

PERCEPCIÓN Y REALISMO MORAL

Daniel Kalpokas

e-mail: dkalpokas@gmail.com

Resumen

¿Puede haber algún papel cognitivo para la percepción en el campo de la moral?
¿Tiene sentido y resulta plausible sostener que, así como podemos ver un hecho empírico, podemos ver también un hecho moral? ¿Hay juicios morales que puedan ser justificados por la percepción de un hecho moral? La ética del discurso de Jürgen Habermas ofrece una respuesta negativa a estas preguntas. En contraste, en este trabajo exploro la posibilidad de que la percepción tenga, de un modo nada misterioso, cierto papel en la aprehensión de hechos morales y, consecuentemente, en la justificación de, al menos, cierto tipo de enunciados morales.

Palabras clave juicio moral, hecho moral, ética del discurso, Habermas

Abstract

Can there be any cognitive role for perception in the field of morality? Does it make sense and is it plausible to argue that, just as we can see an empirical fact, we can also see a moral fact? Are there moral judgments that can be justified by the perception of a moral fact? The ethics of Jürgen Habermas' discourse offers a negative answer to these questions. In contrast, in this work I explore the possibility that perception has, in no mysterious way, a certain role in the

apprehension of moral facts and, consequently, in the justification of at least certain types of moral statements.

Keywords: moral judgement, moral fact, discourse ethics, Habermas.

Original recibido / submitted: 05/2017

aceptado/accepted: 06/2017

1. ¿Puede haber algún papel cognitivo para la percepción en el campo de la moral? ¿Tiene sentido y resulta plausible sostener que, así como podemos ver un hecho empírico (por ejemplo, que cierto libro es verde), podemos ver también un hecho moral (por ejemplo, que cierto acto es cruel)? ¿Hay juicios morales que puedan ser justificados por la percepción de un hecho moral? La ética del discurso de Jürgen Habermas ofrece una respuesta negativa a estas preguntas. Una de las razones que esgrime Habermas para negar que la percepción pueda tener algún papel epistémicamente relevante en moral proviene de su rechazo del realismo moral.¹ Habermas piensa que existe una asimetría ontológica fundamental entre lo que llama “el mundo objetivo”, por un lado, y el mundo social y moral, por el otro. El mundo objetivo es como es, independientemente de nuestras descripciones de él. Es en virtud de esta independencia ontológica que el mundo objetivo puede ofrecer resistencia a nuestras pretensiones cognitivas. En cambio, el mundo social y moral está simbólicamente estructurado y, por ello, no puede ofrecer -piensa Habermas- una resistencia semejante para con nuestros juicios morales. (Habermas, 2002: 281ss.)

Dejando a un lado el hecho de que, en mi opinión, este rechazo del realismo moral genera algunos cortocircuitos en la propia teoría de Habermas (volveré sobre esto más adelante), es claro que el presentado no puede ser un argumento concluyente para rechazar el realismo moral ni para descartar la posibilidad de que la percepción desempeñe un papel epistémico en ética, pues existen en la actualidad diversas formas de concebir el realismo moral que Habermas no discute y que, sin duda, permitirían afirmar que el mundo de la moral es, en cierto sentido, objetivo, que ofrece resistencia a nuestras pretensiones cognitivas y que, en algunos casos, puede percibirse.²

En lo que sigue, quisiera explorar la posibilidad de que la percepción tenga, de un modo nada misterioso, cierto papel en la aprehensión de hechos morales y, consecuentemente, en la justificación de, al menos, cierto tipo de enunciados morales.³ A falta de un tratamiento específico del tema por parte de Habermas, voy discutir el argumento de Gilbert Harman (1983) contra la posibilidad de que

la observación y, en general, la experiencia perceptiva, pueda ser epistémicamente relevante en ética.⁴

2. En el primer capítulo de su libro *La naturaleza de la moralidad*, Harman argumenta que la postulación de hechos morales resulta completamente innecesaria a la hora de explicar las observaciones morales. Según su punto de vista (que es parecido al de Habermas), existe una asimetría entre el modo en que los principios morales pueden ser puestos a prueba y ser confirmados, y el modo en que tal cosa puede hacerse con respecto a los principios científicos. Podemos observar a alguien haciendo algo, pero no podemos percibir la corrección o incorrección de lo que hace.

Considérese el caso de un físico que está realizando una observación para poner a prueba una teoría científica. Al ver una huella de vapor en una cámara de niebla (el ejemplo es de Harman), el físico piensa “Ahí va un protón”. Supongamos que la observación confirma su teoría. El físico puede considerar la observación como una confirmación de su teoría sólo en la medida en que se pueda explicar su observación mediante el supuesto de que no sólo él está en cierto estado psicológico, sino además que efectivamente hubo un protón que atravesó la cámara de niebla causando la huella de vapor que él vio como un protón. La observación da apoyo a la teoría porque, para explicar la realización de la observación, hay que suponer algo acerca del mundo más allá de las suposiciones hechas sobre la psicología del observador.

Ahora bien, según Harman, esto es precisamente lo que *no* sucede cuando consideramos principios morales. Su ejemplo es el siguiente. Supongamos que vemos a un grupo de niños rociando con nafta a un gato y prendiéndole fuego. Ni bien vemos la escena, advertimos que lo que los niños están haciendo es incorrecto. Pero, ¿se debe nuestra reacción a la incorrección efectiva de lo que vemos? La respuesta de Harman es que no. En este caso, no precisamos suponer nada acerca de hechos morales tales como que es incorrecto hacer con el gato lo que los niños están haciendo. Como dice Harman, “no parece necesario efectuar suposiciones acerca de algún hecho moral para explicar la ocurrencia de las así llamadas observaciones morales” (Harman, 1983: 16). Según su punto de vista, “parecería que sólo necesitas realizar suposiciones acerca de la psicología o de la sensibilidad moral de la persona que realiza la

observación moral” (Harman, 1983: 16). Por esto, Harman concluye que “una observación moral no parece ser (...) una prueba observacional a favor o en contra de cualquier teoría moral, ya que la verdad o falsedad de la observación moral parece ser completamente irrelevante para cualquier explicación razonable de por qué se realizó esa observación” (Harman, 1983: 17). Según este autor, pues, el hecho de que uno realizara una observación moral particular “no parece ser una prueba de hechos morales” (Harman, 1983: 17), sólo es una prueba acerca de la psicología y sensibilidad moral del observador.

3. El modo en que Harman usa el término “observación” no es, en verdad, estricto, pues sugiere que, en principio, podría haber observaciones morales aun cuando no hubiera hechos morales en absoluto. Puesto que no se puede observar lo que no existe, si no hay hechos morales, entonces no puede haber tampoco observaciones morales. Lo que Harman debe querer decir –supongo– es que no hay, en sentido estricto, observaciones morales porque, para explicar nuestra reacción moral ante el acto de crueldad de los niños del ejemplo, basta con apelar a la sensibilidad moral del observador. Vemos lo que los niños están haciendo y juzgamos, o pensamos, que están cometiendo un acto de crueldad, una acción incorrecta moralmente hablando; pero no llegamos a nuestro juicio en virtud de la percepción de un hecho moral sino, simplemente, debido a nuestra sensibilidad o psicología moral.

Ahora bien, me parece que este punto de vista no nos permite explicar adecuadamente cómo llegamos a formarnos y justificar nuestras afirmaciones morales. En cualquier caso, pasa por alto una importante alternativa a favor del realista. Tomemos el ejemplo del propio Harman, el caso de los niños que rocían con nafta a un gato y le prenden fuego. ¿Cómo podríamos saber que se trata de un acto de crueldad? Desde el punto de vista de Harman, tenemos que decir que, aunque podemos ver lo que hacen los niños, no podemos ver la crueldad de su acto. Sin duda, podemos advertir inmediatamente que lo que estos niños están haciendo es incorrecto, pero esta advertencia no es, dice Harman, perceptiva, sino que depende de nuestra sensibilidad moral o de nuestra psicología. Pero, ¿cómo se supone que, según Harman, llegamos a advertir que lo que hacen los niños en cuestión es cruel? ¿Cómo se supone que logramos aplicar nuestros principios morales al caso particular que estamos

considerando? Supongamos que nuestro principio moral dice algo como esto: “La crueldad es mala (o incorrecta)”. Bien, todavía tenemos que aplicar este principio a nuestro caso particular. ¿Cómo podemos saber que lo que están haciendo los niños cae bajo dicho principio? ¿Cómo podemos saber que lo que están haciendo los niños es un acto de crueldad, si es cierto que, según Harman, la crueldad del acto no es algo observable? Una posibilidad es la siguiente: observamos cierto estilo de interacción entre los niños y el gato, e *inferimos* que debe tratarse de un caso de crueldad. Pero si Harman reconoce, como parece hacerlo, que *lo que* los niños hacen es cruel, entonces, aunque la crueldad no sea perceptible sensorialmente, ha de reconocer que es, en algún sentido, una propiedad de su acto. Esto podría sugerir la idea de que la crueldad (y el resto de las propiedades morales) tienen, en verdad, un estatus parecido al de las entidades teóricas en ciencia. Siguiendo con este razonamiento, entonces se podría afirmar que del hecho de que las propiedades morales no sean observables no se sigue que no existan en el mundo ni, por ende, que no haya hechos morales. Pero una vez que se da este paso, resulta plausible sostener que, al menos de un modo indirecto, la crueldad determina la naturaleza del acto de los niños y también, aunque de un modo mediato, nuestra observación de dicho acto. Es decir, se podría afirmar que el modo en que la crueldad, aun siendo inobservable, determina la naturaleza del acto y nuestra observación de él es análogo al modo en que un protón determina la aparición de una huella de vapor en una cámara de niebla y nuestra observación de él. Pero esto contradice la tesis de Harman.

En cambio, si Harman pensara (algo que, quizás, no sea correcto atribuirle) que la crueldad no es ni siquiera una propiedad no observacional que, de un modo indirecto, determina la naturaleza del acto y de nuestra observación de él, entonces, obviamente, estaría pidiendo la cuestión en contra del realista. Estaría sosteniendo que las propiedades morales no pueden ser observadas porque no existen; pero se suponía que, según su argumento, no hay hechos morales porque no pueden ser observados, no que no pueden ser observados porque no existen. En este caso, pues, su argumento que va desde la supuesta inobservabilidad de los hechos morales a su inexistencia quedaría fatalmente viciado.

En síntesis, si Harman pretende concluir que no hay hechos morales a partir del supuesto hecho de que no son observables, entonces debo decir que su conclusión no se sigue de las premisas: podría haber hechos morales aunque no fueran observables. Pero tampoco me parece correcto decir que todos los hechos morales sean inobservables. Todo depende de cómo conciba uno las propiedades morales. Creo que hay razones para pensar que podemos saber, y que frecuentemente sabemos perceptivamente (y no sólo inferencialmente) que ciertas acciones tienen las cualidades morales que normalmente les atribuimos en nuestros juicios y creencias morales.

Volvamos al ejemplo de Harman. Se puede construir un argumento que muestre que, en verdad, percibimos la crueldad (y otras propiedades morales) *en* las acciones de los niños. La crueldad no es una propiedad misteriosa que se oculta detrás de las acciones de los agentes. Todo lo contrario, es un *patrón* de conducta –sugiero- un *estilo* de interacción. Lo que hacen los niños del ejemplo de Harman es cruel porque, dadas las circunstancias, están causando dolor innecesariamente, y causar dolor innecesariamente cuenta como un caso típico de crueldad. Reconocer visualmente un patrón conductual que expresa típicamente crueldad es ver la crueldad misma instanciada en la conducta percibida. No es algo a partir de lo cual uno deba inferirla. Pero la percepción valorativa no es algo exclusivo de la moral; por el contrario, acontece en muchos otros ámbitos de las prácticas humanas. Por ejemplo, la percepción de ciertos patrones conductuales puede permitirnos reconocer perceptivamente una gran jugada de fútbol. Vemos los movimientos del jugador con la pelota y sus relaciones con los jugadores rivales hasta coronar su jugada en el arco contrario, y cuando lo hacemos decimos normalmente que podemos ver la belleza de la jugada efectuada. Análogamente, la percepción de ciertos patrones conductuales de los niños en referencia al gato nos permite identificar perceptivamente un acto de crueldad.⁵ Vemos que los niños le prenden fuego a un gato y decimos, en una manera intuitiva de expresarnos, que vemos la crueldad del acto *en* el propio comportamiento de los niños.

Concebir las propiedades morales en términos de patrones conductuales no sólo nos libera de compromisos metafísicos innecesarios, sino que nos permite advertir también la inevitable dependencia de las propiedades morales con respecto a las propiedades no morales. Es porque los niños del ejemplo se

comportan de hecho de cierta manera, interactúan con el gato, su víctima, de cierto modo, que puede decirse que tal comportamiento encarna o instancia la propiedad moral de la crueldad. En tal sentido, se puede decir que los actos de crueldad están constituidos, al menos en parte, por los comportamientos que instancian esta propiedad. Y otro tanto puede decirse, seguramente, para otras propiedades morales.

Por supuesto, puede suceder que la presencia de un patrón de comportamiento que es característico de la crueldad no sea, pese a todas las apariencias, un acto de crueldad. Después de todo, la escena de los niños del caso de Harman podría ser parte de una película, cuya filmación ignoramos, y el gato no ser un gato de verdad. Pero esta posibilidad hace aún más claro por qué puede decirse que es posible percibir actos de crueldad. En efecto, uno de los rasgos que suele atribuirse a la experiencia perceptiva es su relativa independencia con respecto a las creencias. (Evans, 1982) Un sujeto que conoce el carácter ilusorio del caso de las líneas Müller-Lyer, que no cree, pues, que las líneas tienen diferente longitud, continúa experimentando las líneas como si tuvieran diferente longitud. Aunque no crea o juzgue que las líneas sean de diferente longitud, las experimenta, no obstante, como teniendo diferente longitud. De modo semejante, aun si se nos advirtiera que los niños que estamos observando están, en realidad, llevando a cabo una mera actuación, aun así nos parecería que están ejecutando un acto de crueldad. No importaría aquí lo que creyésemos. Nuestra experiencia visual nos seguiría mostrando un comportamiento que, fenoménicamente hablando, continuaría pareciendo ser un caso típico de crueldad. Es justamente teniendo en cuenta este hecho que, al ejecutar su actuación, los actores pueden generar la impresión de que se está llevando a cabo un acto de crueldad. El hecho de que a uno pueda parecerle, perceptivamente hablando, que se está ejecutando un acto de crueldad con el gato aun cuando no crea que efectivamente esto es así llama la atención, pues, sobre un rasgo compartido tanto por la percepción sensible (o de hechos meramente empíricos) y la percepción moral, a saber, su independencia de la creencia o del juicio. No se trata de que al ver a los niños adquirimos inmediatamente la creencia de que están cometiendo un acto de crueldad; antes bien, aunque creamos que se trata de una mera filmación, nos parece, perceptivamente hablando, que se trata de un acto de crueldad. El que haya

cierta fenomenología típica de los actos de crueldad que es independiente de las creencias o juicios que nos formemos al respecto (fenomenología que bien puede suscitar en nosotros impresiones o sentimientos asociados), constituye, me parece, un claro indicio de que, al menos en casos como el que estamos examinando, es posible percibir las propiedades morales de los actos que las instancian.

Ahora bien, si fuera cierto que, como acabo de sugerir, es posible percibir, en sentido estricto, actos de crueldad, entonces nuestra creencia de que lo que los niños están haciendo es cruel podría ser justificada por nuestra percepción de lo que los niños están haciendo, de modo semejante al modo en que nuestra creencia de que el gato del ejemplo es negro puede ser justificada por la experiencia visual de su color. Podría decirse, por tanto, que creemos o juzgamos, si este fuera el caso, que los niños en cuestión están cometiendo un acto de crueldad porque vemos que lo que están haciendo es cruel.

Con todo, hay una asimetría obvia entre la observación del color del gato y el acto de crueldad que se perpetra en su contra: las propiedades detectadas perceptivamente poseen, intuitivamente, diferente estatus ontológico. La crueldad es una propiedad valorativa negativa que adscribimos a ciertos actos o personas.⁶ Pero nótese que si es cierto que efectivamente podemos ver que lo que hacen los niños es cruel, no precisamos, entonces, de ninguna inferencia para concluir que lo que vemos es incorrecto. La advertencia de la incorrección de lo que están haciendo los niños es algo que viene presupuesto implícitamente en el hecho de ver que sus acciones son, en efecto, crueles. Otra vez, la percepción normativa, la percepción de lo que es correcto o incorrecto, no se restringe al ámbito de la moral. Si veo que mi última jugada me expone a un jaque mate en una, por ejemplo, entonces puedo decir naturalmente que veo que mi movida es un tremendo error. Si leo una palabra mal escrita en el diario, puedo decir que veo un error ortográfico. No parece nada misterioso hablar de ver errores ajedrecísticos u ortográficos. De modo semejante, si veo que los niños en cuestión están causando dolor innecesariamente, parece que puedo decir, intuitivamente, que veo que lo que están haciendo es incorrecto. Cometer actos de crueldad es incurrir en un tipo particular de incorrección moral, y este tipo de incorrección (como otros tipos específicos de incorrección moral) es algo que, sugiero, puede ser percibido.

Por otro lado, también atribuimos normalmente propiedades morales a las personas (o a su carácter). Decimos de alguien que es cruel, o que es valiente, deshonesto, etc. Al aplicar términos morales de esa clase queremos dar a entender, en una interpretación que me parece plausible, que una persona tiene la disposición a comportarse de tal y cual modo, un modo que es característico de las personas que poseen cierto carácter moral. Así, cuando decimos que alguien es cruel queremos decir que tiene la disposición o la tendencia a ejecutar actos de crueldad, dadas las circunstancias y las motivaciones apropiadas para el caso.

Ahora bien, es discutible si las propiedades disposicionales en general, y las morales en particular, pueden percibirse. (Ryle, 1949, cap. II)⁷ Quizá sea cierto que podemos ver que un vidrio es frágil, por ejemplo, o que una persona es cruel. No voy a discutir este asunto aquí. Lo que importa resaltar, empero, es que, aun si las disposiciones no son algo perceptible, la percepción del carácter moral de las acciones es la que nos ayuda a determinar cuál es el carácter moral de una persona, o qué tipo de persona es, moralmente hablando. Así, de la persona que, reiteradamente, ejecuta acciones crueles, acciones cuya crueldad podemos percibir, podemos decir que es cruel. Y aquí, nuevamente, la percepción de ciertos hechos morales —las acciones realizadas por alguien— constituye, o puede constituir, una razón para un juicio o creencia acerca del carácter moral de cierta persona.

Así pues, de acuerdo al punto de vista desplegado hasta aquí, la percepción moral puede desempeñar, y normalmente desempeña, un papel epistémico esencial en la *identificación* de hechos morales (como, por ejemplo, cierto tipo de acciones morales) y en la *justificación* de nuestros juicios morales, tanto en el caso de aquellos que refieren a acciones morales como al carácter de sus agentes. Al percibir ciertos patrones conductuales que son típicos de las acciones que poseen cierta propiedad moral, identificamos la acción en cuestión como instanciando esa propiedad y la subsumimos bajo la extensión del concepto del caso (por ejemplo, el concepto de crueldad). Este tipo de identificación perceptiva es la que nos provee una razón perceptiva para juzgar que la acción en cuestión es, digamos, cruel. Asimismo, la percepción de un buen número de acciones que identificamos como acciones de crueldad,

ejecutadas por la misma persona, nos da una base perceptiva para juzgar que la persona en cuestión es, en efecto, cruel.

No obstante esto, la percepción de hechos morales, tal como la he presentado hasta aquí, tiene sus obvias limitaciones. En efecto, preguntas tales como “¿por qué no ser cruel?” o “¿por qué ser justo?” no pueden responderse apelando, sencillamente, a la percepción de hechos morales. Preguntas de este tipo guardan cierta semejanza con preguntas tales como “¿por qué no creer en enunciados injustificados?” o “¿por qué buscar la verdad?” Tanto en uno como en otro caso, difícilmente pueda uno preservar la consistencia si aspira a una vida con los demás (o incluso en solitario) y a tener un mínimo sistema doxástico. Para los problemas planteados por las preguntas antedichas, la percepción sólo puede tener una relevancia epistémica indirecta: la de proveer el punto de contacto entre nuestras afirmaciones morales más abstractas y la realidad moral a la que pretenden, en última instancia, aludir.

4. Al principio dije que el rechazo del realismo moral, por parte de Habermas, generaba algunos cortocircuitos en su teoría. Veamos ahora este punto. Dice Habermas: “Dado que estos sentimientos [los sentimientos morales de rencor, por ejemplo, de culpa, remordimiento, etc.] tienen un contenido proposicional (...) podemos entenderlos, como ocurre con las sensaciones, como juicios implícitos (...) los sentimientos entonces pueden adoptar también el papel de razones que se introducen en los discursos prácticos de la misma forma que lo hacen las observaciones en los discursos empíricos. Los sentimientos de ofensa, de culpa o de indignación son evidencias de que una acción vulnera el supuesto orden moral de reconocimiento recíproco” (Habermas, 2002: 267).⁸

Esta afirmación de Habermas es desconcertante por dos razones: en primer lugar, porque reconocer que hay sentimientos morales (como los sentimientos de culpa o de remordimiento) es reconocer que hay, al menos, cierta clase de hechos morales, y esto es inconsistente con su declarado anti-realismo moral. (Habermas, 2004: 84) En segundo lugar, decir que “los sentimientos de ofensa, de culpa o de indignación son evidencias de que una acción vulnera el supuesto orden moral de reconocimiento recíproco”, parece también suponer que hay hecho morales: el hecho, por ejemplo, de que se ha cometido un acto de

injusticia o de ofensa contra alguien. Y esto es, nuevamente, difícil de compatibilizar con el anti-realismo moral.

Asimismo, sería de esperar que en los discursos prácticos no entrasen solamente en consideración razones empíricas y sentimientos morales, sino también, fundamentalmente, hechos morales. Empero, Habermas afirma: “No entendemos la validez de un enunciado normativo en el sentido de la *existencia* de un estado de cosas, sino por la capacidad de *ser digna de reconocimiento* que posee la norma correspondiente (...) Una norma digna de reconocimiento no puede ser desmentida por un ‘mundo’ que se niega a ‘colaborar’” (Habermas, 2002: 284).

Sin embargo, se puede decir, intuitivamente hablando, que el enunciado “Esos niños están cometiendo un acto de crueldad con el gato” es verdadero si y sólo si esos niños están efectivamente cometiendo un acto de crueldad con el gato en cuestión. Y este es, dice plausiblemente el realista moral, un determinado estado de cosas en el mundo que es capaz de desmentir a otros enunciados sobre él como, por ejemplo, “Esos niños no están cometiendo un acto cruel con el gato”. Con esto no quisiera dar a entender que todos los enunciados morales pueden ser desmentidos *directamente* por el mundo del mismo modo en que lo es el enunciado antedicho. Muy probablemente, enunciados de la forma “Se debe hacer tal y cual cosa” o “No se debe hacer tal y cual cosa” no lo sean. Pero cuando Habermas dice que “el cerciorarse de qué normas son igualmente buenas para todos depende tanto de la *inclusión* recíproca de personas que son extrañas entre ellas (...) como de la necesidad de atender en la misma medida sus intereses” (Habermas, 2002: 292s.), el realista moral podría agregar, sin cuestionar esta afirmación, que, dentro de los intereses de cada uno de los participantes de un discurso práctico, seguramente habrán de figurar pretensiones tales como la de que no sean crueles, injustos, mentirosos, deshonestos, etc. con ellos mismos. Es precisamente en este punto que los enunciados morales que pueden ser corroborados o desmentidos por el mundo de los hechos morales pueden desempeñar un papel epistémicamente relevante en los discursos prácticos destinados a la dilucidación de qué normas son igualmente buenas para todos los involucrados.

Notas

1. Por esto, Habermas (2002: 283) afirma: “Las pretensiones de validez morales carecen de la referencia al mundo objetivo característica de las pretensiones de verdad. De esta forma están privadas de un punto de referencia que trascienda la justificación. En lugar de esta referencia al mundo aparece la orientación hacia una ampliación de los límites de la comunidad social y su consenso valorativo”.
2. Véanse, por ejemplo, los artículos sobre realismo moral en Sayre-McCord (1988). Habermas alude al realismo moral en Habermas (1985, 1999, 2002), pero en ningún lado (hasta donde sé) argumenta específicamente contra él.
3. Otros autores que han sostenida la tesis de la percepción moral son McDowell (1998), Audi (2013), McBrayer (2010), Platt (1988).
4. Una réplica al libro de Harman puede hallarse en Sturgeon (1988), aunque este autor defiende el realismo moral sin atender a la percepción moral.
5. Otro buen modelo para la percepción de propiedades morales es la percepción de significados lingüísticos en patrones sonoros o gráficos. Oímos ciertos patrones sonoros y somos capaces de reconocer perceptivamente una palabra, esto es, un patrón sonoro con cierto contenido semántico.
6. Véase la comparación que hace McDowell (1998) entre cualidades secundarias (como el color) y las propiedades morales.
7. Para la tesis según la cual podemos percibir algunos rasgos de carácter, véase Audi (2013: 32ss.).
8. Habermas extrae este enfoque sobre los sentimientos morales de Strawson (1995).

Referencias

- Audi, R. (2013), *Moral Perception*, Oxford: Oxford University Press.
- Evans, G. (1982), *Varieties of Reference*, Oxford: Oxford University Press.
- Habermas, J. (1985), “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, en Habermas, J., *Consciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Ediciones Península.
- Habermas, J. (2002), “Corrección normativa versus verdad. El sentido de la validez deontológico de los juicios y normas morales”, en Habermas, J., *Verdad y justificación*, Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (1999), “Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral”, en Habermas, J., *La inclusión del otro*, Barcelona: Paidós.
- Harman, G. (1996), *La naturaleza de la moralidad*, México: UNAM.
- McBrayer, J., (2010), “A Limited Defense of Moral Perception”, *Philosophical Studies* 149 (3): 305-320.
- McDowell, J. (1988), “Values and Secondary Qualities”, en Sayre-McCord, G. (ed.), *Essays on Moral Realism*, Ithaca: Cornell University Press.

- McDowell, J. (1998), "Virtue and Reason", en McDowell, J., *Mind, Value and Reality*, Cambridge: Harvard University Press.
- Platt, M. (1988), "Moral Reality", en Sayre-McCord, G. (ed.), *Essays on Moral Realism*, Ithaca: Cornell University Press.
- Ryle, G. (1949), *The Concept of Mind*, UK: Hutchinson and Co.
- Sayre-McCord, G. (ed) (1988), *Essays on Moral Realism*, Ithaca: Cornell University Press.
- Strawson, P. (1995), *Libertad y resentimiento*, Barcelona: Paidós.
- Sturgeon, N. (1988), "Moral Explanations", en Sayre-McCord, G. (ed.), *Essays on Moral Realism*, Ithaca: Cornell University Press.