

¿PUEDE LA RAZONABILIDAD SER UN CRITERIO DE CORRECCIÓN MORAL?¹

Ernesto Garzón Valdés
Universidad de Maguncia (Alemania)

O. Suele decirse, y parece que es verdad, que Heinrich von Kleist se pegó un tiro el 21 de noviembre de 1811, en el lago berlinés de Wannsee porque, después de haber leído la *Crítica de la Razón Pura de Kant*, estaba convencido que era imposible lograr una fundamentación última del conocimiento del mundo². Por su parte, Richard Rorty, en su libro *Contingencia, ironía y solidaridad*, propicia la actitud del liberal irónico, que puede renunciar a las fundamentaciones filosóficas últimas y seguir viviendo en un mundo metafísicamente más modesto pero menos propicio al suicidio.

Sería exagerado decir que los filósofos de la moral discuten desde hace siglos acerca de la fundamentación (justificación) última de las normas morales con miras a evitar el suicidio, sea a través de la superación de las posiciones de tipo kantiano, sea propiciando una ironía de tinte rortiano genealógicamente remontable a Cratilo, aquel que se limitaba a mover el dedo cuando se le planteaban problemas de solución aparentemente imposible.

Sabemos, en cambio, que quienes participan en esta discusión suelen argumentar en niveles paralelos, atribuirse certidumbres dudosamente defendibles o imputar al adversario insuficiencias que resultan de una no muy exacta reconstrucción de los argumentos de aquél.

En lo que sigue, pretendo formular algunas consideraciones que quizás puedan acotar el campo de lo plausiblemente sostenible en relación con la justificación de las normas morales y encauzar la discusión por vías más sobrias y, probablemente, más promisorias.

¹ Una primera versión de este trabajo fue publicada en *Claves de Razón Práctica*, Nº 88 (diciembre de 1998), págs. 18-26.

² La lectura del artículo «Letztbegründete Leberwurst» de Stephan Wackwitz, publicado en el *Süddeutsche Zeitung* del 28 de julio de 1997, pág. 9, me ha hecho recordar esta versión del suicidio de von Kleist.

1. Un primer paso en esta dirección podría consistir en admitir que, por lo pronto, la tarea de justificación de las normas morales no es muy diferente a la que realizan los científicos de la naturaleza cuando intentan fundamentar sus leyes explicativas: ambos parten de supuestos básicos y aplican criterios de admisibilidad dentro del respectivo sistema. En ambos casos estos supuestos básicos incluyen alguna versión de la realidad a la cual se aplica el sistema. Así, podría decirse, los físicos presuponen la existencia de una cierta realidad objetiva, externa al observador, sujeta a mutaciones pero susceptible de conocimientos seguros, es decir, verdaderos. Dado que la ciencia de la moral se centra en el estudio y formulación de normas del comportamiento humano, es obvio que sus supuestos básicos deberán contener también alguna concepción del ser humano como agente moral y el rechazo de versiones fuertes del determinismo. El escéptico total acerca de la realidad externa y de la posibilidad de establecer relaciones causales no intentará, desde luego, formular leyes físicas y, de igual manera, quien sustente una posición determinista extrema no podrá formular reglas de comportamiento (ni morales ni jurídicas).

Detrás de estos supuestos básicos, se extiende el ámbito de lo ignorado, o de lo no fundamentable o no justificable. Pero esta ignorancia es una ignorancia que suele ser querida y es útil, pues permite acotar el campo de lo fundamentable y/o justificable. Si se quiere poner algún orden en la naturaleza o encontrar algún sentido a la vida humana sin recurrir a soportes trascendentes, tenemos que movernos sobre la base de una renuncia al conocimiento total. Algo de esto presupone Peter Strawson cuando se refiere al «makeup psicológico» de los seres humanos que los lleva a fijar un límite a las actitudes objetivas en sus relaciones interpersonales y a suspender el juicio acerca de la verdad o falsedad de las tesis deterministas³.

Este primer supuesto podría ser llamado el «supuesto de la ignorancia querida». Los límites de esta ignorancia están sujetos, desde luego, a desplazamientos producidos por el avance de las ciencias naturales y del círculo expansivo de la moral. La ignorancia querida no debe ser, pues, confundida con aquello que Condorcet llamaba la «ignorancia presuntuosa», que le presenta al espíritu humano.

«aquello que no conoce como imposible de ser conocido, a fin de dejar librado a la duda, a la incertidumbre, y por consiguiente a principios vagos y arbitrarios, cuestiones importantes para la felicidad de la humanidad»⁴.

Cfr. Peter Strawson, «Freedom and Resentment» en, del mismo autor, *Freedom and Resentment and other Essays*, Londres: Methuen & Co. Ltd., 1974, págs. 125.

³ Cfr. Peter Strawson, «Freedom and Resentment» en, del mismo autor, *Freedom and Resentment and other Essays*, Londres: Methuen & Co. Ltd., 1974, págs. 125.

⁴ Citado según Roshdi Rashed, *Condorcet. Mathématique et société*, París: Hermann, 1974, pág. 25.

2. Ni los científicos de la naturaleza ni los teóricos de la moral podrían construir sistema alguno si no establecieran reglas de inferencia y criterios de selección para los enunciados que pueden ingresar en sus respectivos sistemas. Así, los físicos suelen postular el criterio de falsabilidad como criterio de admisibilidad. Quien no siendo escéptico rechace el criterio de admisibilidad (falsabilidad) podrá, en el mejor de los casos, practicar astrología pero no astronomía.

Tanto en el caso de las ciencias naturales como en el de la moral, se aceptan las reglas de inferencia de la lógica deductiva. Y, de manera similar a lo que sucede en el caso de la física, también en el campo de la moral existe un criterio básico de admisibilidad: el de imparcialidad. Quien se niegue a aceptarlo, al igual que el astrólogo, podrá formular leyes o normas de conducta pero ellas no podrían ser calificadas de morales.

A lo largo de la historia, este principio ha recibido diversas designaciones. Leibniz lo llamaba «principio de equidad», es decir, el de la igualdad de razones para la justificación de las acciones y omisiones:

«En general, se os formula un pedido de hacer u omitir algo. Si rechazáis el pedido, uno tiene razón para quejarse pues puede suponer que formularíais el mismo pedido si estuviésemos en el lugar del que lo formula. Y es el principio de equidad o, lo que es la misma cosa, de igualdad o de la misma razón el que exige que uno acuerde lo que uno quisiera en un caso parecido sin pretender estar contra la razón o poder alegar su voluntad como razón [...] Colocaos en el lugar del otro y os encontraréis en el punto de vista correcto para juzgar lo que es justo o no.»⁵

Del principio de equidad, Leibniz infería la posibilidad de proporcionar una fundamentación no sólo de los deberes negativos sino también de los positivos.

Leibniz suele ilustrar sus consideraciones éticas con ejemplos más o menos exóticos de ataques de elefantes africanos. Si hubiera conocido algunos detalles de las andanzas de Carlos V en Italia, podría haber tenido una buena anécdota histórica para ilustrar, al menos, el caso de la sustitución de los argumentos de la razón por las decisiones de la voluntad. Como es sabido, Carlos V ordenó derrumbar las torres de las casas nobles de la ciudad de Siena. Cuando se le preguntó cuál era la razón de esta medida, respondió «Así lo quiero, así lo ordeno; en vez de razón, valga mi voluntad».⁶

Georg Henrik von Wright ha propuesto el principio de simetría que exige que se den razones que justifiquen el apartamiento del mismo y prohíbe la adopción de posiciones privilegiadas.

⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz, «Méditation sur la notion commune de la justice», en Georg Mollat, *Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, Leipzig: H. Haessel, 1893, págs. 41-70, pág.57.

⁶ Cfr. Klaus Zimmermanns, *Toscana*, Colonia: DuMont, 1980, pág. 278.

«Pero, aun si uno no puede dar razones de por qué los hombres deberían actuar moralmente por motivos morales, se puede tratar de hacer que un hombre respete el bien de otro como si fuera propio, usando argumentos que se parecen a una apelación a fines. [...] Casi podría llamarse a esta apelación al sentido de justicia una apelación al sentido de simetría. “Si mis deseos son satisfechos a expensas de los de otro, ¿por qué no han de serlo sus deseos a expensas de los míos?” Esto es como decir: “Por simetría tienes que desear ser justo”.»⁷

La violación del principio de simetría conduciría a comportamientos parasitarios o privilegiados:

«La posibilidad de agregar a las bendiciones del reino de la justicia las ganancias de una acción injusta, dicho brevemente: la posibilidad de aquello que hemos llamado acción parasitaria, constituye un sentido importante en el que puede decirse que la justicia y la moralidad carecen esencialmente de una justificación utilitarista.»⁸

Este segundo supuesto, referido al criterio de admisibilidad, tiene carácter normativo y puede ser llamado el «postulado de simetría».

3. Tanto para las ciencias de la naturaleza como para las de la moral rigen exigencias de racionalidad no sólo en el sentido de que en la formulación de las leyes o normas ha de respetarse la consistencia lógica sino también en el sentido de que los argumentos que se aduzcan deben ser racionalmente accesibles, tienen que ofrecer «razones puente», que permitan ser recorridas y comprendidas por todos aquellos que deseen participar en la correspondiente empresa científica. Esto excluye la apelación a las propias creencias religiosas, metafísicas o ideológicas como base argumentativa. El avance de la ciencia es, por ello, la marcha desde el mito al logos, para usar la conocida fórmula de Werner Jäger. Tanto las ciencias naturales como las morales han tenido siempre que vencer la resistencia de la irracionalidad y del dogmatismo fanático que transforman la superstición en instancia suprema y el terror en virtud.

La exigencia de racionalidad argumentativa interpersonal podría llamarse el «postulado del puente», que permitiría satisfacer aquello que Gerald E Gaus ha llamado *condición de accesibilidad*.⁹

4. Existe un cuarto aspecto que merece ser tenido en cuenta cuando se intenta establecer comparaciones entre la labor de los teóricos de las ciencias naturales y los de la moral. Von Wright ha señalado también que los juicios acerca de lo que es bueno o malo para el hombre son, en parte, juicios sobre

⁷ Georg Henrik von Wright, *Varieties of Goodness*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1963, pág. 210.

⁸ Georg Henrik von Wright, *Varieties of Goodness*, cit., pág. 215.

⁹ Gerald F. Gaus, *Justificatory Liberalism. An Essay on Epistemology and Political Theory*, Nueva York/Oxford: Oxford University Press, 1996, pág. 132.

cuestiones fácticas, vinculadas con el conocimiento de relaciones causales¹⁰.

Si esto es así, parecería que una parte de la discusión entre diversas concepciones morales no se refiere tanto a los valores que están en juego cuanto a los medios que deben utilizarse para obtenerlos. Por lo que respecta al nivel de las relaciones causales sería, pues, posible reducir el ámbito de divergencias acerca de las normas que deben regir en una o en todas las sociedades. Más aún, en muchos casos, se trataría exclusivamente de divergencias sobre hechos y no sobre valores.¹¹

En un reciente libro, Partha Dasgupta ha insistido en la necesidad de analizar los desacuerdos morales con miras a determinar si se trata de conflictos sobre hechos o sobre valores.

Así, por ejemplo, hay algunos hechos que se refieren al bienestar de una persona y que son independientes de la concepción de lo bueno que uno tenga:

«Está, por ejemplo, su estado de salud y el número de años que espera vivir, su disposición de recursos y servicios y el uso que puede hacer de esos recursos y servicios. Manifiestamente consiste también en el grado en que es libre para formar asociaciones y amistades, expresar su opinión, hacer lo que racionalmente desea, el acceso que tiene a la información acerca de los demás y del mundo [...] Está pues el hecho agradable que estos determinantes del bien de una persona son medibles y comparables sin que para ello importe cuál sea la concepción del bien que la persona resulte tener. Esto es sintomático de la objetividad de la verdad ética y proporciona una razón de por qué la gastada distinción entre hechos y valores es mucho menos aguda que lo que típicamente se ha supuesto.»
[...]

«Conceptos tales como *desnutrición, enfermedad y miseria* [...] tienen también un contenido evaluativo ya que no hay forma de decir cuál debería ser o puede ser nuestra evaluación ética del estado de desnutrición, o enfermedad o miseria sin tener que usar palabras como desnutrición, enfermedad o miseria. Para dar un ejemplo, supongamos que es una descripción apropiada decir que un 15 por ciento de la población de una nación sufre de desnutrición crónica. En la evaluación de este estado de cosas no juega ningún papel una oración adicional tal como “Es un mal estado de cosas que el 15 por ciento de la población sufra desnutrición”. Esto es así porque para responder por qué esto es malo nos veríamos forzados simplemente a ofrecer una descripción de la desnutrición o algo muy similar; es decir, estaríamos obligados a describir las consecuencias físicas y mentales de una dieta inadecuada. No es posible separar los componentes “descriptivos” y “evaluativos” de conceptos tales como miseria. Están entreteljidos.»¹²

¹⁰ Georg Henrik von Wright, *Varieties of Goodness*, cit., pág. 111.

¹¹ Cfr. Partha Dasgupta, *An Inquiry into WellBeing and Destitution*, Oxford: Oxford University Press, 1993.

¹² Partha Dasgupta, op. cit., pág. 6 s.

Esta constatación nos permite formular una tesis modesta pero fecunda por sus consecuencias prácticas: la tesis del solapamiento parcial de los juicios morales y los juicios empíricos.

5. Pero, aun cuando se aceptaran estos cuatro puntos, queda por solucionar el núcleo de la cuestión. Se puede siempre aducir que el criterio de imparcialidad, de simetría o de equidad no es nada más que una variante de la regla de oro, sobre la que pesa la secular sospecha de vacuidad. A diferencia de las ciencias naturales o de la matemática, que pueden recurrir a la experimentación o a la pura coherencia lógica, respectivamente, inmunes a las opiniones subjetivas de los individuos, la ciencia de la moral sólo puede recurrir al auxilio de opiniones subjetivas incontrolables. Únicamente aquellos ámbitos del conocimiento humano que pueden ser sometidos a prueba empírica o que no requieren más que la consistencia lógica de sus enunciados podrían ser calificados de “científicos”. Como tal no es el caso de la moral, ella sería sólo un conjunto de enunciados incontrolables.

Esta fue la posición sostenida en el segundo tercio del siglo XX en el campo de las ciencias económicas, del derecho y de la filosofía práctica. En 1935, Lionel Robbins publicó, bajo el título *Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, un libro que es considerado como una obra clásica por lo que respecta a las relaciones entre ética y economía. La tesis central de Robbins sostenía la necesidad de establecer una distinción tajante entre los ámbitos de investigación de ambas disciplinas. Según Robbins, cierta clase de juicios de valor, especialmente los de naturaleza ética, debían ser desterrados del campo de la economía. Las comparaciones interpersonales de utilidad, que habían sido consideradas como fundamentales por los teóricos de la economía de bienestar de orientación utilitarista, fueron calificadas por Robbins como «normativas» o «éticas» y, por lo tanto, como «no científicas».

En el campo de la filosofía del derecho, Hans Kelsen publica en 1934, es decir un año antes que el libro de Robbins, su *Reine Rechtslehre*. En esta obra, con argumentos similares a los de Robbins, aboga por una separación radical entre derecho y moral.

Desde el punto de vista estrictamente filosófico, las posiciones de Robbins y de Kelsen contaban con el apoyo de la obra de Max Weber y Hans Reichenbach y, sobre todo, de Julius Ayer quien, en 1936, publica su *Language, Truth and Logic* en donde los juicios éticos quedan reducidos a expresiones de estados de ánimo de aprobación o de rechazo. En la filosofía del derecho, Alf Ross recogería esta versión emotivista de la ética en su libro *Sobre el derecho y la justicia*, en el que sostenía que decir que algo es justo era equivalente a dar un puñetazo sobre una mesa en señal de aprobación. En nuestros días, por lo que respecta a la epistemología de las ciencias natura-

les, el nocognoscitismo emotivista ha vuelto a cobrar actualidad. Así, según Rorty:

«Para el pragmatista [...] “conocimiento” es, al igual que “verdad”, simplemente un cumplido que se hace a las creencias que consideramos están tan bien justificadas que, de momento, no requieren otra justificación.»¹³

No es necesario entrar aquí en la consideración de los esfuerzos realizados por Charles Stevenson para procurar crear un marco racional a las discusiones éticas signadas por el emotivismo, con su distinción entre desacuerdos de actitudes y desacuerdos de creencias. Tampoco quiero detenerme en la exposición de los argumentos esgrimidos en contra del relativismo epistemológico de Thomas Kuhn o del anarquismo científico del «todo vale», de Paul Feyerabend.

Me interesa, en cambio, subrayar que este enfoque conduce a una discusión estéril que resulta precisamente del intento de aplicar indiscriminadamente criterios específicos de corrección, es decir, válidos sólo para un determinado campo del saber. Se produce entonces una especie de actitud «imperialista» de un ámbito con respecto a los demás. Así, por ejemplo, pretender aplicar el criterio de corrección de la verdad empírica a la moral significa negarle a esta última toda pretensión de cientificidad. Pero, lo mismo sucedería con el intento de aplicar los criterios de corrección de la matemática (que no dice nada acerca de la realidad) a las ciencias naturales.

Ulises Moulines¹⁴ ha insistido, en mi opinión con buenos argumentos, en la imposibilidad de contar con un «criterio general para decidir qué juicios han de caer bajo el concepto de verdad y cuáles no.»¹⁵ Éste habría sido el problema con el que infructuosamente se habría enfrentado Frege en los últimos años de su vida.

Pero, admitamos que las ciencias naturales poseen un criterio de corrección de sus enunciados que no tiene por qué ser el de la verdad que buscaba Frege. Y admitamos que las matemáticas también lo poseen. Lo que sabemos con certeza es que ambos criterios no son idénticos y que pretender aplicarlos indistintamente a ambos tipos de ciencias sólo conduciría a la puesta en duda de su carácter científico, es decir, a lo opuesto de lo que se quería asegurar con el recurso a criterios de corrección.

Es verdad que la aplicación de métodos de una ciencia general puede contribuir a dotar de mayor precisión a una ciencia particular. Esto era pre-

¹³ Citado según Ernest Sosa, «Normative Objectivity» en Ernesto Garzón Valdés et al., *Normative Systems in Legal and Moral Theory*, Berlín: Duncker & Humblot, 1997, págs. 141-151, pág. 146.

¹⁴ Cfr. Ulises Moulines, «Desarrollo científico y verdad», en *Ágora*, 11/1 (1992), págs. 179-182.

¹⁵ Ulises Moulines, «Desarrollo científico y verdad», cit., pág. 181.

cisamente lo que proponía Condorcet cuando se refería a la posibilidad de otorgar mayor «cientificidad» a las ciencias sociales a través del cálculo matemático¹⁶. Pero ello no significaba pretender aplicarles exclusivamente los criterios de corrección de este último.

De lo que se trata, pues, es de aceptar el postulado normativo de «prohibición del imperialismo de los criterios de corrección». Si se quiere usar la terminología de von Wright, podría hablarse de la «prohibición del fundamentalismo científico» («scientific fundamentalism»).

6. Pero hay algo más: del hecho que contemos con criterios de corrección generalmente aceptados en las ciencias naturales y en las matemáticas, no se infiere que no pueda haber algún criterio de corrección para la ciencia de la moral.

Dejemos de lado los criterios de tipo teológico o puramente ideológicos, ya que ellos no satisfacen el «postulado del puente».

Podría pensarse que, así como en las ciencias naturales la verdad o la falsedad empírica de las derivaciones de los supuestos básicos sirven para juzgar acerca de la sostenibilidad de aquéllos, así también en la moral la razonabilidad de las derivaciones prácticas de sus postulados básicos serviría para determinar la plausibilidad de los mismos. Este criterio podría ser llamado el «criterio de razonabilidad» que, al igual que en el caso del criterio de verdad empírica en las ciencias naturales, serviría también de freno a lo «meramente racional» («merely rational», von Wright).

El criterio de razonabilidad sería pues el recurso salvador del carácter científico de la teoría moral.

7. En la filosofía política, sobre todo por lo que respecta a la concepción de la justicia entendida no como una teoría moral amplia que establezca principios y reglas para todos los ámbitos de la vida sino como una teoría referida al ámbito de las instituciones políticas, sociales o económicas, el criterio de razonabilidad ha sido utilizado en los últimos años por diferentes autores empeñados en buscar una solución a los problemas morales de sociedades multiculturales y en superar las supuestas debilidades del relativismo o del escepticismo axiológico, sin aceptar por ello argumentos de tipo prudencial que tan sólo asegurarían un inestable *modus vivendi*. Dos ejemplos pueden bastar para ilustrar esta afirmación.

John Rawls recurre, por lo pronto, al criterio de razonabilidad para la justificación de los sistemas políticos:

«[...] la idea de lo razonable es más adecuada como parte de la base de la justificación pública de un régimen constitucional que la idea de verdad moral. El sostener que una concepción política es verdadera y sólo por esta razón la úni-

¹⁶ Cfr. Roshdi Rashed, *Condorcet. Mathématique et société*, cit., pág. 18.

ca base adecuada de la razón pública, es exclusivo y, por ello, hasta sectario y es probable que estimule la división política.»¹⁷

La concepción rawlsiana de la justicia política prescinde del concepto de verdad y se limita a la idea de lo razonable ya que ella haría posible

«el solapamiento consensual de las doctrinas razonables de una manera que no puede lograrlo el concepto de verdad.»¹⁸

La tesis central de *Political Liberalism* de John Rawls es que una teoría de la justicia está justificada si es aceptable por toda persona razonable. Como es sabido, Rawls establece una diferencia entre racionalidad práctica y razonabilidad que remonta a Kant.

«Lo racional es, sin embargo, una idea diferente de lo razonable y se aplica a... [...] un agente que tiene capacidad de juicio y deliberación en la búsqueda de sus fines e intereses que le son peculiarmente propios. Lo racional se aplica a cómo estos fines e intereses son adoptados y afirmados al igual de cómo se les da prioridad. Se aplica también a la elección de los medios [...]»¹⁹

Un agente puramente racional carecería de aquello que Kant llamaba «predisposición para la personalidad moral». Esta capacidad es la que tendría el agente razonable:

«La disposición a ser razonable no se deriva de ni se opone a lo racional pero es incompatible con el egoísmo, porque está relacionada con la disposición a actuar moralmente.»²⁰

Sobre la base de su concepto de razonabilidad, Rawls formula lo que podría llamarse la *tesis de la gente razonable*, que conferiría objetividad a las convicciones políticas.

Entre gente razonable existen divergencias provocadas por aquello que Rawls, con una designación que puede inducir a error, llama «*burdens of judgment*», las cargas de la razón, o del juicio. En el caso de estas divergencias razonables de opinión, cada cual puede defender su concepción del bien sin por ello poder demostrar que las que la contradicen son inconsistentes o no razonables. Sobre la base de este hecho es necesario, según Rawls, llegar a un solapamiento de consenso o a un consenso amplio que es el que sirve de sustento a una concepción política de la justicia. Lo único que se requiere es que los representantes de las diferentes teorías de la verdad o de la validez de las normas reconozcan el ideal de la libertad y la igualdad ciudadanas.

¹⁷ John Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York: Columbia University Press, 1993, pág. 129.

¹⁸ John Rawls, *Political Liberalism*, cit., pág. 94.

¹⁹ John Rawls, *Political Liberalism*, cit., pág. 50.

²⁰ John Rawls, *Political Liberalism*, cit., nota 1 en pág. 49.

Precisamente porque existen los *burdens of judgment*, ninguna concepción de lo bueno puede imponerse legítimamente a las demás, pues estas cargas fijan los límites a la fundamentabilidad a través de argumentos si es que se quiere pensar racional e imparcialmente. De aquí infiere Rawls el principio de tolerancia con respecto a las otras concepciones de lo bueno.

Esta tolerancia sólo se daría entre personas que razonablemente sostienen sus concepciones de lo bueno. Como el propio Rawls afirma, habría que «desalentar o hasta excluir» aquellas concepciones de lo bueno que propician

«la represión o la degradación de ciertas personas por razones raciales o étnicas, o perfeccionistas, por ejemplo, la esclavitud en la antigua Atenas o en el Sur antebellum».²¹

Pero esto valdría tan sólo para aquella sociedad que satisface las condiciones de razonabilidad impuestas por la «carga del juicio». En el ámbito internacional, la tolerancia frente a otros regímenes exigiría una actitud de extrema cautela. En efecto, en su ensayo «The Law of Peoples»²², Rawls reduce considerablemente el universalismo del liberalismo al sostener que «no es posible requerir razonablemente a todos los pueblos que sean liberales» y que una sociedad no liberal «puede ser bien ordenada y justa»²³. Dado que el liberalismo político rawlsiano está conceptualmente vinculado con la idea de razonabilidad como condición necesaria (¿y hasta suficiente?), los pueblos que no cuentan con un régimen político liberal carecerían de una población «razonable». Pero, si en el orden interno está permitido «desalentar y hasta excluir» las posiciones no razonables, ¿por qué habría de estar prohibido moralmente la intervención benevolente en estos casos? A menos que se aliente un temor irrazonable ante posibles acusaciones de etnocentrismo o se crea firmemente en la relevancia moral de las fronteras políticas, no veo razón alguna para esta cautela rawlsiana. Pero, dejando de lado esta cuestión, más interesante es la afirmación según la cual estas sociedades podrían ser también «bien ordenadas y justas». Me cuesta entender qué querría decir aquí «justas» ya que, por definición, ello exigiría la existencia de una sociedad razonable y, si lo es, tendría que aceptar los principios de la justicia política rawlsiana.

Conviene ahora detenerse a recordar brevemente otra posición que recurre también al concepto de razonabilidad como criterio de corrección.

²¹ John Rawls, *Political Liberalism*, cit., pág. 196.

²² En *Critical Inquiry* 20 (1993), págs. 36-68.

²³ John Rawls, *Critical Inquiry*, cit., págs. 37, 44.

Brian Barry en *Justice as Impartiality*²⁴, sobre la base de la concepción de la posición originaria de Thomas Scanlon, recurre también a la idea de razonabilidad para definir su concepción de la justicia:

«Llamaré una teoría de la justicia como imparcialidad, aquella teoría de la justicia que recurre a los términos del acuerdo razonable.»²⁵

También para Barry lo importante es mediar entre concepciones conflictivas de lo bueno sabiendo que las disputas acerca de lo bueno son insolubles. Su línea argumentativa contiene tres elementos:

«Presupone la existencia de un deseo de lograr un acuerdo con los demás en términos que nadie podría rechazar razonablemente. El argumento prosigue sugiriendo que ninguna concepción de lo bueno proporciona una base para un acuerdo que nadie podría rechazar razonablemente. La neutralidad se presenta pues como la solución al problema del acuerdo.»²⁶

En cambio, permitir que cada cual desarrolle sin más su concepción de lo bueno traería como consecuencia que en una sociedad la gente perseguiría fines recíprocamente inconsistentes y la salida final sería la guerra civil.

«[U]na sociedad en la cual la gente no acepta ninguna guía de conducta excepto su propia concepción de lo bueno²⁷ [...] está condenada a la frustración mutua y al conflicto²⁸.»
Por ello:

«La respuesta que deseo defender es que ninguna concepción de lo bueno puede ser sostenida justificablemente con un grado de certeza que permita su imposición a quienes la rechazan.»²⁹

Sin embargo, parecería que existen algunas concepciones de lo bueno que vedan a quienes las sustentan la posibilidad de entrar en acuerdos razonables. Reiteradamente recuerda Barry que tal sería el caso de las concepciones de lo bueno de Tomás de Aquino, de Friedrich Nietzsche y de los católicos romanos que creen en un derecho natural. En estos tres casos, nos encontraríamos frente a concepciones de lo bueno que no permiten llegar a un acuerdo razonable. Frente a ellas, la actitud de Barry es más decidida que la de Rawls:

«No intento negar, por supuesto, que no haya que tomar en serio a la gente que desprecia la idea de razonabilidad. Pero, la única respuesta válida frente a ella es tratar de

²⁴ Oxford: Clarendon Press, 1995.

²⁵ Brian Barry, *Justice as Impartiality*, cit., pág. 7.

²⁶ Brian Barry, *Justice as Impartiality*, cit., pág. 168.

²⁷ Brian Barry, *Justice as Impartiality*, cit., pág. 27.

²⁸ Brian Barry, *Justice as Impartiality*, cit., pág. 30.

²⁹ Brian Barry, *Justice as Impartiality*, cit., pág. 169.

derrotarla políticamente y, si es necesario, reprimirla por la fuerza.»³⁰
Brian Barry, *Justice as Impartiality*, cit., pág. 27. Brian Barry, *Justice as Impartiality*, cit.,
pág. 30.

³⁰ Brian Barry, *Justice as Impartiality*, cit., págs. 168 s.

Así, pues, tanto la teoría de Rawls como la de Barry aplican el criterio de la razonabilidad como criterio de corrección de justicia política para sociedades multiculturales pero homogéneas en el sentido de que sus miembros están dispuestos a renunciar a la imposición de sus concepciones de lo bueno a fin de lograr una paz social razonable. Ambas teorías pretenden ser neutrales con respecto a las diferentes concepciones razonables de lo bueno. Esta neutralidad no presupondría ninguna concepción de lo bueno. En cierto modo, podría decirse que se basta a sí misma. Lo único que requiere es que los acuerdos sociales puedan «ser razonablemente aceptados por personas libres e iguales.»³¹ También Rawls requiere que los sujetos de los acuerdos razonables sean «ciudadanos libres e iguales».³²

A diferencia de Rawls, Barry aspira a que su teoría de la justicia tenga alcance universal:

«Una teoría de la justicia no puede ser simplemente una teoría acerca de lo que la justicia demanda en esta sociedad particular sino que tiene que ser una teoría de lo que es la justicia en cualquier sociedad.»

«[...] un segundo defecto en la imagen antiuniversalista es la tendencia a exagerar la incommensurabilidad de las ideas prevalecientes en diferentes sociedades.»³³

8. Pero, ¿hasta qué punto la idea de lo razonable no posee una referencia contextual inescapable, es decir, hasta qué punto lo razonable no es un concepto eminentemente relativo? Tal vez pueda ser útil recordar algunas consideraciones de Alf Ross vinculadas con la afirmación «no pudo haber actuado de otra manera».³⁴ Cuando decimos que alguien no pudo haber actuado de manera diferente a como actuó lo que queremos decir no es que fácticamente no pudiera haber actuado de otra manera sino que la forma como actuó era lo razonablemente esperable dadas no sólo las reglas de comportamiento de una sociedad sino también su nivel epistémico. Lo razonable está en este caso condicionado por las experiencias y pautas de una sociedad que son las que fijan el marco de lo razonablemente esperable. Dentro de este marco los miembros de una sociedad llegan a acuerdos de convivencia que consideran razonables. A la gente de una sociedad S* que cree que las brujas existen y que están poseídas por el demonio, le parecerá razonable la exclusión de estos seres de la vida en sociedad. Y esta gente no tiene por qué estar afectada por deficiencias de razonamiento o negarse a justificar públi-

³¹ Brian Barry, *Justice as Impartiality*, cit., pág. 112.

³² John Rawls, *Political Liberalism*, cit., pág. 55.

³³ Brian Barry, *Justice as Impartiality*, cit., pág. 6.

³⁴ Cfr. Alf Ross, «He could have acted otherwise», en Adolf J. Merki (ed.), *Festschrift für Hans Kelsen zum 90. Geburtstag*, Viena: Deuticke, 1971, págs. 242-261.

camente su condena de las brujas. Ésta sería una «convicción política objetiva» en el sentido de Rawls:

«Las convicciones políticas (que son también, por supuesto, convicciones morales) son objetivas -realmente basadas en un orden de razones- si personas razonables y racionales, que son lo suficientemente inteligentes y conscientes en el ejercicio de sus facultades de razón práctica y cuyo razonamiento no presenta ninguno de los defectos comunes de razonamiento, eventualmente aprobarían estas convicciones o reducirían considerablemente sus diferencias acerca de ellas, siempre que estas personas conozcan los hechos relevantes y hayan examinado suficientemente las razones relevantes en este asunto bajo condiciones favorables de debida reflexión.»³⁵

La gente que cree en la existencia de brujas podría argumentar que satisface plenamente los requisitos rawlsianos de objetividad y razonabilidad de su tiempo y sociedad.

9. Desde otro punto de vista, Gerald Gaus³⁶ ha criticado también la distinción tajante de Rawls entre racionalidad y razonabilidad y puesto en duda la prioridad de la razonabilidad tal como es concebida por Rawls. No he de entrar aquí a exponer la posición de Gaus. Tan sólo me interesa recoger una de sus sugerencias:

«En vez de considerar que una creencia es razonable si a ella ha llegado una persona razonable, la teoría política debería invocar directamente pautas para la razonabilidad de las creencias mismas.»³⁷

Sobre esta propuesta de Gaus volveré más adelante.

10. Retomando el ejemplo de las brujas, podría decirse que el mismo es improcedente puesto que tanto Rawls como Barry se refieren a sujetos que son «libres e iguales» y que, además, ambos niegan carácter de miembros de la sociedad razonable a gentes que sustentan creencias no razonables como los tomistas, los nietzscheanos, los nazis o los esclavistas.

Correcto; pero si ello es así, entonces el principio de neutralidad queda considerablemente afectado ya que la exigencia de libertad e igualdad presupone una determinada concepción de lo bueno que atribuye a los seres humanos ciertos derechos. Pero es esta atribución la que necesita ser también justificada. Y esta justificación no puede basarse en un acuerdo razonable ya que éste, a su vez, presupone la vigencia de aquellos derechos. Todo esto

³⁵ John Rawls, *Political Liberalism*, cit., pág. 119.

³⁶ Gerald Gaus, «The Rational, the Reasonable, and Justification», en *The Journal of Political Philosophy* 3, 3 (septiembre 1995), págs. 234-258. Citado según Lewis Yelin «Jelin reviews Gaus» *Brown Electronic Article Review Service*, Jamie Dreier/David Estlund (eds.), World Wide Web (<http://www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/-homepage.html>), Posted 19.9.95.

³⁷ Gerald Gaus, «The Rational, the Reasonable, and Justification», cit. pág. 253.

provoca la no muy agradable impresión de un movimiento circular que suele conducir al desvanecimiento físico y mental.

Con lo hasta ahora dicho, podría formularse el siguiente razonamiento:

- i) Acuerdos razonables son aquellos que acuerdan personas razonables.
- ii) Personas razonables son aquellas que desde una posición de igualdad y libertad acuerdan no imponer unilateralmente sus concepciones de lo bueno.
- iii) Pero, para que las personas sean libres e iguales tiene que regir una concepción compartida de lo bueno que exige el otorgamiento de estos derechos de libertad e igualdad y que excluye de la celebración de los acuerdos razonables a quienes no la comparten.
- iv) Pero entonces no es verdad que la razonabilidad no presuponga una concepción de lo bueno.

11. Si lo que quieren decir Rawls y Barry es que el ámbito de los acuerdos razonables está enmarcado por límites que fijan los temas que no pueden ser objeto de la agenda política, la cuestión que importa es la de saber cómo se fijan estos límites.

Rawls parece admitir la existencia de aquello que suelo llamar «coto vedado» de derechos que no pueden ser objeto de discusión en una sociedad democrática. Así, dice Rawls:

«Apelamos a una concepción política de la justicia para distinguir entre aquellas cuestiones que pueden ser sacadas razonablemente de la agenda política y aquellas que no pueden serlo.»³⁸

Y algo parecido afirma Barry:

«Hay otras dos cuestiones que tratan invariablemente las constituciones: establecen algunas restricciones con respecto a la operación del sistema legal y establecen los fundamentos del sistema político.»³⁹

Parecería entonces que el ámbito de lo razonable está enmarcado por el coto vedado y razonable querría decir tan sólo aquello que los agentes acuerdan respetando el coto vedado. Si ello es así, la razonabilidad, como criterio de corrección, es un criterio débil dependiente del coto vedado.

12. Pero, supongamos que se quiera insistir en la neutralidad. Los enunciados de neutralidad, sabemos, no pueden, según Rawls, basarse en consideraciones prudenciales de un *modus vivendi* ni tampoco ser expresión de alguna concepción de lo bueno. El estatus de estos enunciados sería algo similar al de los enunciados «desprendidos», no comprometidos («*detached*»), introducidos por Hart en su trabajo sobre Bentham⁴⁰. Estos últimos son

³⁸ John Rawls, *Political Liberalism*, cit., pág. 151.

³⁹ Brian Barry, *Justice as Impartiality*, cit., pág. 94.

⁴⁰ Cf. Herbert L. A. Hart, *Essays on Bentham - Jurisprudence and Political Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1982.

enunciados que se formulan desde el punto de vista de quien acepta la validez de las normas sin comprometerse; podrían ser considerados como la expresión de una aceptación en sentido débil. Con esto, Hart quería subrayar la diferencia entre obligación jurídica y obligación moral.

Pero, lo importante es saber si estos enunciados no comprometidos pueden darse sin el apoyo de los comprometidos, es decir, los formulados desde un punto de vista interno, con sus connotaciones morales. Pienso que ello es imposible. Y lo mismo vale para enunciados de neutralidad que penderían en el aire, si es que se acepta que no se basan en ninguna concepción de lo bueno ni tampoco en razones prudenciales de un *modus vivendi*.

13. Pero hay algo más: tengo fuertes dudas acerca de que la neutralidad pueda conducir a la tolerancia social que evitaría el conflicto entre diversas concepciones de lo bueno. El concepto de tolerancia requiere la existencia de un doble sistema normativo: el sistema normativo básico en el que el acto tolerado está prohibido y el sistema normativo justificante que es el que permite levantar la prohibición. Y esta justificación requiere la invocación de valores que, en última instancia, son morales y, por lo tanto, responden a una concepción de lo bueno. No voy a insistir sobre el tema de la tolerancia porque ya me he referido a él en otro trabajo⁴¹.

14. Admitamos que cuando ingresamos en el ámbito de las concepciones de lo bueno entramos en un terreno inseguro ya que no es posible formular con precisión qué es lo bueno para cada cual. Evitemos el tembladeral y vayamos a un terreno más seguro o preparémonos adecuadamente para ingresar en aquél a través de un desvío.

La vía que deseo proponer es la de considerar no lo que es lo bueno sino lo que es lo malo. Por supuesto que alguien podría aducir que éste es un recurso barato ya que lo malo es la privación del bien, como diría San Agustín. Pero no nos apresuremos.

15. La vía propuesta es una «vía negativa» que partiría de tres suposiciones básicas, que deberían ser sumadas a las ya mencionadas al comienzo de este trabajo. La primera es que, sobre el trasfondo de la ignorancia querida, aceptamos una concepción del agente humano cuyas reglas de comportamiento no son las de un «club de suicidas», como diría Herbert Hart:

«No podemos hacer abstracción del deseo general de vivir y tenemos que dejar intactos conceptos tales como peligro y seguridad, daño y beneficio, necesidad y función, enfermedad y curación; pues éstas son vías para describir y apreciar simultáneamente las cosas haciendo referencia a la contribución que prestan a la supervivencia, que es aceptada como un fin. [...] Para plantear [...]

⁴¹ Cfr. Ernesto Garzón Valdés, «No pongas tus sucias manos sobre Mozart». Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia» en, del mismo autor, *Derecho, ética y política*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993, págs. 401-415.

cualquier cuestión acerca de *cómo* deberían convivir las personas, tenemos que suponer que su objetivo, hablando en términos generales, es vivir.»⁴²

La segunda suposición es una concesión parcial a Rawls y Barry: admitamos que no existe ninguna concepción de lo bueno que no pudiera ser puesta en duda razonablemente. Pero -y por ello la concesión es parcial- de aquí no se infiere sin más una neutralidad razonable que se soporte a sí misma: así como la tolerancia, si es que no quiere convertirse en «tolerancia boba», ha de estar enmarcada por un cerco de intolerancias, así también lo razonable requeriría el cerco de lo irrazonable.

La tercera recoge una constatación de Brian Barry relacionada con la cuestión de por qué la moralidad del sentido común establece una distinción entre evitar un daño y promover un bien:

«La razón es que hay enorme desacuerdo acerca de en qué consiste lo bueno mientras que personas con una gran variedad de concepciones de lo bueno pueden estar de acuerdo con lo malo del daño.»⁴³

La vía negativa podría consistir en buscar, por lo pronto, alguna concepción de lo malo cuya aceptación fuera irrazonable. Partiría, pues, de lo absolutamente irrazonable, es decir, de estados de cosas cuyo rechazo sería unánime, independientemente de la concepción de lo bueno que se tenga o, dicho con otras palabras, cuya aceptación sería una «perversión irracional» (*«irrational perversion»*) para utilizar, una vez más, una expresión de Georg Henrik von Wright⁴⁴. Tal vez no habría mayor inconveniente en utilizar aquí la expresión «irrazonable por excelencia». El propio von Wright ha indicado expresamente cuáles estados de cosas podrían ser incluidos en esta categoría: aquéllos que afectan básicamente la supervivencia de la especie humana.

Tras la barbarie del holocausto, no pocos autores han recurrido a la idea del «mal radical», expresada por Kant en «La religión dentro de los límites de la mera razón». El sentido de esta expresión ha sido, desde luego, modificado ya que no se refiere sólo a «la maldad insuperable» que habita en el corazón humano y que no puede «ser totalmente eliminada», una versión secularizada del pecado original, sino al mal absoluto, a la evidencia empírica del mal.

Lo radicalmente malo impide la realización de todo plan de vida (en cuya formulación suele manifestarse la concepción de lo bueno). Así, podría decirse que para John Stuart Mill, tan enemigo de todo tipo de paternalismo,

⁴² Herbert L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford: Clarendon Press, 1963, pág. 188.

⁴³ Brian Barry, *Justice as Impartiality*, cit., pág. 25.

⁴⁴ Georg Henrik von Wright, «Science, Reason, and Value», en, del mismo autor, *The Tree of Knowledge and other Essays*, Leiden/Nueva York/Colonia: E. J. Brill, 1993, págs. 229-248, pág. 247.

la esclavitud era una de las manifestaciones de este mal radical, y, por ello, rechazaba la permisibilidad moral de la esclavitud voluntaria aduciendo que la libertad era condición necesaria para la realización de todo plan de vida.

La vía negativa aquí propuesta es similar a la de Dasgupta:

«Mi idea es que estudiando una forma extrema de malestar (“ill being”) podemos obtener una comprensión del bienestar (“well being”).»⁴⁵

No muy diferente es el enfoque de Avishai Margalit cuando trata de caracterizar una sociedad decente negativamente, es decir, partiendo de la definición de una sociedad indecente. Como justificación de esta vía negativa aduce tres tipos de razones: morales, lógicas y epistémicas:

«La razón moral procede de mi convicción de que existe una fuerte asimetría entre erradicar el mal y promover el bien. Es mucho más urgente eliminar males dolorosos que crear beneficios agradables. [...] La razón lógica está basada en la distinción entre los fines que pueden ser alcanzados directa e inteligiblemente y aquellos que son esencialmente productos secundarios y no pueden ser obtenidos directamente. [...] Existen actos específicos, tales como escupirle a alguien en la cara, que son humillantes sin ser productos secundarios de otros actos. [...] La tercera razón, la epistémica, es que es más fácil identificar la humillación que el comportamiento respetuoso, así como es más fácil identificar la enfermedad que la salud. [...] Todas éstas son razones para elegir caracterizar negativamente y no positivamente la sociedad decente [...]»⁴⁶

16. No deja de ser interesante señalar que los intentos de justificación del establecimiento de un orden estatal suelen partir de la presentación de alternativas caracterizadas por notas negativas extremas cuya vigencia, se supone, nadie estaría dispuesto a aceptar, cualesquiera que puedan ser las concepciones de lo bueno que cada cual sustente. Baste aquí, como ejemplo, recordar a dos autores, que manifiestamente tenían concepciones diversas acerca de lo bueno (al menos por lo que respecta a lo bueno político), Thomas Hobbes y John Locke. Como es bien sabido, en el estado de naturaleza hobbesiano la vida es «solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve»⁴⁷. No muy diferente es la versión de John Locke: en la vida social preestatal imperan la «enemistad, la malicia, la violencia y la destrucción mutua»⁴⁸. Ambos autores están persuadidos de que ningún ser razonablemente racional habrá de optar por el mantenimiento de esta precaria situación. El estableci-

⁴⁵ Partha Dasgupta, *An Inquiry into WellBeing and Destitution*, cit., pág. 8.

⁴⁶ Avishai Margalit, *The Decent Society*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1998, págs. 4 s.

⁴⁷ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Londres: J. M. Dent & Sons 1957, pág. 65.

⁴⁸ John Locke, *The Second Treatise of Government*, Indianápolis: The BobbsMerrill Company, 1952, pág. 13.

miento de un orden social es, tanto para Hobbes como para Locke, el primer paso para la superación del «malestar» del estado de naturaleza.

Otro es el caso cuando se trata de concepciones de lo bueno. Aquí no sólo existen divergencias notorias y hasta irreconciliables entre los diferentes individuos sino que aquello que es bueno para una misma persona parece no poder ser nunca alcanzable plenamente. Nicolás Maquiavelo lo sabía: «los deseos humanos son insaciables, pues la naturaleza humana desea y quiere todo [...] de aquí surge [...] una eterna insatisfacción [...]»⁴⁹

Es verdad que el argumento agustiniano es bien fuerte y hasta parece ser irrefutable: lo malo sería siempre la negación de lo bueno. Sin embargo, si se ven las cosas desde una perspectiva algo diferente, tal vez podría admitirse que es más fácil comprobar un consenso universal acerca del mal radical que acerca de lo bueno absoluto⁵⁰. El propio dinamismo de los deseos humanos hace difícil precisar la denotación de lo bueno en sí. Es ello justamente lo que aconseja dejar librado a cada cual las estrategias de la felicidad y, en cambio, encomendar al orden políticojurídico la tarea de superar los llamados «estados de naturaleza».

17. Pero no sólo hay consenso acerca de la irrazonabilidad del llamado «mal radical». También con respecto al concepto de daño existe un acuerdo básico, cualquiera que pueda ser la concepción de lo bueno que se sustente. Brian Barry ha observado al respecto:

«Sin embargo, para la justicia como imparcialidad, la importancia del daño reside en que es reconocido como malo dentro de una amplia variedad de concepciones de lo bueno [...]. Se ha sostenido muy a menudo como crítica a este paso que el concepto de daño no puede funcionar de esta manera porque el contenido de “daño” refleja la concepción particular del bien de la persona que emplea el término. Sin embargo, nunca he visto que esta afirmación esté respaldada por una evidencia convincente y no creo que pueda serlo. Vale la pena tener en cuenta, por ejemplo, que toda sociedad recurre a una gama muy limitada de castigos tales como privación de dinero o propiedad, encierro físico, pérdida de partes del cuerpo, dolor y muerte. A menos que esto fuera considerado por gente que tiene una amplia variedad de concepciones de lo bueno como males, ellos no funcionarían confiablemente como castigos. Es también relevante que aun en sociedades con ideas acerca de la causación del daño que no compartimos, nos es familiar la concepción de los tipos de cosas que constituyen daño.»⁵¹

⁴⁹ Niccolò Machiavelli, *Discorsi*, Stuttgart: Alfred Kröner, 1977, pág. 163.

⁵⁰ No deja de ser interesante señalar que el recurso de la vía negativa ha sido utilizada también para facilitar la definición de conceptos tales como el de «libertad social». Tal es el caso, por ejemplo, de Felix Oppenheim (*Political Concepts. A Reconstruction*, Oxford: Blackwell, 1981, pág. 53): «Examinaré, primero, el concepto de nolibertad (*unfreedom*) social porque es el más simple [...] y porque nos ayudará a definir el concepto de libertad social.»

⁵¹ Brian Barry, *Justice as Impartiality*, cit., pág. 141.

Es decir, que las diferentes concepciones morales no se diferencian tanto por lo que respecta a qué ha de constituir un daño sino más bien por las razones que justifican la imposición del mismo. Obviamente, ellas serán tanto más razonables cuanto menos se acerquen innecesariamente al cerco de lo irrazonable.

18. Tomando en cuenta los supuestos mencionados en la sección anterior, podría recurrirse al concepto de irrazonabilidad como criterio de incorrección.

Desde lo irrazonable por excelencia y su negación⁵², se puede iniciar la marcha moral que consiste en irse alejando de la «irrational perversion» o del «illbeing». Cada uno de estos pasos podrían ser calificados de razonables. Cuáles sean los pasos que haya que dar para lograr avances en esta dirección es algo que depende de la situación de cada sociedad. Ello puede explicar por qué las exigencias de razonabilidad pueden ser diferentes según los tiempos y lugares. En este sentido tendría razón Alf Ross cuando se refiere al condicionamiento contextual de lo razonablemente esperable.

En todo caso, si utilizando la vía negativa, quiere recurrirse al concepto de razonabilidad, estos pasos deberían satisfacer, por lo menos, dos condiciones mínimas:

a) No lesionar aquello que, utilizando la terminología de Thomas Nagel, podría llamarse la «razonable parcialidad» de todo agente⁵³. Las normas morales no prescriben comportamientos supererogatorios que impongan a sus destinatarios actitudes de autosacrificio propias del héroe o del santo. Así, por ejemplo, por más respeto que se tenga por la vida de los demás, el agente destinatario de una norma moral privilegiará la salvación de su propia vida. El no haber considerado este aspecto de razonable parcialidad es lo que probablemente le hacía pensar a Max Weber que

«El mandamiento evangélico es incondicionado e inequívoco: dona lo que tienes, todo simplemente. [...] Una ética de la indignidad, a menos que se sea un santo. Esto es: hay que ser un santo en todo, al menos querer serlo, hay que vivir como Jesús, como los apóstoles, como san Francisco, entonces tiene sentido esta ética y es expresión de una dignidad. En caso contrario, no.»⁵⁴

⁵² La vía de partir de lo extremadamente malo, para luego pasar a lo mínimamente bueno y a lo óptimo, puede ser bien fecunda. Así Dasgupta (op. cit.) parte del concepto de «illbeing» para acercarse a una mejor definición del «wellbeing». En el caso de la discusión acerca de la universalidad de los derechos humanos, muchas veces trabada por el argumento de que ellos responden a una concepción del bien propia de las sociedades occidentales, es aconsejable también partir del análisis de lo que universalmente es considerado como malo o dañoso, por ejemplo: la muerte, la tortura, la miseria.

⁵³ Sobre este punto y sobre las condiciones de «nonrejectability» de las normas morales y su vinculación con el criterio de razonabilidad, cfr. Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford: Oxford University Press, 1991, págs. 38 ss.

⁵⁴ Max Weber, «Politik als Beruf» en *Gesammelte politische Schriften* (herausgegeben von Johannes Winckelmann, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)), 1958, págs. 505-560, pág. 550.

El criterio de razonabilidad no nos impone andar por el mundo con una cruz a cuestas ni privamos de la satisfacción de nuestras propias necesidades para satisfacer necesidades o deseos de un mismo nivel de las demás personas. El criterio de razonabilidad impide justamente que el mundo se convierta en un «infierno moral».

b) No dar lugar a situaciones de privilegio que van más allá de la «razonable parcialidad» o promueven comportamientos parasitarios. Si el cumplimiento de la primera condición impide la aparición del infierno moral, la segunda prohíbe el establecimiento de «paraísos de egoísmo» en donde la satisfacción de nuestras necesidades y deseos se realiza a costa del sacrificio de necesidades y deseos del mismo nivel de las demás personas.

19. Los casos concretos de aplicación de una regla pueden poner de manifiesto la irrazonabilidad de aquélla. La irrazonabilidad funcionaría de manera similar a la falsabilidad en las ciencias naturales, sirviendo de límite a lo «meramente racional»:

«Tal como yo lo veo, la racionalidad, cuando es contrastada con la razonabilidad, tiene que ver primariamente con la corrección formal del razonamiento, con la eficacia de los medios para un fin, la confirmación y la puesta a prueba de las creencias. Está orientada a fines [...] Los juicios de razonabilidad, a su vez, están orientados a valores. Ellos se ocupan de la forma correcta de vivir, de lo que se piensa que es bueno o malo para el hombre. Lo razonable es, por supuesto, también racional, pero lo “meramente racional” no es siempre razonable.»⁵⁵

Podría entonces decirse:

- i) No existen diversas concepciones del mal (o del «*ill-being*»).
- ii) Aquellas máximas o reglas de conducta que propician el mal radical son *absolutamente* irrazonables. Son expresión de una «*irrational perversion*».
- iii) Aquellas máximas o reglas de conducta que propician la imposición de un mal son *prima facie* irrazonables.
- iv) Si la aplicación concreta de una regla tiene consecuencias absolutamente irrazonables, esa regla debe ser abandonada: es absolutamente injustificable.
- v) Si la aplicación concreta de una regla tiene consecuencias *prima facie* irrazonables, esa regla debe ser sometida a examen y modificada o especificada de forma tal que aquéllas desaparezcan. En todo caso requiere ser justificada. La interrelación parcial de hechos y valores puede ser aquí de utilidad.
- vi) Una regla o máxima de comportamiento será considerada como razonable mientras no se demuestre su irrazonabilidad (absoluta o *prima facie*) en un caso concreto de aplicación.

⁵⁵ Georg Henrik von Wright, «Images of Science and Forms of Rationality», en *The Tree of Knowledge*, cit., págs. 172-192, pág. 173.

vii) El ámbito de lo irrazonable es moralmente inaccesible; el de lo razonable tiene un carácter residual: en él pueden realizarse aquellas acciones cuya imposibilidad deóntica no está determinada por lo irrazonable.

viii) Por lo tanto, acuerdos razonables no son aquellos que realizan personas razonables sino que personas razonables son aquellas que no se saltan el cerco de la irrazonabilidad. En este sentido, podría hablarse de pautas de irrazonabilidad o de razonabilidad, que es lo que le interesaba encontrar a Gerald Gaus.

20. O sea, que ahora el razonamiento sería el siguiente:

i) Personas razonables son aquellas que rechazan máximas irrazonables de acción.

ii) Esto vale para todas las personas, cualquiera que pueda ser su concepción de lo bueno.

iii) Las concepciones de lo bueno no son inconmensurables, como suelen sostener algunas versiones del multiculturalismo.

iv) Todas aquellas concepciones de lo bueno que excluyen máximas irrazonables son razonablemente aceptables.

iv) Entre dos concepciones de lo bueno razonablemente aceptables, aquélla que permite una promoción mayor del bienestar (entendido como un mayor alejamiento del malestar) es mejor.

21. Con las salvedades y recaudos aquí expuestos, es posible dar una respuesta afirmativa a la pregunta: «¿Puede la razonabilidad ser un criterio de corrección moral?».

Las consideraciones aquí expuestas no pretenden ser un antídoto contra los potenciales suicidas trascendentalistas que deseen seguir el ejemplo del autor de *El príncipe de Homburg*. No conozco razones morales contra el suicidio de adultos en uso de sus funciones mentales. Y tampoco es una aceptación de la ironía moral de sesgo rortiano-posmodernista. Después del holocausto, de la ignominia del terrorismo de Estado impuesto en nuestro país por Videla y sus secuaces, de las tragedias colectivas provocadas por el regionalismo nacionalista en la Europa finisecular y ante la injusticia institucionalizada que padece buena parte de la población de nuestra América, la ironía moral es sólo obsceno cinismo.

A quien desee seguir insistiendo en la imposibilidad de distinguir razonablemente lo bueno de lo malo, quizás estos versos de Arthur Allen Leff puedan inducirlo a una nueva reflexión:

«Nevertheless:

Napalming babies is bad.

Starving the poor is wicked.

Those who stood up and died resisting Hitler, Stalin, Amin, and Pol Pot -and general Custer too- have earned salvation.
Those who acquiesced deserve to be damned.
There is in the world such a thing as evil». ⁵⁶

⁵⁶ Arthur Alien Leff, «Unspeakable Ethics, Unnatural Law» en *Duke Law Journal* (1979), págs. 1229-1249, citado según José Juan Moreso, *La interpretación del derecho y la interpretación de la constitución*, manuscrito, 1997, pág. 257, nota 40.



DOXA 21-II (1998)
