ejemplo de principio presupuesto de racionalidad es el principio débil de no contradicción, según el cual “nadie podría admitir dentro del conjunto de proposiciones aceptables a *todas* las proposiciones que pudieran formularse en su lenguaje; al menos una quedaría excluida [...] ninguna comunidad epistémica podría funcionar si se aceptaran simultáneamente todas”⁸¹ las proposiciones formulables en su lenguaje.

Con lo anterior, el criterio epistemológico-racionalista de Olivé parece cumplir con la segunda condición de un criterio sólido de objetividad del valor, esto es, la condición de normatividad hipotética, la cual relaciona de manera condicional y no opuesta lo universal con lo relativo. En efecto, siguiendo el criterio de aceptabilidad racional de Olivé y sus

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ Cf. León Olivé, *Op. cit.* p. 276

⁸¹ *Idem.* Acerca del tema de los Azande véase: Evans-Pritchard, E. E., *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford University Press, 1976.

niveles se sigue que si un hombre se quiere comunicar racionalmente con otro, entonces tendrá que aceptar ciertos presupuestos de racionalidad del lenguaje. Pero estos principios no restringen a los hombres necesariamente, pueden ser violentos en su relación con los otros. Su aplicabilidad depende de que se tenga como fin una comunicación racional. Asimismo, la existencia de estos principios universales no cancela la variedad de criterios normativos en cada comunidad, éstos constituyen, sin oponerse a las reglas básicas de comunicación racional, lo que se entiende por racional en cada comunidad, es decir, admiten diferentes formas de comunicación racional, su normatividad es relativa a contexto. Luego, en la propuesta de Olivé parece no haber oposición entre pautas racionales de valor universales y relativas; al contrario las primeras parecen servir de base (presupuesto) a las segundas.

Ahora bien, siguiendo con la distinción de niveles de aceptabilidad racional Olivé sostiene que su propuesta de un relativismo moderadamente radical permite distinguir entre un criterio subjetivo, uno relativo y uno objetivo mostrando que el último puede ser compatible con un relativismo, pero no con un subjetivismo. A continuación veremos en qué consiste cada una de estas posturas tal y cómo las enuncia el autor, pues en ellas se hace explícito el criterio epistemológico de justificación racional que nos conduce, de acuerdo con Olivé a una determinación objetiva del valor. En palabras del autor:

Veamos ahora algunas ventajas que plantea el relativismo moderadamente radical.

En primer lugar, permite establecer una distinción entre subjetivismo y relativismo, oponiendo el objetivismo al primero pero no al segundo. Por subjetivismo entenderemos aquí la idea de que los valores de verdad de una proposición, o la aceptación de todo juicio de valor es arbitraria, es una cuestión

de gusto u opinión, pues no puede verse ni una ni otra, como un asunto argumentable con base en razones, en evidencia y en otras creencias aceptadas en una comunidad. Por objetivismo entendemos la idea de que en toda comunidad epistémica hay juicios de hecho y juicios de valor argumentables y sostenibles racionalmente [...] [Finalmente,] El énfasis del relativismo radica en la idea de que la discusión queda constreñida por los recursos culturales de la comunidad en cuestión; incluso la existencia de ciertas creencias, y la posibilidad de considerar racionalmente si son aceptables o no, depende de los contextos socioculturales.⁸²

Así pues, la tesis del relativismo moderadamente radical de Olivé conlleva el criterio epistemológico-racionalista de objetividad del valor que consiste en *ofrecer una argumentación racional de los juicios de valor aceptados dentro de una comunidad epistémica*. Y este tipo de argumentación es posible si los juicios de valor cumplen con los criterios de racionalidad operantes en una comunidad epistémica específica y con los principios de racionalidad presupuestos que articulan a toda comunidad.

Finalmente, hay que destacar, que la argumentación a favor de un valor o de una creencia sólo será objetiva en la medida en que pueda ser constatada por cualquier sujeto de razón de la comunidad epistémica en cuestión; esto significa que los elementos con que se determina la objetividad de un valor no pueden ser factores subjetivos, como el gusto o los sentimientos, que no pueden ser expresos claramente a un nivel público e inteligible para otros agentes racionales, pues los datos privados que experimenta un individuo no son evidencia constatable para cualquier sujeto de la comunidad epistémica que los ponga a prueba. En este sentido, afirma el autor: “La objetividad se refiere, pues, a la posibilidad de reconocimiento *público*, en una comunidad determinada, de que hay una situación de

⁸² León Olivé, 1988. p. 279

hecho”.⁸³ Por consiguiente, un juicio de valor sólo será objetivo bajo este criterio epistemológico de argumentación racional, si se basa únicamente en razones que pueden ser constatables para el resto de la comunidad epistémica que lo ponga en cuestión; sólo de esta manera se podrá verificar que cierto valor alude a una realidad objetiva o hecho constatable por la comunidad epistémica y no a un mero interés o deseo por medio del cual se pueda recubrir de “valioso” a un objeto que más allá de ese deseo no lo es.

Así, la propuesta de un *relativismo moderadamente radical* de León Olivé permite articular un criterio *epistemológico-racionalista* para justificar la objetividad de los valores, el cual parece librarse de un criterio subjetivista que asienta la realidad del valor en factores psicológicos, y de un criterio objetivista que se funda únicamente en la existencia cualidades intrínsecas a los objetos independientes del juicio del sujeto para determinar la realidad del valor. Con esto el criterio epistemológico-racionalista parece cumplir también con la primera condición de un criterio sólido de objetividad del valor, la condición de una noción de objetividad integrativa que no contraponga lo subjetivo a lo objetivo en la aprehensión y validación de un valor.

2.2.1 Examen de la solidez del criterio

Como acabamos de ver, el criterio racionalista de Olivé asienta la objetividad de los valores en la aceptabilidad racional que cada comunidad epistémica tiene de ellos. Esta aceptabilidad se asienta en el ofrecimiento de razones que puedan ser evaluadas por los demás miembros de la comunidad epistémica. De esta manera, la objetividad de un valor no

⁸³ *Ibid.* p. 271. Las cursivas son nuestras.

es un asunto que se determine en elementos de carácter psicológico de un individuo (como lo serían deseos o intereses individuales) ni tampoco al margen de la valoración que de él hacen los sujetos, es decir, no supone una realidad de los valores independiente del juicio que los sujetos tenga de ellos. En consecuencia, la aceptabilidad racional parece asentarse en una noción de objetividad integradora del ámbito subjetivo y objetivo del valor. Así pues, este criterio parece cumplir con la primera condición de un criterio objetivo del valor que no conduzca a dualismo entre lo subjetivo y lo objetivo. Esto es así porque la aceptabilidad racional de la comunidad epistémica parece referir a una experiencia objetiva del valor y no a una realidad objetiva metafísica del mismo; se asienta sobre las razones en que son compartibles por cualquier sujeto de la comunidad epistémica que las ponga a prueba, es decir, tienen un carácter intersubjetivo.

Ahora bien, tampoco es el caso que el criterio epistemológico de Olivé caiga en un reduccionismo, pues evita la oposición “relativista vs universalista” al proponer la distinción entre dos niveles de aceptabilidad racional que pueden justificar la objetividad de un valor a nivel local de *criterios efectivos* de una comunidad epistémica y a nivel general de *principios de racionalidad presupuestos* en toda comunidad, sin exclusión uno de otro: los principios de racionalidad presupuestos atraviesan a toda comunidad epistémica, son las condiciones que hacen posible la comunicación dialógica entre los hombres, no son opuestas a los criterios de racionalidad, los cuales varían de comunidad a comunidad, ni tampoco son universales de una manera absoluta, pues están condicionados a que los agentes racionales quieran relacionarse dialógicamente. De esta manera el criterio de aceptabilidad racional derivado de la propuesta de un relativismo moderadamente radical

de Olivé parece cumplir también con la segunda condición de objetividad del valor no problemático, esto es, la condición de normatividad hipotética.

Partiendo de lo anterior, Olivé propone que en el caso de un conflicto de juicios de hecho o de valores entre comunidades epistémicas, la alternativa sería evaluar el juicio de valor sobre criterios de racionalidad que sean compatibles con ambas comunidades y que respeten los principios básicos de racionalidad y comunicación, para que sea posible la justificación argumentada del valor. De esta manera, la propuesta del autor parece estar libre del reduccionismo “relativismo vs universalismo”. A continuación examinaremos a detalle las implicaciones de la propuesta anterior. Veamos primero qué implicaciones tiene la relación no excluyente entre el criterio subjetivo y el objetivo en la tesis de la aceptabilidad racional de Olivé.

Como vimos en el capítulo I, la tesis objetivista del valor, que se opone a una subjetivista, es aquella que considera la objetividad del valor independiente del juicio que los sujetos pudieran tener de él: los valores valen por sí mismos, no dependen de la estimación que los sujetos hagan de ellos. Esta tesis está estrechamente ligada a un dualismo del valor, según el cual el valor es cualitativamente distinto al ser y, por ende, se encuentra separado de él, es decir, el valor tiene una realidad independiente al ser: los valores no son, sino que valen.

Pues bien, ¿la propuesta de Olivé cae en alguno de los problemas anteriores? En primera instancia, parece que no, pues, como acabamos de ver, el criterio epistemológico de justificación objetiva del valor requiere del juicio de los sujetos para determinar la objetividad del valor; se requiere de su estimación, entendida ésta como una estimación

razonada, es decir, expresable en argumentos y susceptible de corroborar por cualquier miembro de la comunidad epistémica que lo razone. Por consiguiente, el criterio epistemológico de Olivé no puede determinar la objetividad del valor independientemente del juicio razonado que los sujetos tengan del valor, de manera que parece no caer en una tesis objetivista, y tampoco concibe el valor como una realidad independiente de este juicio, sino que el valor en tanto constatable por los miembros de una comunidad epistémica sería un hecho social, no una realidad *a priori* independiente de las comunidades humanas y de sus criterios normativos, por lo que su propuesta no excluye elementos de tipo subjetivo y por ende, no se trata de una propuesta dualista.

Sin embargo, y es aquí donde se disuelve la apariencia de que el criterio de Olivé se libra de un objetivismo, es posible enfrentar a la tesis del autor la siguiente consideración: como la define Olivé, la aceptabilidad racional que determina la objetividad de un valor para una comunidad epistémica, *apela a razones altamente impersonales*: criterios de racionalidad y principios presupuestos de todo sistema racional, por ello, podría decirse que deja de lado factores como el gusto o el deseo de los sujetos que se asientan en datos de percepción interna, no obstante, estos pueden ser importantes para determinar la realidad de un valor en la medida en que conducen a los sujetos a *preferir un valor sobre otro en una situación específica*, es decir, no se pueden excluir de aprehensión y confirmación de un valor.

Por ejemplo, supongamos que a un individuo que pasa por una crisis económica le ofrecen un trabajo en el que recibirá un buen trato y será bien remunerado, pero no podrá hacer lo que más le gusta: pintar. ¿Sería irracional que tal sujeto rechace la oferta y prefiera pintar cuadros y venderlos aun sabiendo que esto último no tiene ninguna garantía

económica y será mal pagado?, ¿qué razones hay para demostrar la preferencia válida de un valor sobre otro, esto es, la garantía económica o el placer de pintar cuadros?, ¿se requiere considerar lo que sería más racional para *cualquier sujeto* de la comunidad epistémica que considere este caso, o lo que sucede es que este valor no puede ser ‘objetivo’?, ¿cuáles son aquí los parámetros para medir la *objetividad* del valor? Veamos.

Para ser objetivo, de acuerdo con el criterio epistemológico del valor en Olivé, el juicio sobre el valor de la actividad de pintar que un sujeto prefiere sobre el de la ganancia económica, tendría que poder expresarse en un argumento constituido en su totalidad de premisas que puedan ser accesibles a todo sujeto de razón que las considere dentro de una comunidad epistémica específica. Para esto se requiere, de acuerdo con Olivé, que tales premisas se basen en datos de percepción públicos y no privados (como los estados de percepción interna de un sujeto, entre los que se incluyen las emociones). Sin embargo, el gusto que siente un individuo por pintar no es una evidencia empírica que pueda ser constatable públicamente para determinar su grado de aceptabilidad racional frente a cualquier sujeto que lo considere. Se trata más bien de un dato privado que puede llegar a ser comentado, pero no mostrado, lo cual puede hacer oscura su validez (o verdad) frente a otro sujeto que lo considere. En este caso la propuesta de Olivé no sería suficiente para verificar si tal valor puede ser objetivo o no.

Más, ¿no sería posible que este valor pudiera ser objetivo en el sentido en que el gusto que experimenta el sujeto al pintar *es real* y no una *invención arbitraria*? De acuerdo con la definición que ofrece Olivé (que explicamos en el apartado anterior) de subjetivismo (la cual consiste en la determinación arbitraria de un juicio de valor), se seguiría que si fuera posible comprobar la *no arbitrariedad o invención* del gusto, entonces el valor podría

ser objetivo. Sin embargo, el criterio que propone este autor para determinar la realidad de un juicio no nos permitiría validar datos privados, como el gusto del pintor, pues la aceptabilidad racional requiere que lo examinado se pueda verificar por *cualquier sujeto* de razón de una comunidad epistémica que lo ponga a prueba. ¿Cómo se pone a prueba el gusto que alguien siente por pintar, frente a *cualquier sujeto de razón* de una comunidad epistémica? Parece que a lo más que se puede llegar frente a esta última pregunta, es a comprobar una experiencia similar entre *sujetos que han vivido una situación parecida*. Pero, entonces, la posibilidad de comprobar la realidad del valor que el pintor asume de acuerdo con su gusto por pintar, no será accesible a *todo sujeto de razón* que la considere racionalmente en términos ideales, sino además para quien viva una *experiencia personal semejante*.⁸⁴ Así, frente a tales sujetos sería posible argumentar y poner en consideración en términos razonables la realidad de tal valor estrechamente ligado al gusto de un sujeto particular. Pero en la propuesta de Olivé no hay esta posibilidad.

Así, podemos concluir que la propuesta de Olivé, al apelar a una aceptabilidad racional susceptible de comprobación por *cualquier sujeto de razón que la ponga a prueba*, deja de lado la posibilidad de determinar la objetividad de valores que están estrechamente ligados a los afectos, deseos o necesidades de los individuos en particular, y con esto, su propuesta parece caer en un tipo de objetivismo impersonal del valor y tendiente a un dualismo u oposición con factores subjetivos de la atribución de valor. Así, el criterio epistemológico-racionalista no parece cumplir con la primera de las condiciones del criterio

⁸⁴ En este punto el lector podría pensar: proponer una *experiencia semejante* como posibilidad de comprobar la realidad de un valor, ¿no implica caer en un subjetivismo del valor? Como veremos en el capítulo III, de acuerdo con Luis Villoro, la experiencia del valor por sí sólo, sí implicaría un subjetivismo: sería una fuente subjetiva de atribución del valor. Pero si esa experiencia se acompaña de una crítica objetiva y de una contrastación con otros sujetos que hayan vivido una experiencia semejante, se puede acceder a un nivel de objetividad *razonable* del valor incompatible con un subjetivismo.

de objetividad del valor no problemático que estamos buscando: una objetividad integrativa. Así, el criterio epistemológico-racionalista de León Olivé no es suficiente como criterio sólido de objetividad del valor.

Antes de pasar al análisis del criterio científicista de Mario Bunge, queremos señalar que León Olivé, en trabajos más recientes, desarrolló de una manera más completa una propuesta sobre la justificación objetiva de los juicios morales⁸⁵ considerando el análisis de elementos de carácter subjetivo-personales, los cuales juegan un papel fundamental en la verificación del carácter objetivo de los valores personales, como los del ejemplo que aducimos del pintor. No obstante, aquí nos interesó tratar su propuesta de un ‘relativismo moderadamente radical’, por dos razones: la primera fue que nos permitió reflexionar sobre la posibilidad de que una vía de objetividad del valor estrictamente racional fuera sólida frente a los problemas de un dualismo y reduccionismo del valor. Esto nos permitió tener un abanico más amplio de tipos de criterios, para reflexionar en la posibilidad de un criterio sólido de objetividad del valor. La segunda razón fue que su propuesta más íntegra de objetividad de los valores se enfoca únicamente en los valores morales, el pluralismo moral, y se articula sobre algunas tesis fundamentales de la teoría del valor y epistemología de Luis Villoro, por lo cual creímos conveniente desarrollar primero la de este último, como lo haremos en el capítulo III, y sobre esta base explicar a grandes rasgos y a manera de apéndice, pues no es el objetivo de esta tesis, la propuesta de Olivé en contraste con la de Villoro en relación a los valores morales.

⁸⁵ Nos referimos a su propuesta de un pluralismo moral, desarrollada en: León Olivé, *Interculturalismo y justicia social*, Universidad Nacional Autónoma de México\ Programa Universitario México Nación Multicultural\ Dirección General de Publicaciones y Fomento Cultural, México, 2006. Caps. 2-5

2.3 Criterio cientificista de objetividad del valor

En su obra *A la caza de la realidad: controversia sobre el realismo*, Mario Bunge sostiene dos tipos de realismo: el axiológico y el moral. Ambos realismos podrían considerarse, en su complementariedad, como un *criterio cientificista* de objetividad del valor, el cual no parece caer en las tesis reduccionistas ni dualistas que conducen al escepticismo de los valores y, por ende, parece cumplir con las condiciones para constituir un criterio sólido de objetividad del valor, las cuales, como hemos mencionado, consisten en sostener una noción integrativa de objetividad y una aplicabilidad singular y general de la pautas de valor posible con base en una normatividad hipotética de tales pautas.

De acuerdo con Bunge, el *realismo axiológico* es la tesis que sostiene que hay valores subjetivos y objetivos, y que “ambos pueden ser investigados y defendidos o atacados con fundamentos científicos en lugar de ser provistos por los ideólogos”.⁸⁶ Por lo que respecta al *realismo moral*, se trata, según el autor, de la tesis que sostiene que “hay hechos morales y, por ende, verdades morales”.⁸⁷ La diferencia entre estos dos realismos, es que el primero se refiere a todo tipo de valores (estéticos, biológicos, económicos, morales etc.); mientras que el segundo, se acota a los valores morales.

Como veremos en la exposición de estos realismos, desde la perspectiva del realismo axiológico de Bunge, todo valor que pretende ser objetivo o real tiene que sostenerse en fundamentos científicos. Esto implica que los valores morales objetivos deben de ser compatibles con el saber científico de la época. No obstante, a propósito de estos últimos, el autor también repara en las condiciones que determinan su efectividad

⁸⁶ Mario Bunge, *A la caza de la realidad: la controversia sobre el realismo*, Gedisa, Barcelona, 2007. p. 365

⁸⁷ *Ibid.* p. 366

local y general frente a los diferentes códigos éticos de las diferentes comunidades humanas; esto lo realiza a través de su propuesta de un realismo moral. De esta manera podríamos decir que la tesis de realismo moral de Bunge parte de su realismo axiológico y lo complementa, en el caso de los valores morales, con ciertas pautas locales y generales de normatividad moral, las cuales, como hemos dicho, tienen a la base un fundamento científico del valor. Así pues, el criterio de objetividad del valor que puede extraerse de estos dos tipos de realismo: axiológico y moral, propuestos por Bunge, será de corte científicista, esto es, acorde con la objetividad científica y su método de verificación.

¿Cuáles son, de acuerdo con el autor, los fundamentos científicos en que se sostienen los valores en el *realismo axiológico*? La respuesta, de acuerdo con Bunge, sería: en todos aquellos datos de percepción que pueden ser objetivados, “o sea que pueden ser observados por observadores imparciales”.⁸⁸ Y la garantía de esta imparcialidad está en recurrir al método científico para hacer tales observaciones, ya que este último, de acuerdo con el autor, es altamente imparcial, pues no se basa en los afectos o intuiciones *a priori* del científico, sino en procedimientos reproducibles por cualquiera que se disponga a aplicar tales procedimientos.⁸⁹ Así, en la propuesta de este autor, mientras mayor apoyo de las ciencias haya a favor de un valor, más se podrá pretender su realidad. Por ejemplo, la belleza, que de acuerdo con Bunge, es un valor subjetivo por ser resultado de una percepción interna del sujeto,⁹⁰ pero que puede justificarse con pretensión de realidad objetiva a través de la investigación imparcial de algunas ciencias como la medicina y la psicología social. En cambio, la paz y la seguridad, en tanto que atañen a necesidades

⁸⁸ *Ibid.* p.369

⁸⁹ Cf. Mario Bunge, *La ciencia: su filosofía y su método*, Ediciones siglo veinte, Buenos Aires, 1975, p. 42

⁹⁰ Cf. Mario Bunge, *A la caza de la realidad: la controversia sobre el realismo*, Gedisa, Barcelona, 2007.p. 364

básicas de todo hombre y sociedad, son, para Bunge, valores objetivos y su pretensión de realidad estará justificada por las ciencias biológicas y sociales como la política, la cual debe diseñar pautas normativas para garantizar su cumplimiento. Así, sostiene el autor:

[...] el realismo axiológico rechaza la concepción dogmática de que los valores deben ser aceptados ciegamente o bien porque tienen un origen sobrenatural o bien porque son un asunto relacionado únicamente con los sentimientos o la intuición. [...] los valores, sean subjetivos u objetivos, pueden ser investigados y defendidos o atacados con fundamentos científicos [...]. Por ejemplo, la apreciación artística ha sido investigada de manera experimental por médicos y psicólogos sociales, entre otros, y esperamos que los planificadores diseñen políticas orientadas a defender ciertos valores objetivos. De tal modo, la axiología debería considerarse una disciplina montada sobre la filosofía, la ciencia y la tecnología.⁹¹

En síntesis, el criterio científicista para determinar la realidad u objetividad de un valor, de acuerdo con el realismo axiológico de Bunge, puede entenderse como aquel en el que el valor, subjetivo u objetivo, ha de ser susceptible de observación y evaluación imparcial a través del método científico.

Lo anterior introduce una noción de subjetividad y objetividad del valor que no habíamos tocado hasta aquí y que es necesario aclarar para explicar el realismo moral de Bunge. En el capítulo I, habíamos dicho que un valor es subjetivo en la medida en que se determina por elementos psicológicos, y objetivo en la medida en que existe independientemente de estos elementos, es decir, que no depende de la valoración que los sujetos hagan de él. Bunge, en cambio, sostiene que hay valores subjetivos, pero que pueden ser justificados objetivamente. Así, veíamos que la belleza es un valor subjetivo, pero que puede ser justificado objetivamente por la medicina y la psicología social. ¿A qué

⁹¹ *Ibid.* pp. 364, 365

se refiere el autor con valor subjetivo en este caso? La respuesta de Bunge es que se trata de valores que requieren de ciertas cualidades subjetivas para ser *percibidos*. “Por ejemplo, en tanto que la belleza puede muy bien estar en el ojo del observador, la seguridad y la paz son bienes sociales objetivos”.⁹² Estos últimos son observables públicamente, la belleza que experimenta un sujeto, no. No obstante, para determinar la realidad del valor que se manifiesta en esta experiencia se tiene que ofrecer una *justificación* imparcial o impersonal de la misma a través del método científico.

De este modo, la propuesta del autor parece asentarse sobre la distinción entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación.⁹³ El primero describe una serie de hechos que explican cómo sucede algo (en este caso, cómo se da la atribución de un valor); mientras que el segundo repara en las condiciones que hacen necesario el hecho examinado, esto es, en por qué sucede de un modo y no de otro (se trata de las condiciones que muestran la realidad, no arbitrariedad, de tal experiencia de un valor). Así, en Bunge, la noción de un valor subjetivo susceptible de justificación objetiva, parece aludir a que la manera de atribuir valor a un objeto puede ser *explicada* en rasgos subjetivos (como el ojo del observador en el caso de la belleza), pero para verificar su realidad tiene que ser *justificada* en procedimientos puramente objetivos (constatables públicamente: más allá del ojo del observador) como los que utiliza la ciencia.

De la misma manera puede ser entendida, en Bunge, la atribución objetiva de un valor y su justificación objetiva, es decir, la paz y la seguridad, de acuerdo con el autor, son valores objetivos porque, por un lado, aluden a hechos sociales que tienen consecuencias públicamente observables por los sujetos implicados en tales hechos y, por el otro, por

⁹² *Ibid.* p. 364

⁹³ Esta distinción, en la historia de la filosofía fue propuesta por H. Reichenbach (1961).

aludir a hechos morales *justificados* con base en ciertas pautas viables para la articulación y aplicación de un sistema moral. Estas pautas, como explicaremos a continuación, harán posible una contrastación empírica de los hechos morales y, por ende, una justificación objetiva de los juicios morales como verdades morales. Esto apunta hacia el realismo moral de Bunge.

Como enunciamos anteriormente, el realismo moral es, de acuerdo con Bunge, la tesis de que hay hechos morales y, por ende, verdades morales. Ahora bien, esta tesis, que -como dijimos- está en consonancia con su realismo axiológico, es aducida por el autor para justificar la realidad objetiva de los valores morales frente al subjetivismo y el relativismo moral, los cuales, desde la perspectiva de Bunge, sostienen un carácter irreal de los valores morales. De acuerdo con el autor:

Desde Hume, la mayoría de los filósofos han adoptado el subjetivismo o el relativismo ético. En consecuencia, han sostenido que no hay hechos morales y que, por lo tanto, los enunciados morales no son ni verdaderos ni falsos. O sea, la tradición ética es irrealista.⁹⁴

La razón principal de este irrealismo sobre los valores morales es, siguiendo a Bunge, que se piensa que los juicios morales como: “No matarás”, no pueden ser verdaderos o falsos, pues son enunciados declarativos no proposicionales. En contra de este enfoque, Bunge sostiene que sí es posible hablar de verdades o falsedades morales si se traduce el juicio de valor a una proposición. Por ejemplo, en lugar de referirnos a un juicio moral de forma imperativa: “no matarás”, traducirlo por: “está prohibido matar”. Esta última afirmación, de

⁹⁴*Ibid.* p. 365

acuerdo con el autor: “es válida (verdadera) en todo código moral que afirme el derecho de las personas a la vida y es falso en todo código que no admita tal derecho”.⁹⁵

Así, para Bunge, es posible afirmar la verdad (u objetividad) de un juicio moral, apelando al código moral del que se deriva. En este sentido, afirma el autor, en un primer momento, que: “las verdades morales son contextuales”.⁹⁶ Sin embargo, como señala él mismo: “Una regla moral es buena únicamente si es eficiente [...]. Pero, a fin de ser eficiente, una regla debe de comenzar siendo viable”.⁹⁷ En consecuencia, la objetividad de los juicios morales, para este autor, se determina, en un segundo momento, por la posibilidad de ser viable, esto es, realizable. Así, sostiene Bunge:

[...] esta dependencia de contexto propia de las verdades morales no es absoluta: no implica la relatividad total defendida por los relativistas antropológicos y los constructivistas sociales. La razón de ello es que todos los códigos morales viables comparten ciertos principios, tales como el respeto por los otros y la reciprocidad.⁹⁸

En suma, la verdad u objetividad de los juicios morales, de acuerdo con Bunge, está determinada por su compatibilidad con principios de validez interna del código ético al que pertenecen y por condiciones de viabilidad externa de tal código.

Ahora bien, ¿cuáles son las condiciones, de acuerdo con el autor, que determinan la validez interna de un código ético y las que determinan la viabilidad de cualquier código o sistema ético? Las primeras, siguiendo a Bunge, son: a) que la norma sobre la que se asienta el juicio moral sea *compatible con los principios de nivel superior* del código ético de que deriva; b) que también sea *compatible con el mejor conocimiento pertinente*

⁹⁵ *Ibid.* p. 371

⁹⁶ *Ibid.* p. 368

⁹⁷ *Ibid.* p. 373

⁹⁸ *Ibid.* p. 368

disponible de la sociedad en donde rige el código; y c) que la norma *contribuya efectivamente al bienestar* individual o social, es decir, que sea eficaz.⁹⁹ Todo juicio moral que se determine por una norma que sea compatible con estas condiciones, puede considerarse objetivo dentro de un código moral determinado. Las segundas, como explica Bunge son las que sirven para evaluar el principio supremo por el que se rige cierto código moral o sistema ético viable, y consisten en: 1) consistencia interna o no contradicción del código moral; 2) consistencia externa: compatibilidad del código con el grueso del conocimiento humano científico y tecnológico acerca de la naturaleza humana y las instituciones; 3) capacidad de explicar las normas morales viables (que pueden vivirse); 4) utilidad para señalar las reformas morales necesarias para el ejercicio del juicio moral libre e ilustrado; 5) utilidad para analizar los conceptos y principios morales; 6) utilidad para identificar y abordar problemas morales, así como para resolver los conflictos morales.¹⁰⁰

Así, para Bunge, todo juicio de valor moral que se determine por una norma que cumpla con las tres condiciones anteriores que determinan la validez interna de un código moral, y con las seis pautas mencionadas para evaluar la viabilidad de cualquier código moral, será verdadero o válido más allá de convencionalismos arbitrarios (como los de la tesis del relativismo cultural) o fuentes subjetivas de atribución de valor (como las tesis subjetivistas).

Por último, nos interesa resaltar dos puntos que son importantes para mostrar que a la base del realismo moral se encuentra el realismo axiológico en la propuesta de este autor. Primero, tanto las condiciones para determinar la objetividad de un juicio moral al interior

⁹⁹ Cf. *Ibid.* p. 372

¹⁰⁰ *Ibid.* pp. 375, 376

de un código, como las condiciones de viabilidad del mismo, requieren evaluar la compatibilidad de las normas morales en relación al conocimiento objetivo de las ciencias.

Segundo, para evaluar la eficacia de una norma [inciso c) de las condiciones para evaluar la validez interna de un código moral] se tiene que apelar, de acuerdo con el autor, a ciertos saberes científicos sobre la conducta humana y los recursos tecnológicos que facilitan, por ejemplo, el autogobierno o el aprendizaje. Así, propone el autor: “la eficacia de las reglas morales, como la de las tecnológicas, puede ser estimada por los científicos y sociotecnólogos que estudian o controlan la conducta humana”.¹⁰¹

Por lo tanto, el criterio científicista de justificación objetiva del valor en Mario Bunge puede entenderse como aquel que sostiene la realidad objetiva del valor, sea subjetivo u objetivo, en correspondencia con las verdades objetivas de las ciencias y, en el caso de los valores objetivos morales, en correspondencia también con el código determinado de una comunidad y con las pautas de viabilidad de cualquier código ético compatible con el grueso del saber científico humano.

Para concluir con esta exposición podemos observar que el criterio anterior, parece no implicar un dualismo pues, de acuerdo con el autor, es posible dar una justificación objetiva de valores subjetivos (si nos apegamos al método científico) y esto implica una noción de objetividad del valor que parece integrar factores subjetivos y objetivos de atribución de valor. Además, el criterio científicista también parece librarse de reduccionismo formalista que hace incompatible pautas universales y particulares del valor, en tanto que el autor sostiene la existencia del valor como un hecho social y constatable empíricamente y en el caso de los valores morales, el valor está sujeto a normas locales y

¹⁰¹ *Ibid.* p. 373

generales de validación que no se excluyen entre sí, de manera que no surge la oposición “universalismo vs. relativismo”.

2.3.1 Examen sobre la solidez del criterio

De acuerdo con lo expuesto en el capítulo I, una tesis universalista del valor es aquella que sostiene la existencia de principios morales invariables y aplicables a todo sistema moral independiente de contexto.¹⁰² ¿Las condiciones de viabilidad que atraviesan a todos los códigos morales en Bunge son de este tipo? La respuesta es que no, pues las condiciones de viabilidad de los códigos morales, de acuerdo con este autor, no son principios de moralidad, sino condiciones de posibilidad de la articulación efectiva de un código. Que sean condiciones de viabilidad y no principios morales, significa que se trata de *requisitos* y no de fines morales universales. Así, la propuesta de Bunge puede ser entendida como un condicional: si queremos conducirnos por un sistema moral viable, entonces se debe cumplir las pautas que el autor propone. En consecuencia, la propuesta del autor parece librarse de un reduccionismo universalista y cumplir con la condición de una normatividad hipotética.

En relación a este punto, podemos observar la semejanza que tiene la propuesta de Bunge con la de Olivé. Este último también distingue niveles de objetividad del valor: aceptabilidad racional de la comunidad epistémica y condiciones de posibilidad de comunicación aplicables para cualquier comunidad epistémica. Las propuestas de ambos

¹⁰² Por ejemplo, veámos que en Kant un juicio de valor es válido si se sostiene en una máxima tal que el individuo que formula el juicio, sea capaz de querer que se torne ley universal, por ejemplo la sinceridad: no decir mentiras. Kant plantea que la sinceridad sea una ley moral que se aplique por igual a todo sistema ético sin importar el contexto histórico o social en el que se aplique tal sistema.

autores son, así, semejantes en que distinguen diferentes grados para evaluar la objetividad de un valor: el primer grado estaría en considerar los criterios de objetividad que están *de hecho* operantes en un determinado sistema de valores y el segundo, como presupuesto o *condición de posibilidad* de los primeros. Así, las propuestas de estos autores parecen no caer ni en relativismo ni en universalismo, porque apelan a condiciones fundamentales que atraviesan por igual a todo sistema de valores y no a principios morales universales.

Otro aspecto en el que el criterio científicista de Bunge parece ser semejante al criterio epistemológico-racionalista de Olivé es que ambos determinan la objetividad del valor en pruebas impersonales, susceptibles de comprobación por cualquier sujeto de razón que las ponga a prueba. ¿Implica esto que el criterio de Bunge deja de lado la consideración de factores subjetivos en la atribución y justificación de algunos valores como el criterio de Olivé que apela a condiciones altamente impersonales? De primer momento la respuesta, es que no, pues Bunge sí repara en la existencia de cualidades subjetivas que pueden influir en la percepción de un valor y además propone que se pueden justificar con validez objetiva, esto es, con pretensión de realidad. Vimos que la belleza, para Bunge, es un valor subjetivo en la medida en que “puede muy bien estar en el ojo del observador”, no es necesario que acontezca en todo sujeto de razón posible para que éstos puedan comprobarla. En ese sentido, su tesis se libraría de la crítica que le hicimos a Olivé.

Sin embargo, en un segundo momento es posible observar que esta liberación es aparente, pues como explicamos en el apartado anterior, si bien la belleza, en Bunge, puede *experimentarse* de manera personal en la mente de un individuo, la *justificación* de su realidad, de acuerdo con Bunge, sólo puede darse a nivel impersonal y altamente imparcial como el que alcanza el método científico. Para observar mejor esta dificultad recordemos el

ejemplo que analizamos en la propuesta de Olivé, sobre el sujeto que siente un especial gusto por pintar.

El ejemplo consistía en que un sujeto, el cual siente un especial gusto por pintar, rechaza la posibilidad de adquirir un empleo bien remunerado y optar por dedicarse a pintar cuadros que serán probablemente muy mal pagados, aunque en ese momento padece una crisis económica fuerte. La objeción que le hicimos a Olivé con base en este ejemplo fue que la valoración que hizo el sujeto al elegir pintar cuadros, pese a las carencias económicas que pasaría, podía referir a un valor objetivo en la medida en que el gusto que siente el sujeto por pintar sea un sentimiento que se le impone, algo que *realmente* siente. Mas este fundamento, la vivencia personal del sujeto, no es un dato público, empírico, que pueda ser accesible a cualquier sujeto de la comunidad epistémica que lo ponga a prueba. En consecuencia, la objetividad del valor en la propuesta de Olivé no alcanza a dar cuenta de la objetividad de este tipo de valoraciones estrechamente ligadas a condiciones personales. Veamos qué pasa con la propuesta de Bunge.

Como vimos, este autor sí plantea la influencia de factores subjetivos en la captación de un valor; así no tendría problema en admitir, en relación a nuestro ejemplo anterior, que el gusto especial que siente un sujeto por pintar podría ser real y en esa medida su valor sería objetivo, aunque no se funde en una experiencia pública, pues tal gusto depende de cualidades subjetivas. No obstante, para dar cuenta de la realidad de tales cualidades, el criterio científicista de Bunge podría proponer someter a experimentación científica al sujeto que siente el especial gusto por pintar. De manera tal que, a través de

experimentos mentales¹⁰³ o de resonancias magnéticas, se pudieran obtener algunas pruebas objetivas sobre la experiencia del gusto en el sujeto (por ejemplo: regiones del cerebro del sujeto que se iluminan al pintar y que se iluminan de manera semejante en otros sujetos que hacen cosas que también les agradan) por medio de las cuales se podría pretender imparcial y objetivamente la realidad de la experiencia del valor que se representa el sujeto con tal experiencia. Sin embargo, esto traería varios problemas, algunos de ellos es que el valor queda reducido a una concepción materialista difícil de sostener, pues no se trata de un objeto empírico, y otra es que la objetividad del valor a través del criterio científicista quedaría fuera de la determinación de cualquier sujeto en particular. Así, el criterio científicista de Bunge resulta ser altamente objetivo e inaplicable a las valoraciones que los hombres ejecutan en la vida cotidiana.

Veamos qué sucede con la determinación de la objetividad del valor en relación a su correspondencia con un código moral. Desde esta perspectiva, ¿es también el criterio científicista de Bunge un criterio altamente objetivo e impersonal? La respuesta que podemos extraer de los planteamientos del autor es que *sí*, pues la viabilidad de una norma moral depende, en última instancia, de su compatibilidad con el grueso del saber científico de la humanidad, y esto no está al alcance de los individuos concretos. Así pues, el carácter objetivo del valor bajo el criterio científicista que puede articularse en la propuesta de Bunge, caería en un objetivismo altamente impersonal y desligado de la vida cotidiana de los sujetos, sólo sería accesible a la comunidad científica, lo cual lo hace ser un criterio

¹⁰³ Un ejemplo basado en estos experimentos es el que aduce el autor cuando sostiene que los hechos morales pueden ser percibidos: “todas esas <<percepciones>> pueden ser objetivadas, o sea que pueden ser detectadas por observadores imparciales. Por ejemplo, Rilling y colaboradores (2002) descubrieron que los centros cerebrales de recompensa (o placer) de sujetos experimentales que jugaban al Dilema del Prisionero se <<encendían>> cuando cooperaban con el experimentador. Vale decir, nos sienta bien hacer buenas obras” Mario Bunge, 2007. p. 369

reduccionista que tiende a un universalismo idealista. De esta manera podemos concluir que el criterio cientificista de Bunge no satisface las condiciones que debería cumplir un criterio de objetividad del valor que no caiga ni en dualismo ni en reduccionismo. Por el contrario, vimos que implica un dualismo, porque concibe al valor en términos estrictamente materialistas, esto es, ajeno a la valoración del individuo, y cae en reduccionismo, porque las pautas de valor morales sólo pueden verificarse comparándolas con el grueso del conocimiento científico y esto supone la universalidad de una racionalidad científica y formal del mundo, lo cual entra en oposición con la variedad de culturas y de formas de ver y valorar el mundo.

En conclusión, ninguno de los criterios examinados en este capítulo cumple con las condiciones de objetividad integrativa que debería cumplir un criterio objetivo del valor para no caer en los problemas del dualismo y el reduccionismo, de modo que pueda hacer frente al escepticismo de los valores. A continuación examinaremos, como indicamos en la introducción, la propuesta de un conocimiento personal del valor en Luis Villoro de la cual se puede extraer, también, un criterio de objetividad del valor que se libra del dualismo y el reduccionismo. Nos referimos al criterio de razonabilidad del valor. En el capítulo IV examinaremos la solidez de este criterio.

Capítulo III

Conocimiento personal del valor en Luis Villoro

En la primera parte de su obra *El poder y el valor* Luis Villoro ofrece un criterio de *objetividad razonable* del valor, al cual denomina: *conocimiento personal del valor*. Nuestro objetivo en este capítulo será exponer en qué consiste este criterio y por qué puede ser considerado un criterio de objetividad razonable del valor. Para llevar a cabo nuestro propósito dividiremos la exposición del conocimiento personal del valor en tres apartados. En el primero hablaremos del conocimiento personal (CP) y experiencia del valor; en el segundo, del CP y crítica de la experiencia del valor y, finalmente, en el tercero, hablaremos del CP y objetividad razonable del valor. Después de exponer este criterio veremos, en el capítulo IV que puede ser considerado un criterio sólido de objetividad del valor.

3.1 Conocimiento personal y experiencia del valor.

En la segunda sección de la primera parte de *El poder y el valor* Luis Villoro distingue, en acuerdo con Augusto Salazar Bondy, dos vías para justificar los juicios de valor: *valoraciones derivadas* y *valoraciones originarias*.

Las primeras siguen un patrón de valoración ya establecido. Son creencias sobre lo que realmente vale, transmitidas por la educación y la cultura. Forman parte de las convenciones admitidas socialmente, de las religiones positivas, de la moralidad social, de las costumbres, de las ideas estéticas en curso. Se fundan en razones que no se ponen en cuestión y remiten, en último término, a ciertas creencias básicas, comunes a una cultura en una época, sobre los valores superiores. Esas valoraciones [...] pueden ser aprendidas mediante la educación

y el ejemplo social y aceptadas consciente y deliberadamente; diremos que el individuo las internaliza sin poner en cuestión su origen. Pueden también ser “trasferidas” a los individuos de manera inconsciente, o ser “imitadas”; en este último caso, el individuo las adopta sin convicción personal, por otros motivos [...]

En las valoraciones originarias, en cambio, se acude a experiencias personales para comprobar o rechazar el patrón social de valoración. Pero para establecer la realidad de los valores vividos, tiene que aducirse varios tipos de razones; son las que justifican un conocimiento personal.¹⁰⁴

En suma, las *valoraciones derivadas* son aquellas en que un individuo atribuye valor a un objeto o situación objetiva por medio de la adopción de un modelo de valoración socialmente establecido y sin preguntarse por el fundamento del mismo, se adopta por otros motivos (como veremos más adelante estos *motivos*¹⁰⁵ podrían ser: deseo de seguridad, de reconocimiento, de pertenencia a un grupo); en cambio, las *valoraciones originarias* son aquellas donde la atribución de valor es resultado de una comprobación personal del patrón de valoración establecido y esta comprobación se da en una *experiencia personal del valor* y en las razones que *justifican un conocimiento personal* del mismo. ¿En qué consiste el conocimiento personal del valor en la propuesta de Luis Villoro?

En los capítulos 9 y 10 de *Creer, saber, conocer*, Villoro distingue entre *saber objetivo y conocimiento personal*. Por *saber objetivo* Villoro se refiere a un conocimiento que es altamente impersonal¹⁰⁶, esto es, un conocimiento que deja de lado los deseos, emociones, y fines con que cada sujeto dota de sentido su vida y, en cambio, se funda en

¹⁰⁴Luis Villoro, *El poder y el valor*, Fondo de Cultura Económica\ El Colegio Nacional, México, 1996. p. 63

¹⁰⁵ Más adelante, en este mismo capítulo, veremos que Villoro traza una distinción entre *motivos* y *razones*. Ahora simplemente podríamos apuntar que los motivos dan cuenta de los factores psicológicos que nos disponen a adoptar ciertas creencias que nos hacen sentir seguros; en cambio, las razones son las pruebas o evidencias en que se muestra la correspondencia entre nuestra creencia y un objeto en el mundo que le corresponde independientemente de nuestros sentimientos.

¹⁰⁶ Cf. Luis Villoro, 1982, p. 211

razones que pueden ser accesibles a cualquier sujeto de razón que las ponga a prueba,¹⁰⁷ es decir, en datos públicos; además, es directamente transmisible, pues no se basa en experiencias personales.¹⁰⁸ Finalmente, *puede alcanzar* el grado de certeza, esto es, de conocimiento incontrovertible del cual ningún sujeto podría aducir razones en su contra. Se articula en razones objetivamente suficientes, esto es, razones de las que ningún sujeto que tenga acceso a ellas pueda aducir razones suplementarias que las controviertan o pongan en duda. Un ejemplo de este tipo de conocimiento es el científico, y su nivel máximo de incontrovertibilidad es el de las ciencias formales.¹⁰⁹

En cambio, el *conocimiento personal* se constituye a partir de experiencias individuales;¹¹⁰ no es *directamente* transmisible (pues “nadie experimenta en cabeza ajena”), pero sí puede serlo *indirectamente*: colocando al otro en situación de experimentar por sí mismo cierto objeto o situación.¹¹¹ Asimismo, este tipo de conocimiento (personal) sí toma en cuenta datos de percepción interna del sujeto, como los recuerdos, emociones y deseos que constituyen su experiencia personal frente a determinado objeto o situación. Por último, el conocimiento personal no puede ser incontrovertible (pues la experiencia es falible y distinta en cada sujeto), pero sí puede ser confiable, en tanto que sea resultado de un contraste entre varias experiencias, propias o ajenas, que verifiquen la *creencia razonable*¹¹² en la realidad de una experiencia.¹¹³ Un ejemplo que ofrece el autor sobre este conocimiento es el que adquiere un hombre labrador en su experiencia directa con el campo

¹⁰⁷ Cf. *Ibid.* p. 209

¹⁰⁸ Cf. *Ibid.* p. 212

¹⁰⁹ Cf. *Ibid.* pp. 222-226

¹¹⁰ Cf. *Ibid.* pp. 197, 198

¹¹¹ Cf. *Ibid.* p. 211

¹¹² Como veremos más adelante, Villoro distingue entre *creencia razonable* y *razones objetivamente suficientes*. Éstas últimas no son susceptibles de duda, no hay razones que las controviertan; mientras que las primeras no pueden por principio ser infalibles, pues se asientan sobre experiencias personales, pero sí pueden ser confiables en la medida en que se confirme en una repetición constante de experiencias.

¹¹³ Cf. *Ibid.* pp. 202-205

(es decir, no instruido científicamente) sobre las condiciones favorables para sembrar.¹¹⁴ En síntesis, el *conocimiento personal* se distingue del *saber objetivo* en que se constituye de experiencias individuales y, por ende, no puede ser comprobado por cualquier sujeto de razón que lo ponga a prueba, sino sólo por aquellos que compartan condiciones subjetivas o experiencias personales semejantes.

Tomando en cuenta esta distinción, Villoro sostiene que el valor es un objeto que se aprehende a través de un *conocimiento personal* y no de un *saber objetivo*, pues, como veremos a continuación, las cualidades valorativas no son reductibles a hechos físicos susceptibles de comprobar por *cualquier sujeto de razón* que los considere: el valor, como afirma Villoro, no es un hecho físico captable únicamente en datos sensoriales, sino que puede ser considerado como un hecho de segundo orden, el cual se refiere a objetos o situaciones compuestos también por emociones y actitudes, no reductibles a datos sensoriales¹¹⁵ y es variable de persona a persona; de manera tal que no pueden ser comprobadas por cualquier sujeto que las considere al margen de ciertas condiciones. ¿Cuáles son estas condiciones?

En primer lugar, Villoro sostiene que la atribución de valor a un objeto o situación objetiva supone una *actitud positiva* hacia éste. Por actitud positiva el autor se refiere a una disposición favorable hacia un objeto o situación objetiva, la cual puede traducirse como: deseo, agrado, aprecio, estimación, admiración; dirigida a un objeto. Por ejemplo: “La

¹¹⁴ Cf. *Ibid.* p. 230

¹¹⁵ Para hacer esta distinción Villoro se apoya en la distinción que hace Husserl entre “actitud o postura natural” y “actitud o postura personalista”. La primera, siguiendo a Villoro, hace un recorte teórico sobre lo dado inmediatamente en la experiencia cotidiana de los hombres “se queda sólo con los datos de percepción [sensoriales], en el campo de la experiencia sujeta a regularidades, y en el marco de conceptos que constituyen objetos físicos. [...] [En cambio, en la postura personalista] se recupera el mundo revestido de los valores y sentidos, términos de nuestras actitudes.” L. Villoro, 1996. pp. 18,19

acción de mi amigo [–afirma Villoro–] la considero valiosa si la creo revestida de ciertos rasgos que, a la vez, aprecio. Para conceder valor a una sociedad democrática, tengo que creer en ciertas características de esa forma de gobierno y, al mismo tiempo, estimarlas”.¹¹⁶ Así, de acuerdo con este autor, toda captación de valor se asienta sobre una actitud positiva hacia el objeto o situación portadores del valor.

En segundo lugar, para captar un valor se requiere, según el autor, de la existencia en el sujeto de *cierto estado de carencia* que sería cubierto por el objeto valorado. Villoro sostiene que la disposición favorable que nos conduce a la percepción de un valor tiene su reverso: “la percepción en el sujeto de una carencia... justamente de aquello que se considera valioso”.¹¹⁷ Así pues, la actitud positiva que nos conduce a captar un valor, de acuerdo con Villoro, implica la existencia en el sujeto de una necesidad, carencia, anhelo o privación que serían cubiertos por el objeto valorado. De ahí que, siguiendo a Villoro, “quienes más padecen la injusticia la reclaman con más fuerza, y sólo anhelan la paz quienes viven en la violencia”.¹¹⁸

Finalmente, el autor sostiene que las cualidades en que se muestra el valor, sobre todo en los de tipo estético y religioso, requieren de condiciones subjetivas suplementarias¹¹⁹ en el sujeto. Por ejemplo:

No basta abandonar la ciudad para captar la belleza del bosque, se requiere también estar abierto a su encuentro [...]. La experiencia del valor requiere de

¹¹⁶Luis Villoro, 1996. p. 13

¹¹⁷ *Ibid.* p. 15

¹¹⁸ *Ibid.* p. 16

¹¹⁹ En esta tesis nos referiremos al este conjunto de cualidades subjetivas con el término de actitud positiva, puesto que todas ellas nos disponen de un modo favorable ante determinado objeto o situación objetiva.

condiciones subjetivas [...] difíciles de definir, como “sensibilidad”, “buen gusto”, “apertura de espíritu”, “discernimiento”.¹²⁰

Así pues, la captación del valor, siguiendo a Villoro, no puede darse al margen de ciertas condiciones afectivas personales; en cambio, como veíamos anteriormente, el saber objetivo sí puede darse de un modo impersonal, ya que se refiere a datos públicos empíricos, hechos físicos aprehensibles en datos sensoriales y saberes teóricos acerca de ellos. Por consiguiente, el valor, para Villoro, es objeto de un conocimiento personal y no de un saber objetivo. En palabras del autor:

Toda experiencia presupone condiciones subjetivas. En la que sirve de fundamento a un saber objetivo se reduce al uso normal de los sentidos y de la razón, al marco conceptual que constituye los objetos y al uso de las teorías que permiten explicar su comportamiento [...]. Las condiciones subjetivas de la experiencia del valor no corresponden solamente al uso adecuado de los sentidos y la razón, comunes a todo sujeto normal, comprenden además actitudes afectivas y éstas varían de persona a persona.¹²¹

Pero lo anterior no significa, de acuerdo con el autor, que la *captación o experiencia* personal del valor haga del valor una realidad objetiva, sino que la captación de un valor requiere de *cualidades subjetivas distintas en cada sujeto* y, por lo tanto, no generalizables.

No obstante, como explica Villoro, la *captación* del valor no *crea* en el objeto las cualidades benéficas por las que lo apreciamos: “Son cualidades del mundo en torno las que encienden el deseo, despiertan el anhelo, muestran aquello de que carecemos”.¹²² Por consiguiente, el conocimiento personal del valor, como veremos enseguida, no se reduce únicamente a la experiencia directa del valor, sino que requiere también de una *crítica a tal*

¹²⁰ *Ibid.* p. 20, 21

¹²¹ *Ibid.* p. 22

¹²² *Ibid.* p. 19

experiencia, con base en la cual se puede asegurar en términos razonables la objetividad de tal experiencia.¹²³ En palabras del autor:

La atribución de realidad a un objeto o situación se basa en esa vivencia [en la experiencia personal] pero no se reduce a ella. [...] No puede descartarse *a priori* que la ilusión tome las veces de la realidad. La atribución de realidad al valor es conclusión de un razonamiento; *parte de la simple comprobación de lo dado, pero no se reduce a ella. Tiene que justificar que no hay razones suficientes para pensar que la experiencia es una ilusión* [...]. Así, el juicio sobre la realidad del valor supone una crítica a la experiencia.¹²⁴

3.2 Conocimiento personal y crítica a la experiencia del valor

¿En qué consiste, de acuerdo con Villoro, la crítica a la experiencia del valor? En *El poder y el valor*, el autor propone cuatro condiciones que conforman el razonamiento o crítica de la experiencia del valor a través de un conocimiento personal del mismo. Tales condiciones son:

- 1) No hay razones suficientes para pensar en una alteración de las facultades normales de aprehensión de lo dado.¹²⁵

¹²³ Esta distinción en Villoro, entre *captar* un valor y *comprobar* su realidad objetiva, puede entenderse como veíamos en Bunge al distinguir entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación. Recordemos que para Bunge, los valores estéticos requerían de ciertas cualidades subjetivas para ser captados, pero la justificación de su realidad tenía que ser en razones. De modo semejante, en Villoro como acabamos de ver, para captar o descubrir un valor se requiere de condiciones subjetivas, pero para justificarlo se requiere del ofrecimiento de razones. No obstante, la diferencia entre estos autores es que las razones en que se justifica la experiencia del valor para Bunge sólo son objetivas si son impersonales; en cambio, para Villoro son objetivas si se fundan en “razones sólidas: el darse mismo de las cualidades valorativas [experiencia personal] y la comprobación de la ausencia de razones que invalidaran esa experiencia [...]” Luis Villoro, 1996, p. 27

¹²⁴ *Ibid.* p. 23. Las cursivas en la cita son nuestras.

¹²⁵ *Idem.*

De acuerdo con Villoro, si nuestras facultades de percepción sufrieran de alguna alteración fisiológica o psíquica (como alucinaciones o histeria por enfermedad o ingestión de drogas), tendríamos una razón para dudar de los resultados que nos muestran en la aprehensión inmediata de lo dado en la experiencia.¹²⁶ Mas en caso de no presentarla, podemos tener una *seguridad razonable* sobre sus resultados, no habría razones suficientes para suponer su falsedad, *son confiables*.

- 2) No hay razones suficientes para pensar en una proyección subjetiva que alterara lo dado.¹²⁷

Otra razón para dudar de lo inmediatamente percibido en una actitud positiva es, siguiendo a Villoro, que lo percibido sea causado por nuestros estados de ánimo y no por alguna realidad objetiva. No obstante, a esta duda el autor opone dos tesis:

- a) En condiciones de *normalidad perceptual* podemos distinguir “entre lo que nuestro sentimiento proyecta en las cosas y lo que éstas nos ofrecen. Nadie, en condiciones normales, confundiría el estado real del mundo con los atuendos con que nuestros humores lo revisten”.¹²⁸ Así, para este autor, en condiciones normales de percepción carecemos de razones suficientes para pensar que lo dado inmediatamente en la experiencia sea producto de nuestros sentimientos.

- b) Es posible comparar unas experiencias con otras, sean propias o ajenas, de manera que “podemos comprobar que una experiencia de valor puede repetirse, ya sea por el mismo sujeto o por otros sujetos en condiciones semejantes”.¹²⁹ Esto significa que, para

¹²⁶ Cf. *idem*.

¹²⁷ *Idem*.

¹²⁸ *Idem*.

¹²⁹ *Ibid.* pp. 24, 25

Villoro, mientras más confirmemos que un valor se repite en nuestra propia experiencia y en la de otros en condiciones semejantes, más seguridad tenemos de que el valor es objetivo y no se reduce únicamente a la estimación particular que un sujeto tiene de él.

De la afirmación del valor a través de estas dos vías, condiciones de percepción normal y la comprobación del valor en varias experiencias propias y ajenas, se sigue, de acuerdo con Villoro, que carecemos de razones suficientes para asegurar que el valor percibido sea producto de nuestros estados mentales.

- 3) No hay razones suficientes para pensar que la aceptación de lo dado esté motivada por creencias previas insuficientemente justificadas.¹³⁰

En esta condición Villoro se refiere a la función que ejercen los prejuicios y el papel de las *motivaciones* en la interpretación de la realidad.

Como explica el autor, en *Creer, saber, conocer*, en la adopción de una creencia intervienen tres factores: el genético, el motivacional y el racional.¹³¹ El primero alude a las *circunstancias históricas* que propiciaron la adopción de una creencia (Por ejemplo, creo que consumir drogas es malo, porque me lo enseñaron mis padres); el segundo, se refiere a la *función psicológica* que tiene una creencia para el sujeto (por ejemplo, creo que consumir drogas es malo, porque confío plenamente en mis padres); finalmente, el tercero, consiste en las razones o evidencias que tengo a favor de la *verdad* de tal creencia (por ejemplo, cerciorarme en resultados de la medicina que las drogas son perjudiciales, porque dañan algunas funciones cerebrales y causan adicción). De estos tres factores el único que da cuenta de la verdad de la creencia (su correspondencia con el mundo) son las razones.

¹³⁰ *Ibid.* p. 25

¹³¹ Cf. Luis Villoro, 1982, cap. 4

No obstante, como afirma Villoro, los tres se dan de manera conjunta en la adopción de una creencia y el problema es que frecuentemente los motivos predominan sobre las razones: “Cada quien tiende a apreciar en lo que ve, aquello que le da la razón y a desdeñar lo que pone en cuestión sus opiniones”.¹³² La crítica a la experiencia del valor tendría por fin, de acuerdo con Villoro, desfundar el predominio de motivaciones en la justificación de nuestras creencias sobre la realidad del valor y buscar un fundamento objetivo de las mismas.

En este punto podemos retomar la distinción que hicimos al inicio de este capítulo entre valoraciones derivadas y valoraciones originarias. En ese momento dijimos, de acuerdo con el autor, que las valoraciones derivadas son aquellas en las que un valor se asume sin preguntar por su fundamento, es decir, se adopta por otros *motivos*. En cambio, las valoraciones originarias sí aducen *razones* para adoptar un valor, las cuales forman parte de la justificación objetiva del valor a través de un conocimiento personal del mismo.

Pues bien, ahora podemos ver que las motivaciones en que se asientan las valoraciones derivadas son aquellas que explican la adopción de una creencia en factores meramente psicológicos como podrían ser “deseos de seguridad, de reconocimiento, de pertenencia al grupo [que] obligan a la razón a detener el proceso de crítica y de

¹³² Sostener una creencia por intereses tiene que ver, en la propuesta de Villoro, con la relación entre motivos y creencias: ¿podemos creer algo por comodidad o conveniencia? La respuesta de Villoro, en *Creer, saber, conocer*, es que no, puesto que la justificación de la creencia tienen que ser otra creencia o un dato de percepción empírica a través de los cuales se demuestre la *correspondencia de la creencia con una realidad objetiva*. Este requisito no lo cumple el simple querer. No obstante, el autor sostiene que la voluntad puede intervenir en el proceso de justificación de la creencia de tres maneras: la primera, consiste en buscar razones a favor de lo que se quiere creer y en contra de lo que no; la segunda, retardando el examen de razones que son dudosas pero que me permiten creer en algo que me agrada, o acelerándolo para concluir algo que interesa; finalmente, suspendiendo completamente el juicio para no poner en duda algo que interesa seguir creyendo y que de seguir con el razonamiento se mostraría falso. En conclusión, la voluntad no puede hacer verdadera una creencia para que un sujeto crea en ella, pero sí puede intervenir en el proceso de justificación de la misma para conservarla. Cf. Luis Villoro, 1982, pp.113,114.

fundamentación de las creencias, aceptando como última base la autoridad ajena”.¹³³ En cambio, las valoraciones originarias que se constituyen sobre un conocimiento personal del valor, el cual requiere de una crítica a la experiencia del valor, pretenden dar cuenta de la adopción de un valor no únicamente por las motivaciones (o actitudes positivas) que nos permiten captarlo, sino también en razones que demuestren que nuestras motivaciones no se dirijan en su afán de realizarse a una ilusión, es decir, que nuestras disposiciones favorables hacia cierto objeto no nos hagan ver en el objeto cualidades que no tiene.

Pero, ¿cómo tener la seguridad de que nuestra crítica a la experiencia del valor, como sugiere Villoro, desfunda realmente nuestras motivaciones y no es, más bien, afín a otras motivaciones? La respuesta del autor sería que nuestras creencias siempre estarán en relación con nuestras motivaciones, sin embargo, esto no excluye la posibilidad de ponerlas en cuestión a través de una crítica y buscar las razones que nos muestren su correspondencia con un objeto en el mundo. De acuerdo con Villoro, podemos acceder a tal garantía en términos razonables, es decir, de un modo no infalible pero sí confiable, a través de las siguientes condiciones:

a) Como vimos en la segunda condición de una crítica a la experiencia del valor, en el conocimiento personal del valor es importante la comunicación del valor con los otros y el contraste entre sus experiencias y las nuestras, ya que esto nos pueden llevar a descubrir el predominio de nuestros motivos por encima de nuestras razones (lo cual podría caer en autoengaños si la crítica se quedara sólo a nivel individual).

¹³³ *Ibid.* p. 245

b) A través del desprendimiento de los intereses o deseos particulares excluyentes de los intereses de los demás, ya que:

Lo que demuestra que un valor no es objetivo, sino relativo a un sujeto, es que responde solamente a su deseo, a su estimación exclusiva y no puede, por lo tanto, ser compartido. En la medida en que podamos considerar un valor como deseable con independencia de los deseos exclusivos de un sujeto, podemos pretender a su objetividad.¹³⁴

Este último inciso [b)] constituye lo que Villoro denomina la *tesis de remplazo* y requiere, además de este desprendimiento de los motivos personales, de un diálogo argumentado de los valores con otros sujetos y, por ende, de la revisión constante del fundamento del valor.

Así, de acuerdo con Villoro, mientras se procure una crítica a la propia experiencia carecemos de razones suficientes para poner en duda la realidad de lo presente.¹³⁵

4) No hay creencias previas, justificadas objetivamente, que contradigan la experiencia del valor.¹³⁶

Finalmente, el autor sostiene que nuestro sistema de creencias requiere de cierta coherencia entre ellas, principalmente entre las creencias básicas en que se sostiene nuestra concepción de mundo. De este modo, sostiene el autor que:

Las pretendidas experiencias valorativas que contradigan creencias justificadas en razones objetivamente suficientes, sobre todo las que pongan en cuestión creencias básicas, en las que se levanta nuestra concepción entera del mundo, tienen que considerarse falsas o dudosas. Sería el caso, por ejemplo, de la pretendida aparición de entes sobrenaturales o de la aceptación de acontecimientos que rompen con las leyes naturales.¹³⁷

¹³⁴ Luis Villoro, 1996. p. 60

¹³⁵ Cf. *Idem*.

¹³⁶ *Ibid.* p.25

¹³⁷ *Ibid.* p. 26

En estos casos nuestro saber, compatible con cualquier otro sujeto de nuestra comunidad, nos puede mostrar lo sospechoso o altamente cuestionable que sería un valor fundado en experiencias sobrenaturales. Así, en este último punto de la crítica a la experiencia del valor, concluye el autor que mientras la experiencia del valor no sea contraria notoriamente a nuestra concepción intersubjetiva del mundo, podemos confiar en su objetividad.

Pues bien, a través de estas cuatro condiciones, la crítica objetiva a la experiencia del valor, de acuerdo con Villoro, tiene que mostrar que no hay razones suficientes para dudar de la realidad de la experiencia del valor, o bien, que no hay razones para pensar que es únicamente nuestro deseo el que pone el valor en un objeto. Sólo al comprobar que hay en el objeto cualidades que podrían ser benéficas para cualquier sujeto que tenga una experiencia semejante del mismo, la actitud positiva hacia él tendrá un fundamento y el valor a que alude no es meramente subjetivo; *la realidad objetiva del valor estaría cifrada en la posibilidad de que un valor no sólo sea estimado por un sujeto o grupo de sujetos en particular, sino en que se demuestre por medio de un razonamiento, o crítica de la experiencia del mismo, como estimable para cualquier sujeto que se encuentre en una situación semejante.*

Pero esta justificación no es del tipo de la del saber objetivo ni es, por lo tanto, incontrovertible o fundado en razones objetivamente suficientes; sino que se sostiene en un conocimiento personal, pues se asienta en la experiencia personal del valor y en su crítica, a través de la cual, como vimos, se puede llegar a *razones sólidas, confiables, accesibles a los sujetos que compartan ciertas condiciones subjetivas y pueden corroborarlas también en su experiencia del valor.* Así, sostiene Villoro:

El juicio sobre la realidad de un valor se funda en razones sólidas: el darse mismo de las cualidades valorativas y la comprobación de la ausencia de razones que invalidaran esta experiencia. [...] puede, sin duda, ser compartido por otros, lo cual añade a su credibilidad, pero no necesita ser aceptado por todos. Por eso no forma parte de un saber basado en razones objetivamente suficientes, sino en creencias razonables, justificadas en experiencias personales.¹³⁸

De este modo, el autor concluye que a través de la crítica a la experiencia del valor se puede aspirar a una *justificación razonable de la objetividad* de un valor, y su carácter *razonable* reside en que no puede llegar a una certeza incontrovertible, pues depende también de cualidades subjetivas y experiencias individuales distintas en cada sujeto; no obstante, sí puede ser una garantía de objetividad del valor dado que al someter a crítica la experiencia del valor busca confirmar la existencia de las cualidades valorativas en un objeto y no se queda en la confirmación psicológico-subjetiva de la actitud favorable, es decir, no se queda en la mera atribución de realidad a un valor simplemente por el hecho psicológico de que es del agrado de un sujeto, sino que exige la comprobación objetiva del mismo en una crítica a tal experiencia que nos permita fundar en razones la existencia de las cualidades benéficas de un objeto independientemente de nuestro agrado por él.

3.3 Conocimiento personal y objetividad razonable del valor.

Con base en lo anterior, el autor distingue entre dos fuentes de atribución del valor: la *actitud positiva* y el *razonamiento sobre las cualidades benéficas intrínsecas a un objeto o situación objetiva*. La primera corresponde a un *hecho psicológico*: atribuimos valor a un objeto porque nos agrada, es de nuestra *estimación*, se trata, por lo tanto, de un *valor*

¹³⁸ *Ibid.* p. 27

subjetivo; la segunda, en cambio, corresponde al *conocimiento personal* del valor: atribuimos valor a un objeto porque mediante el razonamiento de sus cualidades benéficas podemos considerar que éste sería benéfico, y por ende, *estimable*, para cualquiera que estuviera en condiciones de experimentarlo por él mismo. En este caso, como señala Villoro, el valor no depende de la estimación efectiva que el sujeto tenga por las cualidades de cierto objeto, sino de lo benéficas, y por ende, estimables que podría resultar para cualquier sujeto que tenga un *conocimiento* de ellas. Se trata, pues, de un *valor objetivo*.

En palabras del autor:

La actitud positiva hacia un objeto o situación comprende una preferencia por ese objeto o situación frente a otros posibles. El objeto preferido es dotado de valor. [...] La atribución de valor objetivo, en cambio, es conclusión de un razonamiento del que se infiere que el objeto es deseable, estimable, con independencia de que alguien tenga, de hecho, una disposición positiva hacia él. [...] [en el primer caso] nos limitamos a comprobar su presencia ante el sujeto, en la percepción o en la imaginación, en el segundo caso, atribuimos a ese mismo valor una existencia real; pretendemos, por lo tanto, que cualquiera habrá de tener ante él, de *conocerlo*, una actitud positiva.¹³⁹

Así pues, aunque las cualidades valorativas requieran de ciertas cualidades subjetivas distintas en cada sujeto, la propuesta de un conocimiento personal del valor en Luis Villoro, permite pensar en un *criterio de objetividad razonable del valor a través de la crítica a la experiencia valorativa y de su posible comprobación por otros sujetos que compartan condiciones subjetivas semejantes*. En palabras el autor:

Crear en la realidad de un valor es pretender que sería válido para cualquiera que estuviera en condiciones de tener una experiencia semejante. [...] La objetividad

¹³⁹ *Ibid.* pp.44,45. Las cursivas en la cita son nuestras.

del valor no implica que sea aceptado por todos los sujetos, sino que sea *aceptable por cualquiera que esté en situación de tener la misma experiencia*.¹⁴⁰

Esta noción de “*aceptable por cualquiera que esté en situación de tener la misma experiencia*” introduce una condición de *intersubjetividad* en el conocimiento personal del valor y en su crítica a la experiencia del mismo: no se trata de lo que un sujeto *de hecho* pueda estimar, sino de lo que considere que podría ser digno de la *estimación de cualquier sujeto que estuviera en semejantes condiciones*. De este modo, la justificación del juicio tendría que apelar a razones, no sólo a motivos y en esa medida de valor sería objetivo, esto es, no arbitrario. Sin embargo, hay que recordar que las razones en que se asienta el conocimiento personal del valor son distintas a las de un saber objetivo, de manera que hay que distinguir el tipo de intersubjetividad a que aspira el conocimiento del valor, del que caracteriza al saber objetivo en la propuesta de Villoro.

En el capítulo 10 de *Creer, saber, conocer*, Villoro explica la diferencia entre la justificación que atañe a un saber objeto y la que corresponde a un conocimiento personal. Esta distinción consiste, como hemos visto, en que el saber objetivo se articula sobre una objetividad de tipo más impersonal que la del conocimiento personal. Sin embargo, sostiene el autor:

En todos los casos, si se pretende que una creencia es auténtico conocimiento, se acepta su posibilidad de justificación con independencia del sujeto de la creencia, se supone por lo tanto una posibilidad de comprobación intersubjetiva. Pero en todos los casos también, la pertinencia de los sujetos tiene que estar determinada por ciertas condiciones. Cuando estas condiciones son mínimas, cuando se reducen al ejercicio normal de la razón, determinado sólo por el nivel

¹⁴⁰ *Ibid.* p. 64 Las cursivas en la cita son nuestras.

del saber histórico, estamos ante una comunidad epistémica,¹⁴¹ constituida, en su límite, por la totalidad de los entes racionales posibles; entonces tenemos *derecho* a afirmar que nuestro conocimiento es objetivo. En cambio, conforme las condiciones exigidas para poder comprobar la verdad de una creencia incluyen capacidades subjetivas, distintas a las racionales, actitudes, formas de vida, las comunidades de sujetos pertinentes para juzgar de su verdad se reducen y no tenemos *derecho* de hablar de un saber objetivo ni a exigir un consenso de los demás a nuestras creencias. La diferencia radical entre la objetividad del saber científico y el carácter exclusivo de distintas formas de conocimiento personal no consiste en que sólo el primero pueda ser justificable y las segundas no, tampoco en que sólo el primero pueda apelar a una intersubjetividad para demostrar su fundamento; consiste más bien en que sólo el primero puede apelar a una intersubjetividad que en principio está abierta, a cualquier ente racional, mientras que las comunidades a que remiten las segundas, están restringidas por condiciones personales que sólo algunos pueden cumplir.¹⁴²

Lo anterior señala que la intersubjetividad en la que descansa el saber objetivo puede alcanzar una validez de tipo universal; en cambio, la intersubjetividad que a la que refiere un conocimiento personal, no puede ser universal, pero esto no descarta la posibilidad de que este último pueda ser justificado y, por ende, pueda ser evaluado por otros sujetos, de manera que se abra una vía para comprobar de un modo razonable (o confiable) la verdad de sus creencias valorativas más allá de las actitudes efectivas de los sujetos que las aprehenden irracionalmente (es decir, sin justificación); de esta manera podrá llevarse a cabo una comprobación de la existencia efectiva de las cualidades valorativas en los objetos

¹⁴¹ Por comunidad epistémica Villoro se refiere al conjunto de sujetos a los que les son accesibles las mismas razones para juzgar de la verdad de una creencia y la accesibilidad de las razones está condicionada por al menos cuatro condiciones: 1) capacidades perceptuales óptimas, 2) conocimiento de ciertos saberes previos: teorías e interpretaciones viables que nos permiten representarnos sistemáticamente ciertos datos de la experiencia, 3) nivel de desarrollo tecnológico suficiente para comprobar la validez de algunas pruebas, y, finalmente, 4) compartir ciertas creencias básicas en las que se asienta la visión de mundo de una época. Todas estas razones, como puede observarse, son de tipo impersonal, por ello delimitan el concepto de intersubjetividad en el saber objetivo. Cf. Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*, pp. 146-149

¹⁴²Luis Villoro, 1982. pp. 248, 249

del mundo y el valor no se asentará únicamente en los deseos de un sujeto. Esta vía en el caso del conocimiento personal del valor se constituye, como señalamos anteriormente, de la crítica, o el razonamiento objetivo, aplicada a la experiencia del valor.

Finalmente, para puntualizar un poco más la noción de intersubjetividad en el conocimiento personal del valor, recordemos que uno de los requisitos de la crítica a la experiencia del valor es mostrar que no hay razones suficientes para pensar que la aceptación de lo dado sea producto de nuestros estados mentales o esté motivada por creencias previas insuficientemente justificadas, y las vías que propone el autor para llevar a cabo esta comprobación es la comparación de una experiencias propias y ajenas; así como la *tesis del desprendimiento*, que consiste, como vimos, en la posibilidad de poner entre paréntesis nuestros deseos personales para alcanzar a ver los que nos serían comunes con los demás. De estas dos condiciones se sigue que además de la experiencia personal sometida a crítica, el conocimiento personal del valor toma en cuenta también para justificarse el testimonio de experiencias ajenas. En este sentido afirma el autor:

Por eso es tan importante, en los procesos de valoración, la comunicación interpersonal. Al través del diálogo, la ponderación de las opiniones ajenas y su conformación con las propias experiencias se van estableciendo valoraciones compartibles. En la medida en que nos vamos desprendiendo de nuestros intereses individuales, para considerar los que nos son comunes, tenemos mayor seguridad de acceder a valores objetivos.¹⁴³

La intersubjetividad sobre la que se asientan los juicios de valor a través de un conocimiento personal no tiene, pues, validez universal en el sentido de ser aceptable por cualquier sujeto que la considere al margen de sus experiencias; pero sí tiene por un lado, validez interpersonal y aplicación general frente a otros sujetos que comparten condiciones

¹⁴³Luis Villoro, 1996. p. 65

subjetivas semejantes y, por el otro, validez objetiva en tanto que no se basa únicamente en la *estimación efectiva*, individual o social, de un objeto o situación objetiva, sino también en la crítica racional a la misma, es decir, en ponerla a prueba buscando las razones a favor de la existencia de las propiedades intrínsecas de los objetos o situaciones objetivas en los que se percibe el valor. Sólo si la estimación efectiva de un objeto resiste la crítica y se comprueba en él cualidades benéficas, tal objeto puede ser considerado como *estimable* o digno de estimación por cualquier sujeto que tenga acceso al mismo a través de su experiencia personal.

Con lo anterior podemos ver que el concepto de *intersubjetividad* en Villoro tiene dos sentidos: intersubjetividad del saber en sentido impersonal y que puede alcanzar un grado de certeza absoluto; e intersubjetividad del conocimiento personal en sentido personal y razonable, siempre conserva un margen de error. La primera es aquella que se funda en razones objetivamente suficientes accesibles a cualquier sujeto pertinente de comunidad epistémica; mientras que la segunda es la que se funda en razones sólidas comprobables en ciertas formas de vida (experiencias personales) constitutivas de cierta cultura y en la crítica racional (o a través de razones) de las mismas, esto es, en el análisis de que no hay razones suficientes en contra para negar su realidad. La intersubjetividad del saber objetivo remite, en su punto más alto, a una objetividad de tipo incontrovertible,¹⁴⁴ es decir, no hay razones suplementarias que la controviertan (por ejemplo las verdades de las ciencias formales); mientras que la objetividad del conocimiento personal es de tipo comunicable o argumentable: se sostiene en experiencias personales y en razones que

¹⁴⁴ Como veremos en el siguiente capítulo la diferencia entre la intersubjetividad propuesta por Olivé frente a la de Villoro, es que la de este último puede tener un nivel que es compatible con algunas condiciones subjetivas del valor; mientras que en Olivé no, pues tal concepto queda referido únicamente a las comunidades epistémicas.

demuestran lo benéfico de ciertas propiedades objetivas en ciertas circunstancias y al margen del aprecio irreflexivo que tengamos por ellas. Así vemos que la intersubjetividad del saber objetivo puede conducir a una certeza que es demostrada de una vez y para todo caso; en cambio, la intersubjetividad en el conocimiento personal, nunca alcanzara certeza y, por ende, requiere de un proceso continuo de revisión y de des-prendimiento de los intereses subjetivos mezclados en la aprehensión de nuestros valores, pues como argumenta el autor:

La justificación de un juicio de valor procede por ensayos y errores. Una vez adquirida una convicción debe de ponerse a prueba continuamente, rectificarla o reforzarla en distintas experiencias, tanto propias como ajenas. Aun nuestra apreciación desde una postura que se quiere desprendida no será nunca definitiva; tendremos que confirmarla a menudo para evitar que vuelvan a colarse en ella [y predominen] nuestros deseos egoístas. Las justificaciones de los juicios de valor pueden dar lugar a nuestras más firmes adhesiones; aun así, nunca son definitivas, están sometidas a un proceso continuo de confirmaciones y enmiendas, como los fines que guían nuestras vidas.¹⁴⁵

De esta manera, la objetividad razonable de los juicios de valor a través del conocimiento personal tendría un carácter de confiabilidad y no de certeza, puesto que al estar articulada sobre la consideración de razones sobre cualidades objetivas y elementos personales (por ejemplo, las necesidades que acompañan a la captación de un valor), no puede ser válida para todo sujeto por igual, requiere de la consideración de su situación y estado de carencia particular. La comprobación de la realidad del valor a través de una experiencia personal y su crítica, sería efectiva en relación al estado particular de carencia de los individuos que los haga susceptibles de tener dicha experiencia.

¹⁴⁵ *Ibid.* p. 66

Para concluir queremos puntualizar lo siguiente: que el conocimiento personal y su crítica razonable a la experiencia del valor partan de un estado particular de carencia específico de cada sujeto, no significa que las necesidades sólo tengan un carácter personal, pues como sostiene Villoro, podemos reconocer carencias o necesidades que nos son afines en tanto especie y que, por lo tanto, su justificación tendrá un mayor grado de objetividad que la que atañe a nuestros deseos particulares, pues podrá ser apoyada en un saber objetivo. En palabras del autor:

Podemos establecer, sin embargo, con razonable seguridad, fines que todo sujeto normal, cualesquiera fueran sus otras preferencias, no podría menos que perseguir. Las cualidades requeridas para alcanzar esos fines constituirían entonces necesidades propias de todo hombre. Los objetos o situaciones que satisfagan esas necesidades tendrían un valor objetivo. Ningún sujeto, en efecto, podría aducir razones para recusar esos valores, puesto que todo hombre compartiría las necesidades que satisfacen”.¹⁴⁶

En esta cita, Villoro se refiere a necesidades básicas y entiende por tales, las que son condición de posibilidad de la realización de cualquier otra necesidad. Son necesidades básicas porque no requieren de una declaración consciente para determinar al hombre. Así, afirma Villoro: “Las contracciones del músculo cardíaco, por ejemplo, son necesarias para un organismo que tiene la función de hacer circular la sangre, la cual lo mantiene en vida”,¹⁴⁷ aunque el sujeto no sea consciente de ello. La justificación de esta necesidad recurre tanto al conocimiento personal, la experiencias de la contracción, como a un saber objetivo de la ciencia médica. No obstante, que sean justificables por un saber objetivo no significa que todo sujeto deba preferirlas y, por lo tanto, que el valor que las satisface sea deseable por sí mismo (al margen de cierta situación) para todo hombre. Una vez más, en la

¹⁴⁶ Luis Villoro, 1996. p. 54. Las cursivas negritas en la cita son nuestras.

¹⁴⁷ *Ibid.* p. 53

determinación de la objetividad o deseabilidad del valor se requiere un análisis de la situación particular en que se encuentra. Así, poniendo otro ejemplo, aunque el valor de “comer” sea un valor deseable para cualquier hombre de manera general, habrá casos, como en una huelga de hambre, en la que no comer sea preferible conforme a una estrategia de protesta social por la situación de opresión que se viva en una comunidad. La determinación de la objetividad del valor no es, pues, producto de un saber objetivo impersonal, sino de un criterio de razonabilidad derivado del conocimiento personal del valor. En este sentido argumenta Villoro que lo razonable está en reconocer las necesidades específicas de una comunidad y tomar medidas para resolverlas del mejor modo posible según el valor supremo del que se parta y con los recursos disponibles de ese momento. En palabras del autor:

Racional pueden ser los principios éticos que rigen un orden normativo universalmente válido, abstracción hecha de las circunstancias cambiantes en que esos principios pueden realizarse. Razonables serían los juicios que no se justificaran solamente en la norma universal, sino juzgaran de su realización posible en un caso concreto. Para ello, los juicios morales deben interpretar la norma general a la luz del caso en que se aplica¹⁴⁸.

Así, de acuerdo con Villoro, para determinar normas de justificación universal de ciertas necesidades se requiere de una justificación racional de las mismas a través de un saber objetivo; no obstante, para determinar la prioridad de una necesidad sobre otra en una situación específica, y por tanto, el valor que tiene satisfacerla, se requiere de un conocimiento personal y de su criterio de objetividad razonable, ya que en último término sólo a través de este conocimiento, el individuo en singular y como integrante de una

¹⁴⁸ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, FCE, México, 2010. p. 211

comunidad específica, pueden llevar a cabo una reflexión personal de sus propias carencias individuales y contextuales para poder determinar, después, de la crítica a las mismas, qué necesidad es más profunda y qué valor de los valores objetivos que conforman la pauta de valor de una comunidad, será el que realmente lo beneficiará. Recordemos en este punto la distinción entre valoraciones derivadas y valoraciones originarias, éstas últimas se basan en un conocimiento personal del valor y no sólo en la asunción ciega del valor colectivo. Sólo a través del conocimiento personal y de las razones que lo justifican en términos razonables, contextualizados, el valor objetivo sería efectivo. Mas, la vía razonable por no ser incontrovertible ni universal, está sujeta a una continua revisión de su fundamento, y una actualización por el cambio de situación. Como decíamos anteriormente, las razones sólidas en que se justifica el valor a través de un conocimiento personal del mismo requieren de una justificación constante y del diálogo (intercambio de experiencias y razones) con los demás para comprobar que no predominen en ellas las motivaciones sobre las razones y el valor que justifiquen sea confiable y puede llegar a ser efectivo.

De esta manera, podemos concluir que el conocimiento personal del valor en la propuesta de Luis Villoro, puede considerarse como una vía de justificación objetiva-razonable del valor; es decir, en términos de experiencia valorativa comunicable y sostenida en creencias sólidas, razonables, susceptibles de argumentación frente a otro que pueda corroborarlas en su experiencia personal del valor. Veamos, a continuación, cómo esta propuesta cumple con las condiciones para un criterio sólido de objetividad de los valores y, por ende, con ofrecer una respuesta al escepticismo de los mismos.

Capítulo IV

Conocimiento personal: criterio sólido de objetividad del valor

Hemos llegado a la última parte de esta tesis. En este capítulo nos ocuparemos de responder al objetivo planteado en los capítulos anteriores. Primero, mostraremos cómo el tipo de criterio de razonabilidad que se desprende del conocimiento personal del valor en Luis Villoro cumple con las condiciones que delineamos en el capítulo I como constituyentes de un criterio sólido de objetividad del valor: condición de objetividad integrativa y normatividad hipotética; de manera que el criterio de éste autor puede ser considerado un criterio no problemático para enfrentar el escepticismo de los valores. En este punto queremos señalar que la tesis de enfrentar el escepticismo de los valores no tiene el sentido de resolver de una vez y para siempre, sino de lidiar con él en cada momento, pues el conocimiento personal se funda en creencias razonables y éstas se determinan en términos de probabilidad y en consideración de los cambios de contexto.

En segundo lugar, veremos de qué manera el criterio de razonabilidad del valor puede ofrecer una respuesta a los problemas que les fueron planteados, en el capítulo II, a los criterios anteriormente examinados (el criterio ontológico-pragmático de Juliana González, el epistemológico-racionalista de León Olivé y el científicista de Mario Bunge).

Por último, ofreceremos, en la conclusión, la explicación de algunas implicaciones sobre esta manera de concebir el valor a través del conocimiento personal y la sugerencia de hacia dónde se dirige la investigación sobre el tema de la objetividad de los valores a través de la propuesta de un conocimiento personal.

4.1 Conocimiento personal: criterio de objetividad razonable que no cae ni en un dualismo ni en un reduccionismo.

Como vimos en la introducción y en la segunda parte del capítulo I de esta tesis, los problemas que conducen al escepticismo sobre la posibilidad de un criterio objetivo sólido del valor, de acuerdo con Juliana González, pueden ser de dos tipos: o bien el criterio de objetividad del valor se asienta sobre una tesis *dualista*, o bien, se articula a través de un *reduccionismo*. El dualismo del valor, advertimos, consiste en establecer una separación entre el mundo del hombre y la realidad del valor haciendo *inaccesible* esta última a la subjetividad de aquél y generando con esto una oposición de criterios “subjetivismo vs. objetivismo”, de manera que resulta problemática la discriminación de uno sólo de estos factores para determinar la realidad de un valor; el segundo problema, es decir, el reduccionismo idealista, sobreviene cuando la esfera de objetividad del valor se *reduce* a términos estrictamente ideales y formales de manera que el valor objetivo resulta utópico e irrealizable, además de impositivo frente a otras pautas de valoración aducidas en el seno de culturas que no comparten el modelo de racionalidad universal de occidente; generándose así la oposición entre un criterio universalista y uno relativista.

Ahora bien, en el capítulo I vimos de acuerdo con Juliana González, que los criterios que han pretendido, en la historia de la filosofía occidental, sostener el carácter objetivo de los valores son: el criterio objetivista y el universalista. No obstante, como muestra la autora, estos criterios caen en el problema del dualismo y el reduccionismo respectivamente. El criterio objetivista alude a una realidad independiente del sujeto, inaccesible a éste; y el criterio universalista se asienta sobre principios de racionalidad abstractos que muchas son imposibles de satisfacer en la situación que de hecho vive una

comunidad. Por lo anterior, la autora concluye que no son suficientes como criterio sólido de objetividad o realidad del valor. De esta manera, se da entrada a un escepticismo sobre la posibilidad del mismo.

En atención a estos problemas propusimos, hacia el final del capítulo I de esta tesis, que un criterio de objetividad del valor que demuestre la realidad de un valor sin caer en los problemas del dualismo y el reduccionismo, tiene que articularse bajo las siguientes condiciones:

- 1) Objetividad integrativa. Consiste en articular el criterio con base en una noción de objetividad no excluyente de lo subjetivo, es decir, integradora, la cual consideramos que es posible aducir si se piensa en una realidad experimentable del valor, es decir, en una experiencia objetiva del valor, y no en una existencia metafísica donde el valor exista por sí mismo independiente de la experiencia y el juicio humano.
- 2) Normatividad hipotética. Establecer pautas de valoración susceptibles de aplicación universal y particular sin exclusión unas de otras. Este requisito es posible, a nuestro juicio, si se piensa en una normatividad del valor que no se establezca al margen de la consideración de la situación concreta en la que se aplica, es decir, que no se reduzca a la consideración de principios meramente formales de racionalidad ni se reduzca a lo que de hecho se acepta como valioso en una comunidad; si no que se articule con base en un fin, de tal manera que su aplicación sea necesaria para todos los que lo aceptan, pero no para los que no lo aceptan.

En lo que sigue mostraremos que la propuesta de Luis Villoro de un conocimiento personal del valor y el criterio de razonabilidad que se deriva de éste, no cae en los problemas del dualismo ni del reduccionismo y, por ende, cumple con las condiciones anteriores sobre un criterio sólido de objetividad del valor.

Por lo que respecta a la tesis dualista que conduce a la oposición “subjetivismo vs. objetivismo”, veremos que el criterio de razonabilidad del valor de Luis Villoro no se articula sobre ella, porque se determina a través de un conocimiento personal del valor y éste se lleva a cabo bajo la consideración de caracteres tanto subjetivos como objetivos de la valoración, sin que uno u otro sean jerárquicamente más básicos o excluyentes entre sí; por el contrario, la relación entre estos dos tipos de elementos puede entenderse como una relación complementaria sin la cual el valor objetivo o auténtico no se daría. Veamos.

El conocimiento personal del valor, como expusimos en el capítulo III, se lleva a cabo mediante dos condiciones: la primera consiste en la experiencia del valor; la segunda, en la crítica racional a la misma para descartar la posibilidad de una ilusión y, por ende, garantizar, a través de *creencias razonables*, la existencia de un objeto en el mundo que posee tales cualidades valorativas.

La primera condición alude a la aprehensión o captación personal del valor. Esta captación es posible si el sujeto tiene una actitud positiva hacia el objeto considerado valioso y ésta actitud, como vimos, es detonada por una sensación de carencia o necesidad que el objeto valioso parece satisfacer en el sujeto. Recordemos que de acuerdo con Villoro toda captación del valor viene acompañada de una carencia, la cual es, justamente, de aquello que se valora. Así, bajo la perspectiva del conocimiento personal del valor hay una

condición subjetiva del valor que consiste en cierto estado de carencia personal que conduce a un sujeto a tener cierta actitud positiva hacia un objeto y considerarlo valioso.

Por lo que respecta a la segunda condición, esto es, a la crítica racional a la experiencia del valor, consiste en el ofrecimiento de *razones* para demostrar la realidad de un valor en el mundo. Las *razones*, como vimos, se distinguen de los *motivos*. Éstos últimos se refieren a los deseos e intereses proyectados al mundo de manera irreflexiva, es decir, independientemente de un objeto o situación que les corresponda; las razones, en cambio, apuntan a pruebas o evidencias que muestran la correspondencia de una creencia, en este caso una creencia sobre un valor objetivo, con un objeto o situación objetiva. Así, la justificación en razones tiene por fin garantizar que las cualidades valorativas que un sujeto percibe en un objeto pertenecen a éste último y no a la mera proyección subjetiva de deseos particulares. Por lo tanto, la crítica objetiva a la experiencia del valor remite a un *elemento objetivo del valor: la existencia de cualidades benéficas intrínsecas en un objeto o situación objetiva*.

¿Qué papel juegan la experiencia del valor y su crítica en la determinación de la objetividad o realidad de un valor?, ¿podríamos, bajo la perspectiva del conocimiento personal y su criterio de razonabilidad, mostrar la objetividad de un valor recurriendo únicamente a las razones en favor de la realidad de un valor? La respuesta es que no, pues, la justificación racional que se aduce en el conocimiento personal del valor no es para mostrar que éste se da o se percibe en la experiencia de un individuo, sino para asegurar que la experiencia valorativa no fue únicamente producto de sus deseos y proyecciones subjetivas. En efecto, como vimos, en la propuesta de Villoro, para que un valor sea objetivo se tiene que ofrecer una justificación de la existencia del mismo

independientemente del juicio del sujeto, pero esta justificación tiene que ser de la experiencia valorativa, es decir, *la justificación no es en abstracto*; no es para mostrar que un valor se da, sino que lo que se da, en este caso, la actitud positiva hacia un objeto que se tiene por valioso, no se asiente en prejuicios, intereses o deseos irracionales de tal manera que se atribuya valor a un objeto o situación que en realidad, o que tras un examen racional resulta que no tienen las propiedades benéficas que lo harían realmente valioso para cualquier sujeto que se encontrara en semejantes condiciones. En este sentido, como advertimos en el apartado 3.2 del capítulo III, *la crítica que constituye al conocimiento personal del valor no consiste en mostrar que hay una experiencia del valor, sino que el valor es tal y como se presenta en ella.*¹⁴⁹ Así, bajo el conocimiento personal del valor la objetividad o realidad de un valor sólo puede determinarse con la interacción de la experiencia del valor (elemento subjetivo) y su razonamiento o crítica racional (elemento objetivo), de manera que no hay una exclusión entre ellos como la que surge al concebirlos bajo una tesis dualista.

Ahora bien, otra manera de ver la interacción entre lo subjetivo y lo objetivo en la determinación de realidad de un valor a través del conocimiento personal es como sigue. Si bien es cierto que la experiencia del valor, esto es, *la necesidad* que conduce a un sujeto a proyectar un valor en un objeto, *no crea* las cualidades del objeto que la podría satisfacer; tampoco sucede que las *cualidades intrínsecas del objetivo* sean las que originen una

¹⁴⁹ Este punto nos interesa enfatizar que la crítica a la experiencia del valor, en la propuesta de Villoro, no lo es sólo del objeto en el que se percibe un valor, sino también de la carencia que proyecta hacia tal objeto. En relación a esto Villoro distingue entre sensaciones de carencia y necesidades. “Las primeras serían relativas a las actitudes personales de cada sujeto, las necesidades serían compartibles por cualquiera”. (*El poder y el valor*, p. 53). Las sensaciones de carencia son, así, determinadas por una actitud positiva y pueden, por lo tanto, obedecer a motivaciones personales sin referencia a una realidad objetiva. En cambio, las necesidades tendrían que estar fundadas en razones. En conclusión, el elemento subjetivo de la atribución de valor también requiere de crítica objetiva sin que esto signifique que podamos prescindir de él para la captación del valor, pues es sobre la base de esta carencia que se percibe o proyecta el valor que la aliviaría y que el objeto sería benéfico para el sujeto.

necesidad o experiencia del valor en el sujeto respecto de la cual serían benéficas. Uno y otro factor pueden ser independientes, pero sólo en su relación es posible la captación y realización de un auténtico valor. Así, la propuesta de Villoro de un conocimiento personal del valor muestra la relación estrecha que hay entre el carácter subjetivo y objetivo de los valores. Como señala el autor, no se puede prescindir de la experiencia para llevar a cabo su justificación; si prescindiéramos de ella, como veremos en relación al reduccionismo, podríamos asumir valores que estuvieran racionalmente justificados, pero que no atiendan efectivamente a las necesidades reales de un individuo en una situación determinada, es decir, caeríamos en el problema del reduccionismo idealista del valor.

Por otro lado, si sólo nos quedamos con la confirmación inmediata de la experiencia, esto es, sin someterla a crítica y ofrecer las razones que demuestren su probabilidad en el mundo y no se reduce a nuestros deseos e intereses personales, entonces corremos el riesgo de asumir como reales, valores que en realidad son ilusorios, esto es, que sólo son término de nuestras actitudes favorables. Así, el criterio de razonabilidad implícito en un conocimiento personal del valor se articula sobre una noción de objetividad íntegra, es decir, no excluyente de lo subjetivo y, por lo tanto, no dualista. Se trata de una experiencia objetiva del valor. Con esto, el criterio de este autor cumple con la primera condición de un criterio de objetividad sólido del valor para hacerle frente al escepticismo de los valores: articularse sobre una noción de objetividad del valor integradora de lo subjetivo y lo objetivo, se refiere a una experiencia objetiva del valor y no a una realidad objetiva del valor independiente del sujeto, la cual tendría un carácter metafísico. Veamos ahora cómo el criterio de razonabilidad que se desprende del conocimiento personal del

valor en Luis Villoro no cae tampoco en el problema del reduccionismo y la oposición a la que conduce: “universalismo vs. relativismo”.

Como advertimos en el capítulo III, Villoro argumenta que la determinación del carácter objetivo de un valor se realiza a través de un conocimiento personal y éste se distingue de un saber objetivo¹⁵⁰. La diferencia entre estos dos tipos de conocimiento es que el primero aspira a un grado de razonabilidad o creencia probable; mientras que el segundo puede llegar al grado de certeza o saber incontrovertible. De esta manera, vemos, que la objetividad del valor sólo puede darse en términos de razonabilidad o creencia razonable y no de certeza.

Ahora bien, la creencia razonable a diferencia de la certeza, explicamos, se asienta en razones sólidas compartibles por los sujetos que comparten una experiencia similar; mientras que la certeza lo hace en razones objetivamente suficientes compartibles por el total de los sujetos racionales integrantes de una comunidad epistémica. Las razones sólidas que pueden aducirse sobre la objetividad de un valor son, como vimos, el darse mismo de la experiencia del valor y las razones que demuestran que no hay elementos suficientes para dudar de la experiencia del valor tal y como se ha dado, *no son razones objetivamente suficientes* (verificables por cualquier ente de razón al margen de ciertas experiencias o

¹⁵⁰ En este punto es importante recordar que el conocimiento personal del valor también puede considerarse conocimiento derivado de un saber objetivo. Así, por ejemplo, como vimos hacia el final del cap. III, el saber objetivo puede dar cuenta de algunas necesidades básicas que son independientes de las actitudes de los sujetos y que pueden apoyarse en el saber de las ciencias, como la medicina, la cual puede mostrar que “comer” es necesario para todo hombre, pues mantiene en equilibrio las funciones del organismo. “Comer”, entonces, tiene un valor objetivo, satisface una necesidad real. No obstante, “no comer” en algunos casos, como lo es en las huelgas de hambre en contra de un gobierno opresivo, puede ser más necesario en esa situación, que comer y, por ende, tener mayor valor objetivo. La necesidad y el valor objetivo que la satisface depende, pues, del fin y el contexto y el individuo en que se manifiesta el valor y estos factores sólo pueden ser discernibles a través de un conocimiento personal que discrimine la prioridad de una necesidad sobre otra en relación a los fines de un individuo y su justificación racional y crítica de los mismos en una situación específica.

factores personales), pero *sí efectivamente suficientes* para mostrar qué tanta probabilidad hay de que un objeto sea realmente benéfico o no, de acuerdo con un análisis de la realidad de la necesidad a satisfacer y de la existencia de las propiedades benéficas en el objeto valorado. Con esto se observa que la justificación no puede ser una justificación abstraída de contexto. En cambio, el saber incontrovertible se asienta en razones que son altamente impersonales y formales, de manera que puede ser corroborado por cualquier sujeto de la comunidad epistémica en cuestión que las considere independientemente de factores personales como los fines, necesidades y entorno particular en el que se encuentra.

En suma, la diferencia entre creencia razonable y certeza es que las razones sólidas no son verificables por cualquier sujeto de razón de la comunidad epistémica pertinente que las ponga a prueba, pues se requiere de la experiencia del valor y esto involucra el examen de factores personales en la atribución de realidad a un valor (como la prioridad y profundidad de la necesidad a satisfacer); en cambio, las razones objetivamente suficientes, sí se constituyen con base en datos impersonales, accesibles a cualquier sujeto de razón que las ponga a prueba. Así, las creencias razonables no son susceptibles de formalización y universalización, mientras que las razones objetivamente suficientes, sí lo son.

Con lo anterior se puede observar lo que mencionábamos anteriormente sobre el carácter objetivo-subjetivo del valor en Villoro: si la justificación sobre la objetividad del valor se asentara únicamente en razones al margen de la situación en que se proyecta o percibe el valor, entonces se podría afirmar la objetividad de ciertos valores que no respondieran a las necesidades realmente existentes en un sujeto y grupo de sujetos determinados. Respecto a esto último Villoro argumenta en *Los retos de la sociedad por venir*, que si una pauta de valoración se justificará sin tomar en cuenta la experiencia

concreta en que se proyecta o se perciben ciertos valores, entonces tal pauta podría terminar en un formalismo idealista que podría oponerse a, en lugar de resolver, las necesidades efectivamente existentes de una comunidad en una situación específica. En palabras del autor:

En el orden de la razón práctica podemos concebir los principios universales que justifican la conducta, abstraídos de su realización en una situación y de las intenciones que animan al sujeto en esa situación. Ésta sería una racionalidad pura y abstracta. Ese concepto de racionalidad podría entonces oponerse al concepto de lo razonable. En muchos casos a nombre la razón pura, se vuelve la vida imposible. Si no nos atenemos a las circunstancias reales, los más elevados valores se vuelven irrealizables. Sólo la facultad de juzgar conforme a lo razonable [a través de un conocimiento personal del valor] en cada caso, asegura la realización de lo valioso en nuestras vidas.¹⁵¹

Así, la verificación del valor en términos de razonabilidad, esto es, a través de un conocimiento personal del mismo (y no de un saber objetivo) no puede reducirse a formalización y, por ende, a universalización. Con esto, el criterio de razonabilidad del valor que se desprende de la propuesta de un conocimiento personal cumple con la condición de no reducir la objetividad del valor a términos formales idealista y, por lo tanto, contemplar los factores contextuales y personales que hacen efectiva la realización de un valor, en una situación determinada. Queda por mostrar que esta razonabilidad del valor no conduce tampoco a una tesis relativista y, por ende, a la oposición “universalismo vs. relativismo”. ¿El conocimiento personal y su criterio de razonabilidad del valor caen en una tesis relativista de los valores?

¹⁵¹ Luis Villoro, 2010, p. 215. La información en los corchetes es nuestra.

Para contestar primero aclaremos a qué nos referimos con tesis relativista de los valores. Como vimos en el capítulo I, el relativismo que se opone a una tesis universalista del valor es el relativismo cultural, el cual consiste en sostener que las pautas de valoración sólo pueden ser evaluadas por las normas internas de cada cultura. Asimismo, vimos que el principal problema con esta tesis es que no habría manera de determinar si la conducta de una cultura que trata de imponerse a otra es injusta o inmoral, pues no habría criterios transculturales que fueran válidos para toda cultura. ¿Cae en estos problemas el criterio de razonabilidad del valor? Si entendemos por cultura un grupo de sujetos que de hecho comparten ciertas creencias y actitudes valorativas, la respuesta sería que no, pues el requisito de crítica a la experiencia del valor tiene la pretensión de discernir qué sería lo *estimable* o *deseable* para cualquier sujeto que estuviera en una situación semejante, y no que es lo *estimado* y lo *deseado* de hecho por un determinado grupo de personas. La diferencia entre lo estimable y lo estimado, como vimos en el capítulo III, es que lo primero alude a una justificación racional sobre las necesidades y las propiedades de los objetos o situaciones considerados valiosos; mientras que lo estimado, alude a un hecho psicológico o social sin justificación en razones, determinado por motivaciones (deseo de poder, de reconocimiento, de pertenencia a un grupo, etc.). Las razones, vimos, son aquellas pruebas y evidencia que muestran la correspondencia entre una creencia y un objeto en el mundo y son accesibles a todo sujeto de razón que las considere, ya que el concepto de *mundo* es utilizado por Villoro para referir a una realidad que no es reducible a los intereses, deseos apetitos particulares y exclusivos de los individuos, sino a algo de lo que puede tener noticia cualquier sujeto que lo considere, y una posibilidad de percatarse de ello es poniendo atención a aquello que se resiste a la acción voluntaria de un individuo o grupo de individuos. Así, vimos de acuerdo con Villoro que:

[...] debemos aclarar de qué “realidad” estamos hablando. No se trata de la existencia “en sí” de algo, independiente de todo sujeto que la conozca. Ésta sería una realidad metafísica, por definición inexperimentable[...] la realidad que puede atribuirse al valor forma parte del mundo tal como es directamente vivido[...]. “En un sentido vivido, ‘realidad’ no es una x que existiera ‘fuera de mí’, realidad es aquello que me resiste, se me opone, me hace frente, aquello que no es construido, fraguado, puesto por mí. Puedo pensar que el objeto de percepción no es meramente subjetivo en la medida en que conozca de él un elemento dado, que se hace por sí mismo presente[...]. En la práctica, al manipular los objetos, compruebo un factor de resistencia que se opone a mi acción voluntaria, sólo por ello opongo a mi acción voluntaria una ‘realidad’ que le hace frente [...]”.¹⁵²

Así pues, la justificación racional de la experiencia del valor a través del criterio de razonabilidad de Villoro pone como condición, a las valoraciones individuales y a las compartidas por un grupo de sujetos, evaluar qué tanto lo que se considera benéfico encuentra resistencia a un objeto o situación objetiva en el mundo y, por lo tanto, qué tanto podemos pretender realidad del mismo.

Con base en lo anterior podemos argumentar que puesto que el intento de imposición de valores de una cultura a otra, o de un individuo a otro, siempre se encontrara con un factor de resistencia, este factor será razón suficiente para dudar de la realidad de los valores asumidos por una cultura o un individuo y, por lo tanto, habrá que ofrecer una justificación racional de los valores que se pretenden reales. La justificación de los valores a través de razones tiene una doble función: por un lado, develar los intereses y deseos de fondo que determinan nuestras valoraciones de manera que sea posible sopesar el predominio de nuestras motivaciones en ellas y, por el otro, hacer comunicable a otros, el

¹⁵² Luis Villoro, 1996. p. 22

juicio de valor, de manera que se pueda argumentar sobre su pretensión de realidad. Como vimos, una de las condiciones de la crítica racional a la experiencia del valor es el diálogo y la argumentación de los valores con los otros, pues a través del mismo se puede hacer ver lo infundado de nuestras valoraciones o el predominio de nuestras motivaciones en ellas.

Ahora bien, puesto que la justificación de los valores a través del conocimiento personal no es en abstracto, sino partiendo de una experiencia concreta del valor y del análisis de las necesidades y de las propiedades del objeto o situación que valoramos, en el caso de la pretendida imposición de un individuo o grupo de individuos sobre otros, la experiencia valorativa a justificar sería la superioridad de unos valores sobre otros; pero para determinar esto se requiere determinar qué estado de carencia o necesidad es más profundo en la situación de un individuo o grupo de individuos y esto depende del análisis de cualidades particulares del individuo y de su contexto, de manera que tienen que ser determinados, en primera instancia, por él mismo, en la crítica que el mismo haga de su experiencia valorativa.

Ahora bien, la crítica a la experiencia del valor será más objetiva en la medida en que pueda ser discutida racionalmente con otros individuos involucrados en una experiencia valorativa, en este caso, en la experiencia de la superioridad de unos valores sobre otros, se tendría que argumentar entre los involucrados qué valor objetivo sería benéfico para ambos; pero esto requiere de entrada de la posibilidad de que la propia comunidad y en un nivel más básico el propio individuo realice ese proceso de crítica y evaluación racional de sus necesidades. De esta manera, el criterio de razonabilidad del valor derivado de un conocimiento personal del mismo sólo podría llevarse a cabo en un sistema cultural e intercultural donde fuera posible la evaluación personal de la propia

experiencia y esto hace posible también el ejercicio de las valoraciones originarias del individuo dentro de una cultura en específico. Recordemos la distinción que trazamos de acuerdo con Villoro en el capítulo III de esta tesis. Hay dos maneras de justificar los juicios de valor en una comunidad: las valoraciones derivadas y las originarias. Las primeras consisten en asumir las pautas de valor transmitidas en una cultura sin preguntarse por su fundamento racional, se asumen por otros motivos, como podrían ser la posibilidad de pertenecer a un grupo o de no ser discriminado por ir en contra; en cambio, las valoraciones originarias asumen los valores a través de un conocimiento personal de los mismos, esto es, en una experiencia personal del valor en su crítica racional, la cual, por fundarse en razones puede ser llevada a discusión y argumentación con otros individuos que puedan ponerla a prueba en su propia experiencia.

De esta manera el conocimiento personal del valor y el criterio de razonabilidad en que se exige ofrecer razones de nuestras valoraciones en términos de razonabilidad o creencias razonables (esto es, con alto grado de probabilidad, pero no con certeza absoluta y por tanto, requeridas de actualización constante conforme a la resistencia que encontremos a ellas) es un criterio que no cae el relativismo cultural, según el cual las pautas de valoración son relativas a las moralidades establecidas de cada cultura.

De esta manera podemos concluir que el criterio de razonabilidad del valor tampoco cae en la oposición “universalismo vs. relativismo” y cumple con la segunda condición de un criterio de objetividad del valor sólido, la cual consiste en que el criterio sea susceptible de aplicarse a nivel universal y particular sin que estos niveles sean excluyentes uno del otro, pues, como vimos en el capítulo III, el criterio de objetividad razonable del valor sólo

afirma la objetividad de ciertos valores para todos aquellos que quieran actuar razonablemente, pero no determina a los que no tengan esa finalidad.

En suma, el conocimiento personal del valor y el criterio de razonabilidad crítica, como hemos visto, cumple con las dos condiciones de un criterio sólido de objetividad del valor, las cuales consisten en pensar una noción de objetividad integral donde para determinar la realidad de un valor no se excluya lo subjetivo de lo objetivo y la condición de que se pueda aplicar a nivel particular o general sin que uno y otro nivel se excluyan pensando en una normatividad hipotética. Por lo tanto, el criterio de razonabilidad a través de un conocimiento personal del valor puede ser considerado un criterio sólido de objetividad del valor y una respuesta al escepticismo de los valores.

4.1.1 Examen sobre la solidez del criterio.

A la conclusión anterior podría oponérsele la siguiente objeción: ¿Qué pasaría si en una cultura no se concibe un sistema de racionalidad de las creencias a la manera como lo plantea Villoro, esto es, con base en una distinción epistemológica entre razones y motivos?, ¿de qué manera el criterio de razonabilidad del valor a través de un conocimiento personal del valor sería aplicable en tal cultura? La respuesta es que no lo sería, pues tal criterio se articula sobre esta distinción epistemológica. ¿Esto significa que este criterio de objetividad de los valores no es sólido? No, pues la solidez del criterio no está en que sea *de hecho concebido y aplicado* por toda cultura, sino en que las condiciones en que se asienta no conduzcan a un dualismo o reduccionismo del valor y, esto último implica que tal criterio no se deduce a una formalización idealista del valor, sino que podría ser

aplicable a toda cultura en la que se articule la distinción epistemológica que supone. Así, si una cultura acepta la distinción de razones y motivos y quiere actuar razonablemente, entonces podrá determinarse por el criterio de razonabilidad y este criterio no la conducirá ni a un dualismo o contraposición de lo subjetivo con lo objetivo, ni a un reduccionismo que derive en una oposición del tipo “relativismo vs. universalismo.”

Ahora bien, en relación a la aplicabilidad efectiva del criterio, como vimos en el capítulo III, Villoro argumenta que la propuesta de un conocimiento personal del valor y el criterio de razonabilidad que se desprende de éste, constituyen una *vía razonable de objetividad del valor*, la cual puede o no seguirse dependiendo de si se quiere o no actuar de un modo razonable, esto es, conforme a ciertos principios de racionalidad, los cuales, como hemos visto, suponen algunas creencias básicas como la distinción epistemológica entre motivos y razones. De esta manera, el criterio de razonabilidad del valor no constituye *el modo* correcto en que todo hombre de cualquier cultura debe de justificar sus valoraciones para que sean objetivas, sino que se trata de una vía de verificación que bajo la distinción epistemológica de “apariencia y realidad”, “motivos y razones” puede garantizar en términos de alta probabilidad, la objetividad de los valores que los individuos asumen para dirigir su vida.

Por último, si bien es cierto que la aplicabilidad de este criterio depende de ciertas creencias básicas que pueden ser propias de una cultura y que pueden ser diferentes a las de otras culturas, su validez como criterio sólido de objetividad del valor está en que no se reduce a la valoración efectiva de una cultura, sino que puede ser verificado y aplicado por toda aquella cultura que acepte las creencias básicas en que se asienta y algunas de estas creencias pueden ser compartibles con otras culturas, pues si bien la tesis del pluralismo

cultural afirma que diferentes culturas pueden concebir el mundo de maneras muy diferentes, esto no significa que no compartan ninguna creencia básica y parámetro de moralidad, si fuera así, ninguna cultura, de hecho se comunicaría con otra. Así es posible que se compartan ciertas creencias básicas entre culturas y con ello la posibilidad de poner a prueba sus modelos de valoración de manera que no se llegue a la consecuencia de un relativismo cultural.

Así, podemos concluir que criterio de razonabilidad del valor derivado de un conocimiento personal es un criterio sólido de objetividad de los valores.¹⁵³ Pasemos ahora a ver cómo este criterio puede dar respuesta a los problemas que dejan abiertos los criterios para justificar objetivamente el valor de Juliana González, de León Olivé y de Mario Bunge.

4.2 Respuesta a los problemas de los criterios ontológico-pragmático, epistemológico-racionalista y el científicista

4.2.1 Respuesta al problema del criterio ontológico- pragmático

Como vimos en la sección 2.1 del capítulo II, Juliana González propone fundamentar la realidad y objetividad del valor en *la condición ontológica humana*. Esta condición, como advertimos, se constituye de dos fuentes: una antropológica y la otra extrahumana. La primera da cuenta del carácter objetivo del valor en dos sentidos: como característica esencial del hombre y como pautas de valoración que han sido benéficas para el desarrollo de la humanidad y que por eso mismo, según la autora, se van transmitiendo el desarrollo

¹⁵³ Si el lector quiere ahondar más en la relación del criterio de razonabilidad del valor y el tema del pluralismo como lo define Villoro y Olivé, puede consultar el apéndice de esta tesis.

histórico del hombre. La segunda condición se refiere a la noción de una realidad neutral y concreta sobre la que el hombre aplica sus valoraciones, de manera tal que la valoración aunque sea una lectura humana de la realidad, no es una lectura arbitraria, pues, de acuerdo con la autora, son las características de los objetos en el mundo las que hacen a los hombres preferir unas cosas a otras.

Ahora bien, vimos que el criterio ontológico-pragmático de la autora no conlleva una tesis dualista, porque el aspecto subjetivo de valoración, esto es, la interpretación humana del valor, no se realiza en abstracto, sino en relación a las propiedades de un objeto concreto en el mundo. Así, en tal criterio hay una complementariedad entre el aspecto subjetivo y el objetivo de atribución de valor. Asimismo, advertimos que el criterio ontológico-pragmático de la autora parece no caer en un reduccionismo, porque la valoración conforme a las pautas de valor transmitidas por la cultura se debe de realizar, de acuerdo con Juliana González, en consideración de la situación particular que vive cada sujeto, de manera que el valor pueda ser efectivo para éste de acuerdo con sus necesidades. Finalmente, vimos que tal criterio parecía también libarse de un relativismo en el sentido de que, de acuerdo con la autora, los valores que realmente han beneficiado a las diferentes culturas en la historia de la humanidad (la cultura griega, cristiana, moderna), han trascendido y siguen estando presente como criterio objetivo de valoración para las futuras generaciones. Así la propuesta de la autora parecía articularse sobre un tipo de normatividad que no deriva en la oposición “universalismo vs. relativismo.”

Hasta aquí la propuesta de la autora parecía libre de los problemas que conducen al escepticismo de los valores. No obstante, como vimos en un análisis más detallado de la misma, a la propuesta de Juliana González se le presenta el problema del subjetivismo, pues

no determina bajo qué condiciones el individuo debe evaluar la objetividad de las pautas de valor transmitidas. La autora señala que todo valor para ser realmente efectivo o benéfico requiere de la evaluación y el buen juicio del sujeto que lo asumirá y sólo si corresponde con las necesidades de su situación individual el valor será objetivo. Sin embargo, la autora no señala cuáles son las condiciones que distinguen un buen juicio de otro que no lo es. Así, como vimos en el capítulo II de esta tesis, el problema que se presenta el criterio ontológico-pragmático de Juliana González es que apelar al *buen juicio* de cada hombre sin reparar, como lo hace la autora, en las condiciones que lo determinan como “bueno”, conduce a un subjetivismo. Recordemos el ejemplo que pusimos: un individuo podría encontrar siempre razones que *a su juicio* sean suficientes para exceptuarse del valor de la solidaridad cuando se trata de ayudar a los demás y, en cambio, encontrar siempre razones para incluirse en tal valor cuando se trata de ser ayudado por los demás. ¿Qué determinaría el buen juicio de este sujeto?

Otros problemas, relacionados estrechamente con el anterior, es que la autora no ofrece tampoco las condiciones para diferenciar un valor que ha sido benéfico para la humanidad y que ha trascendido de otro que también ha trascendido, pero que no ha sido benéfico. Por último, parece que la autora está pensando únicamente en la objetividad de los valores de la cultura occidental al hablar del desarrollo de “la humanidad”, el cual es un concepto de raigambre occidental.

A continuación veremos cómo el criterio de razonabilidad del valor de Luis Villoro puede ofrecer una respuesta a estos problemas.

Siguiendo el criterio de razonabilidad del valor de Villoro, la experiencia del valor es necesaria para la captación de un valor, pues éste requiere de ciertas cualidades subjetivas para darse. Al respecto, mencionamos principalmente dos: una actitud positiva y cierto estado de carencia que conduce al sujeto a la proyección de un valor. Asimismo, mencionamos que la actitud positiva implica algunas otras condiciones subjetivas que son precisamente las que causan la actitud y que son diferentes en cada sujeto (pertenencia a cierta cultura y nivel socioeconómico, y la sensibilidad particular de cada sujeto). Estas condiciones constituyen el contexto particular en que acontece la vida de un individuo. Por lo tanto, Villoro estaría de acuerdo con Juliana González en que la atribución de realidad a un valor tiene que *partir* de una consideración de las circunstancias particulares en que sucede la vida de cada individuo. Pero, éstas no bastan para atribuir realidad a un juicio de valor, para esto se requiere del juicio del sujeto, de la justificación que el sujeto aduzca de tal experiencia. En esto podríamos decir que Villoro también estaría de acuerdo con la propuesta de Juliana González, puesto que ella también sugiere que la atribución de objetividad a un valor se base en el *juicio* que un sujeto haga de su experiencia.

No obstante, lo que omite la autora es especificar bajo qué condiciones se realizaría ese juicio, de manera que no condujera a un subjetivismo. En cambio, Villoro al defender la posibilidad de un conocimiento personal del valor ofrece un criterio para discernir entre razones que justifican razonablemente la realidad de un valor y motivaciones personales que pretenden pasar por razones objetivas de un valor. Tal criterio es la crítica a la experiencia del valor.

Como vimos en el capítulo III, Villoro distingue tres factores que intervienen en la adopción de una creencia: el genético, el motivacional (o psicológico) y el epistémico. Los

primeros dos, decíamos, aluden, por un lado, a un pedazo de biografía del sujeto (la historia de cómo adopto una creencia) y, por el otro, a la función psicológica que tiene el adherirse a cierta creencia. En cambio, el tercero refiere a las razones que muestran la correspondencia de la creencia con un hecho o realidad objetiva, son lo que demuestra la verdad de la creencia.

Sobre la distinción anterior, Villoro plantea que las razones en que se justifica la experiencia del valor no pueden ser sólo epistémicas (como sí sucede en el saber objetivo), pues la experiencia es personal, pero sí pueden considerarse como razonablemente objetivas en la medida en que cumplan con las cuatro condiciones sobre las que se establece la crítica a la experiencia del valor de acuerdo con este autor. De manera resumida, éstas consisten en examinar que la experiencia valorativa: primero, no sean producto de una alucinación provocada por enfermedad o drogas; segundo, puedan ser confirmadas en el contraste de varias experiencias, propias y ajenas, de sujetos que comparten condiciones semejantes; tercero, en que sea puedan considerar al margen de nuestros intereses excluyentes de los demás; y cuarto, que no sean contrarias a las creencias básicas en las que se asienta nuestra concepción del mundo.

Con base en estas condiciones, siguiendo a Villoro, vimos que es posible pensar en una objetividad razonable del valor, de tal modo que un individuo pueda evaluar la realidad de un valor al margen de su juicio y afecto, demostrando que el objeto posee condiciones benéficas. De este modo, la atribución de éste no caiga en un subjetivismo.

Así, retomando el ejemplo que veíamos con la autora: un sujeto que encuentra siempre razones para excluirse del valor de ayudar a los demás y, en cambio, encuentra

siempre razones para considerar que los demás deberían ayudarlo siempre, no podría justificar, de acuerdo con el conocimiento personal del valor, tal actitud, porque su valoración excluye el interés de todos los demás; si fuera válido para el interés de alguien más, entonces nadie ayudaría a nadie. La exclusividad del beneficio de un valor es una señal razonable de que está basada únicamente en motivaciones personales y no en lo benéfica que pudiera resultar un objeto o situación (la ayuda a los demás) para *cualquier sujeto que estuviera en semejantes condiciones*. De esta manera, consideramos que la propuesta de Luis Villoro podría ofrecer un complemento a la propuesta de Juliana González para que ésta no de paso a un subjetivismo.

4.2.2 Respuesta al criterio epistemológico-racionalista

Como advertimos en la sección 2.2 del capítulo II, la propuesta epistemológica que sostiene León Olivé, de un *relativismo moderadamente radical*, nos permite articular un criterio epistemológico de justificación objetiva del valor que consiste, esencialmente, en justificar nuestros juicios de valor en argumentos que concuerden con los criterios locales de aceptabilidad racionalidad de una comunidad epistémica determinada, y con los principios presupuestos para toda comunidad, en tanto que sistema de creencias comunicable y argumentable, de tal manera que los principios tienen aplicabilidad si se desea una comunicación de tipo racional. Así, de acuerdo con Olivé, sólo si un juicio de valor es aceptable racionalmente, en estos dos niveles, para cualquier sujeto de la comunidad epistémica que lo ponga a prueba, tal valor será objetivo.

El criterio anterior se libraba de un dualismo en que el carácter objetivo de los valores es determinado en la integración de factores subjetivos y objetivos, pues requiere del juicio que los sujetos hagan de él y este juicio tiene un carácter objetivo en tanto que no considera ningún dato privado de percepción de los sujetos que sea inaccesible de corroboración por otro sujeto racional. Asimismo, vimos que tal criterio no supone un reduccionismo formalista que conduzca a la oposición de los criterios “relativista vs. universalista”, porque el autor reconoce dos niveles de normatividad de las pautas valorativas que parecen no oponerse, a saber, los criterios al interior de cada cultura de lo que se considera racional en ese contexto y los presupuestos que hacen posible cualquier sistema racional como sistema de comunicación argumentada. La relación entre estas pautas no es problemática, porque los principios de racionalidad no tienen validez universal al margen de cierto fin, el de querer una comunicación argumentada; se articulan sobre una noción de normatividad hipotética. Así, el criterio de aceptabilidad del valor en Olivé parecía un criterio sólido de objetividad del valor.

No obstante, tras un examen más detallado de sus implicaciones vimos que tal criterio es insuficiente para determinar la objetividad de valores que están estrechamente ligados a necesidades e intereses personales. De manera que parece caer en una especie de objetivismo impersonal que deja de lado la determinación de la realidad de valores relacionados más estrechamente a factores subjetivos. El ejemplo que aducimos para ver este problema fue el de determinar la objetividad del valor de una persona que siente un especial gusto por pintar y que con base en esa experiencia concibe mayor valor a la decisión de dedicarse a pintar cuadros, pese a los problemas económicos que padecerá por la mala remuneración del trabajo, frente a la posibilidad de ser contratado en un trabajo

mejor remunerado. La objeción en específico que se planteaba al criterio de aceptabilidad racional de Olivé respecto a este caso era que la experiencia personal del pintor no podía ser públicamente constatada por cualquier sujeto de razón de una comunidad epistémica que la pusiera a prueba; puesto que no alude a datos de observación pública, sino a estado internos de representación del sujeto.

No obstante, como se señaló, basándonos en la noción de subjetivismo que sostiene este mismo autor (como atribución arbitraria de un juicio de valor) es posible concebir que un valor sea *objetivo* en la medida en que no sea *arbitrario*. Así, se podría plantear que el valor que experimenta el pintor podría ser objetivo en tanto que no fuera una mera ilusión del sujeto, es decir, que el pintor realmente sintiera el gusto, el interés, la necesidad por pintar. Pero, en la propuesta de Olivé, no hay elementos para dar cuenta de un valor relacionado estrechamente con la experiencia de un sujeto. ¿Cómo podría resolver este problema el criterio de razonabilidad del valor de Luis Villoro?

De acuerdo con lo visto en el capítulo III, la justificación objetiva del valor se determina, de acuerdo con Villoro, en un conocimiento personal y no en un saber objetivo. Así la respuesta al criterio epistemológico de León Olivé sería que la justificación objetiva del valor no se asienta en datos de percepción impersonales accesibles a cualquier sujeto epistémico que los ponga a prueba, es decir, en razones objetivamente suficientes, sino en creencias razonables y en la experiencia personal que constituye el estado de carencia al cual aliviaría el valor correspondiente.

Ahora bien, esta experiencia del valor, como vimos en el capítulo III, hace del valor un conocimiento no transferible pero sí comunicable y la posibilidad de comunicarlo está en

aducir las razones frente a otro, sobre las cuales se pretende mostrar su validez más allá de la actitud positiva del sujeto. En este sentido Villoro estaría de acuerdo con Olivé en que *un requisito* para comprobar la validez objetiva de un valor es la posibilidad de ofrecer una argumentación comunicable del mismo, esto es, no reductible a los estado de percepción interna del sujeto, sino expresable en razones que puedan ser accesibles a otro sujeto de razón que las considere. No obstante, lo que plantea Villoro, a diferencia de Olivé, es que estas razones sólo pueden ser accesibles a los sujetos que compartan semejantes condiciones subjetivas, pues éstas se requieren para la captación del valor. Entre estas condiciones, decimos, se encuentra el estado de carencia particular de cada sujeto, su sensibilidad y su educación.

Así, en el ejemplo que veíamos, en la sección 2.2 del capítulo II, del hombre que siente un especial gusto por pintar y lo prefiere a un trabajo bien remunerado, pese a la crisis económica que padecerá, podemos considerar que su valoración será *objetiva*, con base en la propuesta de Villoro, si el pintor aduce razones a favor de que el gusto que siente por pintar es profundo y no pasajero, es algo que se le impone y no que imita, atiende a una necesidad y no a una sensación de carencia; y estas razones serán razonablemente objetivas en la medida en que puedan ser confirmadas en el contraste con varias experiencias del mismo sujeto y con el contraste con las experiencias de otros sujetos que tenga un experiencia similar a la suya, por ejemplo, los que sienten un especial gusto por cantar, o por bailar, por investigar, etc.¹⁵⁴ En relación a esto Villoro argumenta que los valores que

¹⁵⁴ Nótese que en este ejemplo no nos referimos a valores que repercute en alguien más que el sujeto que experimenta el gusto. Es decir, no nos referimos, por ejemplo, al gusto que podría sentir un ladrón por asustar a sus víctimas, o al gusto que podría sentir un neurótico al maltratar a los niños. En estos casos, el gusto conduce una acción social y ésta a un hecho público con consecuencias constatables para cualquier sujeto que las considere. Este hecho, puede ser evaluado a través de la aceptabilidad racional de Olivé. Y en la propuesta de Villoro, tales casos no pasarían la crítica objetiva de los mismos.

dan sentido a la vida de cada hombre están estrechamente ligados a cualidades subjetivas (afectos, experiencias, características personales). No pueden ser objeto de una aceptación racional general. Pero sí pueden tener una garantía de objetividad razonable que será mayor mientras más crítico sea un sujeto respecto de sus necesidades y de los objetos que las satisfacen, más garantía tendrá de la realización efectiva del valor que persigue.¹⁵⁵

Por último, nos gustaría recalcar que bajo el criterio de razonabilidad que deriva del conocimiento personal del valor en Luis Villoro, si bien no se puede llegar a la aceptación de general del valor por cualquier sujeto de razón posible que lo considere,¹⁵⁶ sí se aspira a una objetividad y *realización efectiva del valor*, pues sólo en la correspondencia entre estados de carencia efectivos en los sujeto y las razones sólidas que garanticen razonablemente la existencia de las cualidades valorativas en el mundo, se garantizaría razonablemente que el valor asumido por un sujeto sea efectivo, realizable, en verdad benéfico y no meramente ilusorio.

Para dar mayor claridad a este punto recordemos la distinción que traza Villoro en consonancia con Augusto Salazar Bondy, entre *valoraciones derivadas* y *valoraciones originarias*. Se puede asumir un valor porque es afín a una pauta de valor establecida en una comunidad epistémica determinada, pero podría no ser benéfico para un individuo en determinadas circunstancias por no corresponder con el estado de carencia de éste. Para que el valor sea efectivo, para que no sea meramente ilusorio, se tiene que poner a prueba en la

¹⁵⁵ Cf. Luis Villoro, *El poder y el valor*, p. 56

¹⁵⁶ No obstante, Villoro argumenta que: “Podemos establecer, sin embargo, con razonable seguridad, fines que todo sujeto normal, cualesquiera fueran sus otras preferencias no podría menos que preferir. Las cualidades requeridas para alcanzar estos fines constituirían, entonces, necesidades propias de todo hombre. Los objetos o situaciones que satisfagan esas necesidades tendrán un valor objetivo.” Tales necesidades son las relativas a la sobrevivencia, pertenencia y sentido o posibilidad de elegir. (Luis Villoro, *El poder y el valor*, p. 54) Pero fuera de estas necesidades básicas, no podemos establecer fines que valieran por igual para todo sujeto.

experiencia personal y en la crítica objetiva de la misma. Sólo con base en estos dos elementos se puede discernir el estado de carencia que propicia la adopción de un valor en un individuo y la objetividad del mismo para satisfacerla. Así, pues, fundar la objetividad del valor únicamente en el requisito de aceptabilidad de una comunidad epistémica como dice Olivé conlleva el riesgo de omitir los factores subjetivos que intervienen y que juegan un papel muy importante en la atribución originaria y objetiva del valor, teniendo como consecuencia la consolidación de pautas de valor racionalmente válidas pero arbitrarias respecto a la variedad de estado de carencia particulares de los individuos.

4.2.3 Respuesta al criterio científicista

Finalmente, como vimos en la sección 2.3 del capítulo II, el realismo axiológico y moral que sostiene Mario Bunge nos permite concebir un criterio científicista de justificación objetiva del valor, el cual, a primera vista, parece librarse de los problemas que conducen al escepticismo de los valores. Tal criterio, como vimos, consiste, por un lado, en sostener la aprehensión de cualquier valor (subjetivo u objetivo; estético, biológico, económico, etc.) en fundamentos científicos susceptibles de comprobación por cualquier sujeto que los considere y, por el otro, en la compatibilidad de los juicios morales con los criterios contextuales de validez de un código moral y de las pautas de viabilidad para todo sistema ético, las cuales son acordes, también, con el saber científico de la época.

Considerando este último punto, advertimos que el criterio de Bunge, al igual que el de Olivé, no cae en un reduccionismo que conduzca a la oposición de criterios “relativismo vs. universalismo”, pues el valor moral se determina por principios contextuales que no son

incompatibles con condiciones generales que se aplican por igual a todo sistema ético que pretenda ser viable, es decir, la universalidad del principio no se opone a una variedad de pautas relativas a cada cultura, porque sólo condiciona a todo sistema de valoración que pretenda ser viable desde una perspectiva racionalista científicista. Asimismo, vimos que el criterio científicista de este autor se libra de un dualismo, porque se articula sobre factores subjetivos y objetivos sin exclusión uno de otro. En efecto, el valor en la propuesta de Bunge, no tiene una existencia independiente del hombre, no es algo que subsista independientemente del juicio científico y contextual que el sujeto haga de él: los hechos morales son, para Bunge, hechos sociales y, por ende, susceptibles de contrastación empírica; se requiere de esta contrastación para determinar su objetividad. Ahora bien, esta contrastación bajo el criterio científicista se lleva a cabo a través de procedimientos impersonales, determinados por el método científico, susceptibles de ser reproducibles por cualquier sujeto que los ponga a prueba, de manera que el valor, de acuerdo con este autor, no se puede reducir a un juicio motivado por intereses personales de los sujetos y con esto el criterio de Bunge parecía cumplir también con la condición de objetividad integrativa de un criterio sólido de objetividad del valor.

No obstante, como vimos en el examen de su solidez, el problema con el criterio científicista fue que a pesar de que admite, a diferencia del criterio epistemológico-racionalista de Olivé, la intervención de cualidades subjetivas en la captación de ciertos valores (como los estéticos) cae en un tipo de objetivismo impersonalista semejante al de aquél, pero además de tipo materialista, porque restringe la posibilidad de dar cuenta de la realidad de los mismos a la observación imparcial y empírica que las ciencias puedan tener de tales cualidades valorativas de un objeto o situación objetiva. Asimismo, notamos que

tal criterio, por lo que respecta al realismo moral, cae en un universalismo idealista, porque la validación de un juicio moral requiere de la validación de la norma moral en que se asienta, y ésta se valida, en última instancia, por su compatibilidad con el grueso del saber científico de la humanidad, lo cual no es accesible a los sujetos en su vida individual y concreta.

Así pues, concluimos que el criterio científicista de justificación objetiva del valor que es posible rastrear en Bunge, es altamente objetivista; su noción de imparcialidad es planteada sobre el procedimiento científico y el análisis sobre la objetividad de las normas en que se asientan los juicios morales de un individuo concreto, requiere de un conocimiento y técnica especializados, lo cuales son accesibles sólo a unos pocos: una comunidad científica determinada. Veamos ahora qué respuesta podría ofrecer la propuesta de justificación objetiva del valor de Luis Villoro en relación a este problema.

En el capítulo III vimos que la determinación del carácter objetivo del valor a través del conocimiento personal en Luis Villoro, implica que la atribución de realidad a un valor no se puede prescindir del análisis que haga el propio individuo sobre la actitud positiva (cualidades subjetivas) que acompaña su percepción del valor, pues, como afirma el autor, la justificación de lo dado en la experiencia no consiste en mostrar que lo dado existe (esto sólo puede presentarse en la experiencia), lo que se justifica, entonces, es que tal experiencia sea tal como se presenta y no resultado de una distorsión de juicio. Se requiere por tanto, de la consideración personal de esta experiencia del valor.

A propósito de lo anterior, veíamos que la totalidad de los factores en que se asienta la justificación objetiva del valor, de acuerdo con Villoro, no tiene que ser accesible a

cualquier sujeto de razón que la considere, porque uno de ellos es la experiencia personal del valor y ésta no es un objeto público, atiende más bien a cualidades subjetivas como la sensibilidad de cada sujeto y el estado de carencia en que se encuentra; estas razones sólo serán comunicables o accesibles a los sujetos que hayan tenido una experiencia semejante, sobre la cual contrastar y así asentir, o disentir, de las razones que otro aduce de su propia experiencia. De este modo, recuperando el ejemplo que analizamos en Olivé y en Buge, la justificación que aduzca el sujeto que siente el especial gusto por pintar sobre la realidad de tal preferencia, de acuerdo con Villoro, no puede prescindir de la reflexión personal que el sujeto haga de ella, pues él es, a fin de cuentas, el que lo experimenta. Así, observamos de acuerdo con Villoro que:

Cada persona tiene que descubrir, más allá de sus deseos pasajeros, sus necesidades permanentes, por las que valdría la pena sacrificar otras accidentales. Cada quien tiene que trazar su propio plan de vida. [...] Fines y valores elegidos varían con la situación social y económica, la educación recibida, las creencias familiares, las características individuales. [...] Cada quien ha de andar su propio camino.¹⁵⁷

Pero, como vimos, el discernimiento de este propio camino será, de acuerdo con el autor, razonablemente objetivo *en la medida en que se haga una crítica objetiva y constante del mismo*. Así, el sujeto que siente el especial gusto por pintar podría verificar razonablemente su gusto profundo por pintar en el contraste con otras experiencia de él mismo en otro momento y de otros sujetos con experiencia semejantes.

De este modo, Villoro argumentaría frente al criterio cientificista en Bunge, que para determinar la objetividad o realidad de un valor se requiere, más bien, de estos dos

¹⁵⁷ Luis Villoro, 1996.p. 56

elementos: la experiencia del valor y su crítica, aunque e un saber objetivo podría servir para la crítica objetiva de la experiencia de los valores.

Otra respuesta que Villoro podría dar al objetivismo en que cae el criterio científicista en Bunge, sería que es dudoso que la experiencia del valor pueda darse en términos de un saber objetivo impersonal como la ciencia, pues como explicamos en el capítulo III, Villoro muestra que el valor no es un hecho físico aprehensible únicamente por el uso normal de los sentidos y la razón, sino un hecho de segundo orden que se encuentra ligado a actitudes afectivas de los sujetos y éstas varían de persona a persona. Así, veíamos con Villoro que:

Toda experiencia presupone condiciones subjetivas. Las que sirven de fundamento a un saber objetivo se reducen al uso normal de los sentidos y de la razón, al marco conceptual que constituye los objetos y al uso de las teorías que permitan explicar su comportamiento. La experiencia del valor requiere de condiciones subjetivas mucho más amplias. Son menester cualidades personales difíciles de definir, como “sensibilidad”, “buen gusto”, “apertura de espíritu”, “discernimiento”.¹⁵⁸

La experiencia del valor, entonces, no puede ser justificada, de acuerdo con Villoro, en términos de experimentos mentales como parece proponer el criterio científicista de Bunge. Requiere, más bien, de la consideración de estos factores personales que deja de lado el método científico en sus observaciones.

No obstante, lo anterior no debe entenderse como que el conocimiento personal del valor no necesita apoyarse en el saber científico para justificarse, sino que no es ése el único criterio a considerar. En efecto, como vimos en el capítulo III, el conocimiento

¹⁵⁸ *Ibid.* p. 21

personal del valor se justifica en dos elementos: la experiencia personal del valor y la crítica objetiva de la misma. En este último elemento entra la consideración de algunos saberes científicos, pues la crítica afirma razonablemente la realidad de la experiencia en la medida en que no tengamos una creencia objetivamente justificada que se oponga a nuestra experiencia del valor.

Por ejemplo, si un individuo intentará afirmar la realidad objetiva de un valor que captó en una experiencia inducida por ingestión de drogas, la crítica objetiva de tal experiencia daría razones para dudar de tal valor, puesto que los efectos que tienen las drogas en el organismo, de acuerdo con las ciencias médicas, son una buena razón (objetivamente justificada) para dudar de la realidad objetiva de la experiencia del valor. El saber de las ciencias es, pues, un buen elemento a considerar en la crítica objetiva de la experiencia del valor. Pero la justificación objetiva del valor no puede reducirse a ella, entran en juego también cualidades subjetivas que hacen al sujeto susceptible de percibir el valor y que apuntan hacia la necesidad que el valor podría satisfacer.

En suma, si bien Luis Villoro estaría de acuerdo con León Olivé y con Mario Bunge, en que la justificación del valor tiene que aducir razones accesibles a otros y que estas razones pueden apoyarse del saber objetivo de las ciencias, no lo estaría en que esta justificación no contemple rasgos de carácter personal ni que para discernir éstos se prescindiera de la reflexión personal que el propio individuo haga de ellos. La justificación objetiva del valor a través del conocimiento personal en Villoro apela al carácter razonable de nuestras creencias sobre el valor, pues éste requiere de la existencia de ciertas cualidades subjetivas que no se pueden generalizar a cualquier sujeto de razón posible.

De este modo pretendemos haber cumplido con los objetivos propuestos en esta tesis. A continuación hablaremos sobre algunas implicaciones que a nuestro juicio pueden ampliar la perspectiva sobre la noción de objetividad razonable del valor que propone Luis Villoro en su teoría de la justificación del valor a través de un conocimiento personal y no de un saber objetivo.

Conclusiones

Noción de objetividad del valor a través del conocimiento personal

Una implicación de pensar la noción de objetividad del valor a través del conocimiento personal es que se requiere de un ejercicio de autoconocimiento para determinar el carácter objetivo del valor. En efecto, el ejercicio de una crítica de la experiencia personal del valor, como lo hace la propuesta de un conocimiento personal, implica un proceso de *autoconocimiento* por medio del cual el individuo ponga a prueba sus propias creencias sobre el valor y a partir de ello se le abra la posibilidad de discernir, por un lado, las carencias y motivaciones personales que acompañan al valor y, por el otro, las razones que garantizan la posibilidad de que tales motivaciones y carencias se puedan realmente satisfacer con el objeto, o situación objetiva, considerado valioso. Así, a nuestro juicio, la propuesta de Villoro señala una relación proporcional entre el grado de autoconocimiento que alcance una persona sobre sí mismo y el grado de objetividad con que pueda justificar sus valores: en tanto más se conozca el individuo a sí mismo, más posibilidad tendrá de acceder a valores objetivos para él y semejante sucede con los valores colectivos, mientras más atento esté el individuo a las necesidades de su comunidad, más probabilidad tendrá de acceder a los valores objetivos para la misma.

Ahora bien, la relación entre autoconocimiento y valor objetivo nos conduce a otra que Villoro expresa, en *Estado plural: pluralidad de culturas*, a propósito de las vías que definen la identidad de una cultura. Nos referimos a la relación entre *autenticidad* y valores objetivos. De acuerdo con Villoro una cultura es auténtica cuando está dirigida por fines o valores que responden a las necesidades básicas propias de su comunidad. En cambio, una cultura es inauténtica cuando es imitativa, esto es, cuando se dirige por fines y valores que

responden a necesidades y deseos de otra situación distinta a la que vive un pueblo.¹⁵⁹ La determinación objetiva de las necesidades requiere, como hemos visto, de un conocimiento personal que muestre la autenticidad de la necesidad mediante una crítica razonable de la misma. Por lo tanto, la objetividad del valor está ligada también a la de autenticidad.

Por último, el concepto de autenticidad está ligado en la propuesta de Villoro al de identidad. En efecto, si un valor es objetivo cuando satisface necesidades reales y la satisfacciones de necesidades reales es una vía auténtica de conformar la identidad de una cultura, entonces la adopción de valores objetivos es una vía auténtica de conformación de la propia identidad.

Así, pues, podemos concluir que la objetividad en el valor que se desprende de la propuesta de un conocimiento personal del valor en Villoro puede diferenciarse de una objetividad de tipo meramente epistémica, en que no se refiere únicamente a la posibilidad de un contraste intersubjetivo de razones ni a la correspondencia de un objeto benéfico en el mundo, sino también a la idea de un autoconocimiento y autenticidad del individuo: el reconocimiento constante de las propias necesidades y la justificación constante, también, de los objetos que podrían satisfacerlas en el momento presente. De esta manera la justificación del valor no sería abstracta ni heterónoma, sino más bien, autónoma y razonable, es decir, probable y susceptible de rectificación constante.

¹⁵⁹ Cf. Luis Villoro, 1998. pp.74-78

Apéndice

Conocimiento personal del valor y pluralismo

El presente apéndice tiene el objetivo de dar continuidad a ciertos puntos que señalamos a lo largo de la tesis, pero que no eran parte del objetivo de la misma. Nos referimos a la propuesta de un pluralismo ético de Olivé y a la posibilidad de que el criterio de razonabilidad del valor de Luis Villoro se pueda pensar a nivel de ética cultural. La finalidad de esta reflexión es dejar apuntada una dirección hacia dónde podría dirigirse la investigación de la propuesta del criterio de razonabilidad del valor como criterio de objetividad sólido del valor pensando en una ética a nivel de culturas.

Comenzaremos con la objeción que vimos en el capítulo IV acerca de la aplicabilidad condicionada (a ciertas creencias básicas) del criterio de razonabilidad del valor de Luis Villoro, pues ésta tiene que ver con el análisis de los criterios epistémicos y morales desde la perspectiva del *pluralismo cultural*, según el cual cada cultura tiene una manera diferente de conceptualizar el mundo y puede ser que algunas sean incompatibles entre sí.

Pues bien, desde la perspectiva del *pluralismo cultural*,¹⁶⁰ la propuesta de un conocimiento personal del valor y de su criterio de razonabilidad sería una propuesta que se articula sobre creencias básicas de una cultura definida: la cultura racionalista epistemológica de occidente. En acuerdo con esto encontramos la siguiente afirmación de Villoro en *Estado plural, pluralidad de culturas*:

¹⁶⁰ Como lo define Olivé en: León Olivé, *Interculturalismo y justicia social*, Universidad Nacional Autónoma de México\ Programa Universitario México Nación Multicultural\ Dirección General de Publicaciones y Fomento Cultural, México, 2006.

Nuestra obligación moral para con los miembros de otras culturas no se puede justificar en valores independientes de nuestra propia visión del mundo; se funda en creencias básicas de nuestra cultura (occidental moderna), que pueden ser compartidas o no por otras. El respeto del otro como sujeto autónomo, la exigencia de una comunidad entre todos los hombres, el dominio racional de las necesidades básicas, son exigencias de *nuestra* cultura. Nuestra obligación moral hacia las otras culturas está dictada por esas exigencias. Nuestros principios éticos nos obligan a respetar que el otro, en tanto sujeto autónomo, se rija por sus propias creencias y, a la vez, a intentar que reconozca valores que juzgamos superiores.¹⁶¹

Así, la inteligibilidad y aplicación del criterio de razonabilidad del valor depende de cierto conjunto de creencias básicas constituyentes de una cultura. No obstante, que cierto conjunto de creencias sean constitutivas únicamente de una cultura, no significa que todas sus creencias sean ajenas a las demás culturas, pues en tanto asociaciones o grupos de hombres, todas comparten ciertos rasgos en común. En relación a este punto Villoro señala que cada cultura no puede regirse más que por sus creencias básicas, pero si pretende asegurar de manera no violenta la verdad de las mismas, se dispondrá a contrastarlas con las de otra cultura para discernir su objetividad. Así, si una cultura pretende alcanza un grado de objetividad frente a otra tendrá que hacerlas inteligibles y compatibles a otros, sin imponérselas, esto es, a través del diálogo; de manera que si cierto grupo de sujetos considera superiores ciertos valores, podría exponer al otro sus razones e invitarlo a compartirlos para gozar de tal beneficio.

¹⁶¹ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, UNAM-FFYL\ Paidós, México, 1999. p.144

Ahora bien, de acuerdo con este autor, la vía para transmitir ciertas valoraciones a otros, sin recurrir a la violencia, es el diálogo y el respeto para que la otra cultura experimente por sí misma la realidad de aquellos valores en su propia situación, y si resultan ilusorios, no seguirlos, pues como señalamos en la propuesta del criterio de razonabilidad y de conocimiento personal del valor, la determinación de la superioridad de unos valores sobre otros se requiere del discernimiento de las propias necesidades y los objetos con que cada individuo y grupo de sujetos cuenta para dar satisfacción real a estas últimas. Así, pues, cada sujeto y comunidad de sujetos tendría que poder determinar bajo un conocimiento personal los valores que serían realmente benéficos de acuerdo con sus necesidades específicas y en caso de que el cumplimiento de éstas se oponga a la de otra cultura la alternativa es que cada cultura, con sus razones propias, entre en diálogo con las demás.

Villoro argumenta que lo anterior sólo se puede realizar si existe una base de condiciones transculturales que compartan:

Para que dos culturas comuniquen, por otra vía que no sea la violencia, es menester que compartan una base mínima de criterios comunes. Puesto que se trata de sujetos de distintas culturas, esa base sólo puede ser transcultural, es decir, tiene que estar presente en las distintas figuras del mundo que se contraponen. ¿Cuál podría ser?¹⁶²

La respuesta que sugiere Villoro a esta pregunta es determinar y respetar los principios que hacen posible a toda cultura, los cuales son, para el autor, el principio de autonomía, autenticidad, finalidad y eficacia.¹⁶³

¹⁶² Ibid. p. 145

¹⁶³ Cf. Luis Villoro, Estado plural, pluralidad de culturas, cap. IV “Aproximaciones a una ética de la cultura”

El principio de autonomía señala que ninguna cultura puede existir y realizarse si no se respeta su “capacidad de decidir sobre los valores y fines preferibles, los medios para realizarlos, la justificación de sus creencias y sus formas de expresión”.¹⁶⁴

El principio de autenticidad alude al requisito de que toda cultura para subsistir debe guardar una consistencia entre los valores que integran su sistema de valoración y las necesidades de la comunidad que la produce.¹⁶⁵

El principio de finalidad indica que “una cultura cumplirá su función específica si y sólo si es capaz de señalar fines y establece valores preferenciales”¹⁶⁶ de acuerdo con las necesidades efectivas de la comunidad en cuestión. “Y lo cumplirá mejor en la medida en que estos fines y valores aseguren formas de vida más perfectas”,¹⁶⁷ es decir, que se presenten como aquello que resolvería necesidades efectivamente existentes.

Este principio supone los dos anteriores “en efecto, sólo pueden contribuir al perfeccionamiento de la vida humana, los fines y los valores que hayan sido elegidos de forma autónoma por el sujeto y que respondan a sus verdaderas actitudes y creencias ante el mundo”.¹⁶⁸

Finalmente, *el principio de eficiencia* se refiere a que cada cultura tenga la posibilidad de poner “en práctica los medios requeridos para garantizar el cumplimiento de sus fines elegidos”, los cuales sólo serán razonablemente realizables si parten del análisis de la autenticidad de las necesidades que nos hacen dirigirnos a ellos y la existencia de las propiedades benéficas en los objetos valorados.

¹⁶⁴ *Ibid.* p. 117

¹⁶⁵ *Ibid.* p. 121

¹⁶⁶ *Ibid.* p. 125

¹⁶⁷ *Idem.*

¹⁶⁸ *Ibid.* p. 126

Estos principios tienen, de acuerdo con Villoro, un carácter transcultural, pues no constituyen el sistema normativo de una cultura, sino las condiciones que permiten la realización de cualquiera, y por lo tanto, pueden ser considerados como los fundamentos de una ética de las culturas.

A mi juicio las condiciones anteriores son compatibles con el criterio de razonabilidad del valor y el conocimiento personal, pues suponen la experiencia directa del valor y la reflexión crítica sobre la autenticidad de las necesidades y los objetos que parecen satisfacerlas. Así, podríamos concluir que el criterio de razonabilidad y de conocimiento personal del valor en la propuesta de Villoro forma parte de las condiciones transculturales que bajo la vía de razonabilidad del valor de este autor permitirían la realización autónoma y respetuosa de las culturas entre sí y de los individuos al interior de cada una de ellas.

Otra propuesta entorno a las condiciones que harían posible el diálogo entre diferentes culturas y la asimilación de ciertos valores comunes a ellas es la que delinea León Olivé en su obra: *Interculturalismo y justicia social*. El autor plantea que si bien es cierto que cada cultura tiene una concepción particular del mundo; también es cierto que tales concepciones no son del todo ajenas, en tanto que compartimos con los demás hombres ciertas capacidades de comunicación propias de la especie humana. Así, Olivé sostiene que es posible distinguir dos tipos de estándares epistémicos y morales entre las diversas culturas, unos que son relativos a cierto conjunto de creencias y de reglas epistemológicas propios de una cultura (como es el caso de la inexistencia del sujeto

individual en la concepción del mundo de la cultura Tojolabal en Yucatán¹⁶⁹) y aquellos que son constitutivos de diferentes culturas y, por ende, permiten la traducción e interpretación entre ellas; se trata de los *estándares neutrales*, pues no son exclusivos de alguna cultura. En palabras del autor:

El pluralista comparte con el relativista el rechazo a la idea de estándares absolutos. Pero defiende una opción que el relativista no contempla [...] dos puntos de vista diferentes pueden compartir criterios de evaluación epistémica o moral. Ante una controversia, puede haber estándares aceptables para las dos partes, que no son exclusivos de ninguno de los sistemas conceptuales que aplique cada una de las partes, es decir, que no depende únicamente de alguno de estos sistemas. Esos estándares son neutrales con respecto al asunto cognoscitivo o moral en cuestión, y puede ser del interés de las dos partes aplicarlos.¹⁷⁰

Estos estándares no se pueden determinar de manera formal, sino sólo en el encuentro entre culturas y en la posibilidad específica de un tipo de comunicación entre ellas, es decir, no son los mismos para cualquier interacción cultural, puesto que algunas culturas son más similares a otras. Lo que sí puede determinarse de manera general y como garantía de la posibilidad de comunicación entre las diferentes culturas es que compartimos ciertas capacidades de racionalidad y que somos afectados por problemas comunes, para los cuales hay que ponernos de acuerdo sobre cómo solucionarlos. Uno de ellos es, de acuerdo con Olivé, el problema ambiental. Así, pues, la propuesta de Olivé respecto a las condiciones transculturales de convivencia entre culturas es que reconozcan, cada una, con sus propios estándares epistémicos y moral, que hay problemas comunes entre las diferentes culturas y,

¹⁶⁹ Cf. León Olivé, 2006. p.72

¹⁷⁰ *Idem.*

por ende, es favorable que se pongan de acuerdo para llevar a cabo varias propuestas de resolución de tales problemas. En palabras del autor:

La propuesta pluralista en cuestiones éticas parte pues del reconocimiento de que existen diferentes morales positivas, o sea diferentes conjuntos de principios y de valores morales, [...] propone que el problema central de la ética es que las diferentes partes que tienen que interactuar lleguen a la aceptación de un conjunto de normas legítimas de convivencia (para la acción e interacción de los seres humanos). Que sean legítimas significa que cada una de las partes encuentre buenas razones para aceptar la norma, aunque estas razones sean diferentes para cada parte.¹⁷¹

Respecto a lo anterior, Olivé está de acuerdo con Villoro en que la posibilidad del diálogo entre culturas requiere de un respeto ante la diversidad cultural, así como de la autonomía de cada una para reconocer y dar satisfacción a sus propias necesidades. La satisfacción de estas necesidades es lo que hará posible la realización plena de los individuos dentro de su cultura y, por ende, de la misma cultura, como colectivo. Pero estas necesidades sólo serán legítimas si no afectan la realización autónoma de otras culturas.

Para garantizar lo anterior Olivé propone que se estatuyan un conjunto de representantes de cada cultura que pueda acordar las condiciones de respeto, tolerancia y autonomía de cada cultura, de manera que si alguna cultura no las cumple, sea legítimo juzgarla de inmoral y coaccionarla para garantizar el respeto de las demás culturas. En este sentido, el autor afirma que “lo que el pluralista insiste es que en cada contexto de

¹⁷¹ *Ibid.* p. 80

interacción transcultural, lo mismo que ocurre intraculturalmente, debe establecerse los constreñimientos que establecen los límites que nadie puede traspasar”.¹⁷²

Con base en este modelo de organización transcultural, Olivé propone que se determinen, primero, al interior y, después, al exterior de cada cultura, las necesidades básicas legítimas de cada una acordes con los fines que cada una tiene según su propia visión del mundo y sin imponerse sobre las necesidades de otra comunidad. Para esto se requiere considerar los planes de vida, intereses y recursos de cada persona al interior de la cultura, lo cual tendría que hacerlo cada sujeto, y de manera general como colectivo. En esto, considero, la propuesta de Olivé se acerca fuertemente a la del conocimiento personal del valor de Villoro. Pero, en Olivé, la condición del análisis y respeto de los fines de todo sujeto requiere, a su vez, de la institución de criterio de validación de tales necesidades en cada cultura y de la transmisión y el respeto de los mismos dentro de la cultura. Así, un estado integrado por una variedad de culturas tendría la obligación de fomentar entre ellas las actitudes de respeto, tolerancia y legitimidad de necesidades, las cuales, al igual que en la propuesta de Villoro, no son fijas, sino que van cambiando de situación, de manera que deben ser constantemente examinadas.

Así, la propuesta de Olivé es semejante a la de Villoro en que en última instancia el examen cuidadoso, argumentado y constante de las necesidades básicas, fines y recursos de una cultura es lo que la hará acceder a valores objetivos que sean realmente efectivos para la comunidad. La diferencia con la propuesta de Villoro es que el criterio para determinar la legitimidad de las necesidades en Olivé consiste en considerar, según la moral positiva de una cultura (esto es, los estándares de moralidad vigentes en una comunidad) que las

¹⁷² *Idem.*

necesidades de un individuo no afecten a las necesidades de alguien más. En cambio, Villoro no habla de necesidades legítimas (pues con la tesis del conocimiento personal no está pensado en una ordenación ética política), pero sí de necesidades auténticas o no imitativas, y el criterio para discernirlas es ser crítico a la experiencia de las mismas, a través de justificación racional y no meramente motivada de la necesidad que el sujeto haga de sí mismo.

Lo anterior tiene la consecuencia, a mi juicio, que en la propuesta de un conocimiento personal del valor el sujeto determina la autenticidad de su necesidad a través de un ejercicio de autonomía, a saber, en la posibilidad de encontrar razones para sostener la existencia de tal necesidad y en medir su grado de profundidad de la misma; en cambio, en la propuesta de Olivé, este criterio es en última instancia externo, pues considerar la afección de los otros según las pautas de valoración existentes en una comunidad. El problema con esto último es que las pautas de valoración reconocidas en una cultura pueden no ser realmente benéficas para la cultura, sino sólo para algunos sujetos, es decir, pueden constituir una ideología que mantiene un orden social favorable a unos pocos.

Considerando el problema anterior, me parece que la manera de determinar la autenticidad de una necesidad en la propuesta de Villoro a través de un autoconocimiento crítico de sí, puede conducir al reconocimiento de valores objetivos que escapen de cierta ideología, de la cual no escaparían las necesidades legítimas reconocidas por la moralidad positiva vigente en una comunidad. Así en la propuesta de Villoro habría la posibilidad del reconocimiento de valores objetivo que establezcan lo que sería deseable para cualquier sujeto en determinadas circunstancias y no sólo lo que es deseado por la mayoría en una comunidad. De ahí que el autor plantee la distinción entre valoraciones derivadas o imitativas y valoraciones originarias o auténticas, la cual desarrollamos en el capítulo III,

las primeras conducen a una adopción de los valores por tradición, las segundas, en cambio, por un conocimiento personal de las mismas, pero para que esto sea posible una cultura se tendría que articular procurando que cada uno de sus integrantes se determinara autónomamente bajo el criterio de razonabilidad del valor y en esto se tendrían que determinar, como lo hace Olivé, las normas de conducta y respeto entre los diferentes integrantes de la cultura. Así, lo que seguirá de esta reflexión en futuros trabajos es ver cómo ambas propuestas se podrían complementar.

...deseo y reflexión,
cascada y laguna.
En la intensa caída
hay emoción;
en el agua tranquila,
contemplación.

Quizás el centro, el encuentro,
se muestra un instante,
en el ciclo completo
de autoconocimiento constante.

C.M.C

Bibliografía.

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.
- Bunge, Mario, *A la caza de la realidad: la controversia sobre el realismo*, Gedisa, Barcelona, 2007.
- _____, *La ciencia: su filosofía y su método*, Ediciones siglo veinte, Buenos Aires, 1975.
- Di Berardino, María Aurelia y Di Gregori María Cristina, compiladoras, *Conocimiento, realidad y relativismo*, Universidad Nacional Autónoma de México\ Facultad de Filosofía y Letras, México, 2006.
- Empírico, Sexto, *Esbozos pirrónicos*, Gredos, Madrid, 2002.
- Evans-Pritchard, E. E., *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford University Press, 1976.
- Fronzizi, Risieri, *¿Qué son los valores?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.
- García Máynez, Eduardo, *El problema de la objetividad de los valores*, El colegio nacional, México, 1969.
- Garzón Valadez, Ernesto y Salmerón, Fernando, compiladores, *Epistemología y cultura entorno a la obra de Luis Villoro*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993.
- González, Juliana, *El ethos, destino del hombre*, Paidós \Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996.
- _____, “El valor de los valores”, en Héctor Vasconcelos, 2011.
- Hartmann, Robert, *La estructura del valor: fundamentos de la axiología científica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959.

- Hülsz, Enrique, “Notas sobre los orígenes de la ética” en Héctor Vasconcelos, 2011.
- Kosrgaard, Crhistine, *Las fuentes de la normatividad*, Universidad Nacional Autónoma de México\ Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2000.
- Lessing, Theodor, *Estudio acerca de la axiomática del valor*, UNAM, México, Tr. Luis Villoro, 1959.
- López Quintás, Alfonso, *El conocimiento de los valores: introducción metodológica*, Verbo Divino, Estrella navarra, 1992.
- Muguerza, Javier, *La razón sin esperanza: siete trabajos y un problema de ética*, Tauros, Madrid, 1977.
- Nagel, Thomas, *La última palabra*, Gedisa, Barcelona, Traductores: Paola Bergallo y Marcelo Alegre, 2000.
- _____, “Lo subjetivo y lo objetivo”, en *Ensayos sobre la vida humana*, Fondo de Cultura Económica, México, Tr. Héctor Islas Azaís, 2000.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *La genealogía de la moral*, Mestas. Madrid, 2001.
- Olivé, León, *El bien el mal y la razón, facetas de la ciencia y la tecnología*, Universidad Nacional de México, México, 2012.
- _____, *Interculturalismo y justicia social*, Universidad Nacional Autónoma de México\ Programa Universitario México Nación Multicultural\ Dirección General de Publicaciones y Fomento Cultural, México, 2006.
- _____, “Relativismo moderadamente radical” en León Olivé, compilador, *Racionalidad, Siglo XXI*\ Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1988.
- Pereda, Carlos, *Razón e incertidumbre*, Siglo XXI\Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994.

- Rachels, James, *Introducción a la filosofía moral*, 2003. Tr. Gustavo Ortiz Millán, 2007.
- Raz, Joseph, *Engaging Reason. On the theory of value and action*, Oxford: University Press, Oxford, 1999.
- Rescher, Nicholas, *La racionalidad*, Tecnos, Madrid, Tr. Susana Nuccetelli, 1993.
- _____, *Razón y valores en la era científico-tecnológica*, Paidós\ Ibérica, Barcelona, 1999.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2010.
- Rorty, Richard, *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Sinnott-Armstrong, W., *Moral Skepticism*, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011.
- Vasconcelos, Héctor, coordinador, *Los valores para la sociedad contemporánea ¿en qué pueden creer los que no creen?*, Universidad Nacional Autónoma de México\ Difusión cultural: coordinación de humanidades, México, 2011.
- Villoro, Luis, *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México, 1982.
- _____, *De la libertad a la comunidad*, Tecnológico de Monterrey campus ciudad de México\ Ariel, México, 2001.
- _____, *El poder y el valor*, Fondo de Cultura Económica\ El Colegio Nacional, México, 1996.
- _____, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Universidad Nacional Autónoma de México – Facultad de Filosofía y Letras\ Paidós, México, 1998.
- _____, *Estudios sobre Husserl*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975.

_____, “El silencio” en *Páginas filosóficas*, Xalapa: Universidad veracruzana, México, 1962.

_____, *Los retos de la sociedad por venir*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010.

_____, “Sobre justificación y verdad: respuesta a León Olivé” en *Crítica, revista hispanoamericana de filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1990. Vol. XXII, No. 65

_____, “Respuesta a discrepancias y objeciones” en: Garzón Valadez, Ernesto y Salmerón, Fernando, 1993.