

CAPÍTULO II

EL PROBLEMA METAÉTICO EN LAS TEORÍAS DE LA JUSTICIA

2.1. Concepto y concepción de justicia

El renacimiento moderno de la filosofía política normativa y, por ende, los desarrollos en torno a la teoría de la justicia tienen un antecedente cercano, como es reconocido, con la publicación de: *A Theory of Justice* de John Rawls (32). Es posible que en ese renacimiento haya tenido influencia Isaiah Berlin, con dos de sus trabajos influyentes: *Two concepts of Liberty* (1958) y *Does Political Theory still Exist?* (1962). Me parece relevante destacar, en este aspecto, la crítica de Berlin al monismo moral de la filosofía política tradicional, incluido el liberalismo y su versión de una forma de liberalismo en donde se pone de manifiesto la inconmensurabilidad de los valores morales. Rasgo que es recogido por Rawls en su obra y acentuado en sus últimos trabajos.

John Rawls entiende que, al menos, en torno al *concepto de justicia* puede haber un acuerdo en cuanto a su significado. Así, quienes difieren sobre las concepciones de justicia aceptables para que una sociedad pueda ser considerada justa, podrían convenir que la justicia en la cooperación social presupone que las instituciones (33) serán justas cuando no hacen distinciones

(32) Se ha entendido que para hablar de un renacimiento de la filosofía política es preciso considerar que durante un período las décadas de los 50 y 60 se mantuvo inerte. En este sentido, Bhikhu Parekh, nos advierte que los autores de esa época tenían, a pesar de sus discrepancias, la convicción común de que era necesario denunciar los malos argumentos, los proyectos ideológicos y promesas seductoras. Su función era la de comprender y no la de prescribir. Operaba a un nivel que le resultaba difícil recomendar instituciones o políticas específicas, su especificidad era el conocimiento. La filosofía política, según este autor, era un modo de entender y dotar de sentido a la vida política. Como veremos para Rawls y los otros autores la filosofía política se convierte en algo esencialmente normativo. De considerarse un modo de indagación contemplativo, adquiere una orientación normativa. Ese es uno de los rasgos de la obra de Rawls, que inicia un nuevo derrotero para esta disciplina. La función de las concepciones normativas es la de desarrollar principios para evaluar la estructura social y diseñar instituciones y procedimientos políticos adecuados. PAREKH, B., "*Algunas Reflexiones sobre la Filosofía Política Occidental Contemporánea*" (Agora, núm. 4, Verano de 1996).

(33) Se entiende por instituciones un sistema público de reglas que definen cargos, derechos, deberes, inmunidades, etc., cfr. RAWLS, J., *A Theory of Justice*, op. cit., pp. 48-49 [1999].

arbitrarias entre las personas al asignarles derechos y deberes básicos y cuando las reglas determinan un balance correcto entre las pretensiones competitivas que surgen de las ventajas de esa cooperación (34). De ahí, que es posible que todos puedan estar de acuerdo con el significado de lo que son instituciones justas, claro que, las nociones de distinción arbitraria y de cuándo las reglas determinan un balance correcto en la distribución de las ventajas y cargas, queda abierto a cada uno de los intérpretes, dependiendo de qué principios de justicia aceptan. Serán, entonces, las *concepciones de justicia*, las que formulen estos principios y es aquí donde uno puede preguntarse sobre la posibilidad de un cierto acuerdo intersubjetivo sobre alguna concepción de justicia.

Las diversas concepciones de justicia han puesto en la práctica el acento en distintos valores considerados últimos. Así, como el liberalismo se suponía que había defendido la “libertad” y el socialismo la “igualdad”, los desarrollos actuales son más diversos: El libertarismo hace hincapié en la “libertad”; el liberalismo igualitario de Rawls en una distribución equitativa de “bienes primarios”; el “bien común” es propio de las tesis comunitaristas; la “utilidad” del utilitarismo y los “derechos” en Dworkin. La “igualdad compleja” en Walzer. ¿Será posible subordinar todos estos valores a uno solo? Esto no parece que sea compatible con la razonabilidad y tolerancia (35).

Si la cuestión es elegir o llegar a un acuerdo sobre alguna concepción de justicia que concilie los intereses contrapuestos de los individuos que cooperan en una sociedad con el alcance del significado que hemos atribuido al concepto de justicia, entonces considero que existen, al menos, dos problemas que ameritan respuestas. En primer lugar, cuál es la forma de diseñar la estructura básica de una sociedad para que sea viable no sólo en términos de eficacia sino, fundamentalmente, en términos de equidad. En segundo lugar, si ello requiere o no la elección de ciertos principios que funcionarían como pautas de justicia para la sociedad o, por el contrario, desplegar una estrategia distinta afín a la que propone el libertarismo, esto es, un sistema no pautado de principios de justicia, en cuyo caso la sociedad debería desenvolverse y desarrollarse sobre un esquema exclusivo de libertades iguales, quedando todo lo demás sujeto a la justicia puramente procesal (36).

Pero esto último, son cuestiones ético-normativas, toda cuestión sustantiva sobre la justicia se desarrolla exclusivamente en esa dimensión de la ética. Nuestro interés se centra ahora en si algunas de las concepciones de justicia pueden tener una validez objetiva, si es posible descubrir verdades

(34) RAWLS, J., *A Theory of Justice*, op. cit., p. 5 [1999].

(35) KYMLICKA, W., *Filosofía Política Contemporánea. Una Introducción*, pp. 13-15 (Ariel, 1996, Madrid).

(36) La justicia puramente procesal tal como la desarrollara Rawls se caracteriza por un procedimiento reglado que debe ser respetado por todos los participantes y si existe el fair play el resultado es justo. No se requiere criterios independientes de justicia para juzgar el valor del resultado.

morales que justifiquen una concepción de justicia, lo que nos permitiría descartar por desacertadas o falsas las otras concepciones posibles. Algunos autores sostienen con excesivo optimismo ontológico y epistemológico que los valores morales existen y pueden ser descubiertos, a otros les parece un objetivo vano y que los valores morales no existen independientemente de lo que los individuos piensen sobre ellos, por lo que nuestras afirmaciones sobre valores es la expresión de nuestras preferencias. Otros entienden que los valores morales son el resultado de alguna particular interpretación cultural vinculada a nuestras tradiciones históricas, lo cual supone dar un gran valor ontológico y moral a la comunidad. Algunos otros consideran que el acuerdo puede ser el resultado de un contrato o acuerdo en situaciones pensadas contrafácticamente aplicando intuitivamente los rasgos de la teoría de la elección racional y otros confían directamente en los procedimientos que suministra la teoría de la elección racional.

Es conveniente analizar las distintas líneas de pensamiento metaético a fin de comprobar si existen razones válidas que apoyen los principios de justicia o, si por el contrario, nos debemos ajustar en filosofía política a argumentos más o menos atractivos. Ello podría suponer una limitación a la posibilidad de justificar racionalmente una teoría exhaustiva de la justicia. En última instancia, lo que obtendríamos es una adhesión a ciertos principios que casan con nuestras convicciones meditadas y ello no es otra cosa que el “equilibrio reflexivo”, que ha concebido John Rawls. Lo razonable nos lleva a postular que los principios de justicia son el resultado de los mejores argumentos dados que nadie podría rechazar, aunque la objetividad es un punto infinito que no podemos alcanzar pero sí acercarnos a él por medio de la discusión de nuestros ideales, principios y juicios.

2.2. El escepticismo moral como propuesta metaética

Formular una hipótesis escéptica como punto de partida para tratar problemas de orden valorativo podría dar lugar a la inferencia o interpretación de que todo desarrollo ético-normativo en torno, como es el caso, al problema de la justicia distributiva nacería con una debilidad que nos conduciría irremediabilmente al fracaso de nuestro objetivo.

Si no es posible aseverar la “verdad moral” o la “objetividad” de ciertos principios de justicia que se sustentan como fundamento para la conformación futura de las instituciones sociales, se podría cuestionar, con algún fundamento, qué sentido tiene formular tales principios. ¿Cuál sería la tarea que puede encarar la filosofía política si no puede dar una respuesta certera para fundar la validez de los principios de justicia?

Distintos autores han desarrollado versiones polémicas entre sí, con argumentos más o menos atractivos, a fin de apoyar en razones justificatorias sus concepciones de la justicia. Ninguno de ellos pudo soslayar, sin embargo, los problemas de carácter metaético, aunque sus desarrollos tuvieron como objetivo inmediato lograr principios sustantivos de justicia y considerar proble-

mas fundamentales de la teoría moral. Los principios sustantivos y la teoría moral son los dos componentes esenciales de la ética normativa (37). Existe, además, sin embargo, una clara discusión sobre el problema metafísico y epistemológico en materia de valores a los que se añade todos aquellos que fueron expresados como rasgos esenciales de las discusiones metaéticas (38). En las respectivas teorías de la justicia que desarrollaremos podremos advertir cómo subyacen a ellas y cómo intentan cada uno de los autores resolver estos problemas.

El renacimiento de la filosofía política en las últimas décadas de este siglo, como lo he aseverado en la introducción, se vincula en gran parte con la argumentación moral. Los argumentos morales —se entiende— tienen que ver con ciertas convicciones meditadas. Así se ha afirmado que algún tipo y grado de objetividad son posibles como resultado de un consenso unánime. ¿Hasta dónde puede ser alcanzado este consenso? ¿Cuál es el procedimiento adecuado para lograr ese consenso? ¿El consenso unánime es una condición suficiente para la objetividad? Estos interrogantes requieren respuesta. Al aceptar, como de hecho lo hago, el escepticismo moral podría pensarse que se adelanta la respuesta, pero hasta no aclarar el sentido con el que se asume el escepticismo moral y que habrá de llevar todo el capítulo, no será fácil deducir rápidamente las respuestas.

2.3. ¿Qué significa el escepticismo moral?

En primer lugar es preciso señalar que no debe confundirse el escepticismo moral con la postura que sostiene que todo lo que se habla en determinada sociedad de moral es un mero engaño, como podría ocurrir con alguien que rechaza toda la moralidad y no quiere ni escuchar de ella. En estos casos una persona que sostuviera estas ideas podría defender una posición moral y rechazar simultáneamente la moralidad convencional que pasa por ser la moral correcta para la sociedad (39). En este ejemplo el escepticismo de la persona referida es de primer orden con relación a una moral determinada, todavía no sabemos cuál es su opinión acerca del estatus de los juicios morales o de los valores, es factible que tampoco se haya planteado este problema y la discusión como es corriente entre las personas que apelan a su sentido común quede estrechamente reducida a cuestiones de primer orden.

Existe, sin embargo, una visión de segundo orden acerca de la moralidad que es la que se vincula con el estatus de los valores morales y con la natura-

(37) BRINK, David considera como problemas de teoría moral la estructura teórica de la moralidad, i.e., problemas tales de cómo se vincula el bien con lo correcto, si una teoría moral debe ser imparcial entre las personas, si la imparcialidad requiere maximizar el bienestar agregado o maximizar el bienestar agregado teniendo en cuenta cuestiones distributivas. Qué ideal de persona moral se acepta y cómo ellos afectan a la teoría moral son parte de este rasgo de la ética normativa además de sus concepciones sustantivas morales (Cfr. *Moral Realism and The Foundations of Ethics*, ob. cit., p. 1).

(38) Cfr. supra p. 2.

(39) MACKIE, J. L., op. cit., p. 17 [1977].

leza en general de la valoración moral. Preguntas tales como: ¿Qué son los valores, de dónde provienen y cómo encajan en la estructura del mundo? son los interrogantes que exigen una respuesta desde un plano distinto al que están involucrados los actores de una discusión sobre lo que es correcto hacer o no, o en el sentido específico de nuestro tema, cuáles son los principios de justicia que debieran conformar la estructura básica de una sociedad.

John Mackie es quien ha planteado con mayor agudeza desde una visión de segundo orden los rasgos característicos del escepticismo moral, así nos dice:

'It says that there do no exist entities or relations of certain kind, objective values or requirements, which many people have believed to exist'. [... sostiene que no existen entidades o relaciones de una cierta clase, valores o requerimientos morales objetivos, que mucha gente cree que existen] (40).

El escepticismo moral de segundo orden, en la visión de Mackie, se erige como una tesis negativa, que hace hincapié en lo que denomina la teoría del error. Toda creencia, en la versión canónica dada por Hume para describir los estados mentales de los seres humanos, se refiere al mundo, pretende representarse el mundo tal como es y será satisfactoria si tiene éxito en representarlo de la manera en que está dado. Las creencias pues, están sujetas a la crítica racional. Son susceptibles de ser verdaderas o falsas, de los juicios que expresan creencias se puede aseverar su verdad o falsedad. Creer entonces en valores objetivos no es suficiente para afirmar la verdad de los juicios que afirman la creencia. Se requiere además la comprobación empírica de que tales entidades a las cuales los juicios se refieren forman parte de la estructura del mundo. Estas creencias en tanto se representan valores como entidades en el mundo que de hecho no existen, son falsas. No es atendible la pretensión de que los valores objetivos existen porque en el uso ordinario de nuestro lenguaje los expresamos como si existieran y hablamos con una ilusión de objetividad. Sucede que en muchas ocasiones hablamos y también lo hacen nuestros interlocutores, afirmando la corrección de ciertas acciones o la justicia de ciertas normas o instituciones como si nuestras afirmaciones estuvieran respaldadas por algún criterio objetivo comprobable. Pero la forma en que nos expresamos lingüísticamente no puede de por sí validar la existencia de tales entidades. El análisis del lenguaje ordinario no puede conducir a la pretendida objetividad de los valores, pues esta cuestión va más allá de un análisis conceptual, entraña un problema de orden ontológico o metafísico.

Es cierto que es posible efectuar una investigación sobre el uso en el lenguaje ordinario de términos como “percibir”, “ver”, “escuchar” y tratar de establecer lo que ellos significan. Pero resulta poco fructífero explicar los fenómenos de la percepción o del escuchar mediante un análisis del lenguaje del sentido común en el que se utilizan esos términos, sin duda habría una incompatibilidad con las descripciones científicas que harían del análisis lin-

(40) Ibid., op. cit.

güístico una tarea nada útil ni de resultados comprobables. También se ha hablado de las cualidades secundarias de los colores y se ha pretendido que los valores tendrían similares características. Los colores serían partículas diminutas en la superficie de los objetos que reflejadas por la luz producirían la sensación de los colores. Sin embargo, ello ayuda poco para explicar, como señala Mackie, el uso de los términos vinculados a los colores. Ninguna explicación sobre el significado convencional de las palabras vinculadas a los colores podrá dar una explicación satisfactoria del estatus de los colores. En todo caso se requeriría una explicación física que estableciera una relación causal entre la superficie en la que se observa el color y el efecto que produce en nuestra visión. Ningún análisis correcto de cómo usan personas expertas esas palabras bastaría para explicar el estatuto categorial de los colores.

Algunos autores entienden que existe una realidad moral que puede ser corroborada empíricamente pues existirían diferentes tipos de acciones a lo que se atribuyen diferencias naturales que afectan a nuestras valoraciones (41). Se dice que las acciones crueles se diferencian de las amables y que pueden ser distinguidas por cualquiera y así calificadas sin mayores discrepancias o reparos. ¿Es esto suficiente para dar por concluida la cuestión sobre la objetividad de los valores? La respuesta es negativa. Pues deviene un interrogante distinto como bien plantea Mackie, ¿Resulta indudable del hecho de que las acciones sean crueles, en un sentido descriptivo, que ellas deban ser condenadas? ¿La maldad con la cual calificamos el acto es algo que sobreviene como consecuencia de sus propiedades naturales? Esto es, ¿el acto es malo *porque* es una pieza particular de crueldad? Supongamos que un grupo de chicos por placer le prendan fuego a un gato rociándolo previamente con kerosene. Distinguimos el acto como cruel, ¿es además condenable? Digamos que sí. ¿La maldad del acto la percibimos en el acto?, ¿O estamos proyectando sobre el acto nuestros sentimientos? Nuestro sentimientos o nuestra valoración sobrevienen al hecho, existe una relación entre el hecho y nuestra condena? Mackie se plantea si la palabra “porque” está refiriéndose a alguna realidad dada en el mundo. Existe en esa supuesta relación una necesidad causal, semántica o lógica. Nada de ello se puede afirmar, sí podría decirse que en nuestro entorno social ese hecho se condena. No existe ningún lazo misterioso de causa a efecto entre el acto, sus elementos naturales y el “mal” que se ve. Esa relación al menos no es perceptible y la explicación más sencilla y menos misteriosa es que ese tipo de actos se condenan socialmente aunque podría haber personas indulgentes que no lo condenaran (42).

(41) La superveniencia es considerada un rasgo de la moralidad. Se presume que las propiedades morales supervienen a ciertas propiedades naturales. Esto es, si dos cosas tienen iguales propiedades naturales, entonces ellas tienen exactamente las mismas propiedades morales.

(42) La historia nos muestra que muchas personas por diversas razones fueron condenadas a la hoguera y esos actos no sólo despertaban la aprobación y por qué no, el placer de los testigos presenciales y los verdugos. La crueldad que uno podría atribuir a esos actos no generaba ninguna relación causal de desaprobación aparente en quien no fuera la víctima de esos atropellos.

Esa relación constituida por hechos morales sería un análogo del mundo fenoménico en el cual encontramos hechos, propiedades o estados de cosas. Un mundo tangible el último y el primero inteligible. Así existiría una moralidad que estaría más allá de la manipulación humana y que constituyendo una verdad objetiva impediría cualquier arbitrariedad del hombre. Tesis que, como veremos, es insostenible desde un punto de vista ontológico y epistemológico.

¿Cuáles son los argumentos que se pueden formular en favor del escepticismo moral que abonan su defensa y cómo se explica el error en el cual incurre el realismo moral? Mackie afirma la existencia de cinco puntos que son claves para demostrar el error muy arraigado en el sentido común que consiste en creer en la existencia de valores objetivos. En primer lugar: la relatividad o variabilidad de algunos importantes puntos de vista morales y su clara dependencia de ciertas formas de vida. Segundo: La peculiaridad metafísica que supone afirmar la objetividad de los valores de manera que ellos habrían de ser per se guías intrínsecas de las acciones y de las motivaciones. Tercero: El problema de cómo tales valores pueden ser supervenientes de ciertos rasgos naturales. Cuarto: La dificultad epistemológica que representa para nosotros explicar cómo se produce el conocimiento de tales entidades valorativas y su conexión con ciertos rasgos de las cosas de las cuales aquéllas serían su consecuencia. Quinto: La posibilidad de dar una explicación de cómo existen en el lenguaje moral esas huellas de objetivación cuando en realidad no existen tales valores objetivos. A pesar de que la gente cree que existan y se mantienen firmes en dichas creencias erróneas.

Éstos son los cinco puntos que deben ser tratados. Si una vez dilucidados se corroborara la tesis del escepticismo moral resta preguntarse si queda un lugar positivo para la ética o lo que es lo mismo: ¿Quedaría condenada al fracaso la ética normativa? ¿Los juicios morales de la ética normativa serían entonces falsos si se admite la corrección de la teoría del error? La respuesta está en el criterio internalista de motivación como se podrá advertir en su tratamiento posterior.

2.4. El realismo moral: el modelo externalista. Razones externas

El realismo moral es una teoría que nos propone un modelo externalista de los valores.

Este modelo defiende la tesis de que el valor de un estado de cosas o de una acción no depende en absoluto de que algún agente en el mundo se lo atribuya (43).

El valor no es el producto de una proyección de preferencias del sujeto sino algo exterior. Así puede decirse que cuando un sujeto no capta el valor positivo o negativo de un estado de cosas o de una acción, se debe entender

(43) BAYÓN MOHINO, Juan Carlos, *La Normatividad del Derecho: Deber Jurídico y Razones Para la Acción*, p. 204 (CEC Madrid, 1991).

que el sujeto está equivocado en su apreciación, que no ha desarrollado el punto de vista apropiado. El descubrimiento o conocimiento del valor generaría una motivación e incluso una preferencia.

Una verdadera razón externa (44) debería ser una razón interna para cualquier agente racional. El valor externo sería, acorde con esta concepción, la guía de las preferencias verdaderamente racionales. Esta tesis en alguna medida se vincula con la concepción causal del conocimiento (45). Un juicio o creencia es objetivo cuando su contenido se adecua a un proceso causal dado entre el dato objetivo y nuestra experiencia sensorial. Experiencia que funda el juicio. Así nuestro juicio de que *el gato está en el felpudo* es (en parte) el resultado de un proceso causal apropiado que afecta a nuestra experiencia perceptiva del gato en el felpudo. Claro que en el imaginario mundo valorativo no existe tal proceso causal como el que se puede predicar del mundo fáctico, este supuesto proceso se corta irremediamente. Concebida como una teoría explicativa, la moralidad, a diferencia de la ciencia, está aislada de la observación (46).

En este orden de ideas J. L. Mackie nos advierte que el modelo externalista incurre en un argumento extraño o excéntrico. Dicho argumento tiene dos partes: una metafísica y la otra epistemológica:

If There were objective values, then they would be entities or qualities or relations of very strange sort, utterly different from anything else in the universe. Correspondingly, if we aware of them, it would have to be by some special faculty of moral perception or intuition, utterly different from our ordinary ways of knowing everything else [Si existen valores objetivos, deberían existir entidades o cualidades o relaciones de una clase verdaderamente extraña completamente diferentes de cualquier otra cosa en el universo. Paralelamente, si nosotros tuviéramos conciencia de ellos, tendríamos una especial facultad de percepción moral o intuición, completamente diferente de nuestras formas ordinarias de conocimiento de cualquier otra cosa] (47).

(44) Se introduce la noción de “razón” para reemplazar a la de valor, pues se entiende que un juicio de valor sobre nuestras acciones es o puede ser una guía para la acción o una razón para la acción. La noción de razón no es admitida por muchos autores, sin embargo, ya es comúnmente usada. Algunos filósofos entienden que el realismo moral es compatible con el internalismo. Ellos suponen que es una verdad conceptual acerca de la moralidad que ésta provee o motiva razones para la acción. Sería inconcebible que alguien pudiera reconocer hechos morales y pudiera mantenerse inmóvil o defezionara teniendo una verdadera razón para actuar. La tesis que admito es contraria a esta suposición. Entiendo tal como lo piensan Mackie, Nowell Smith, Hare, que es difícil conectar el realismo con el internalismo en verdad son incompatibles. Esto se funda en que no es necesario pensar en una clase de hechos (morales) o estados cognitivos para motivar actitudes, además de los argumentos que se exponen en el texto. Cfr. BRINK [1989], op. cit., p. 43.

(45) J. Rawls, trata esta concepción causal del conocimiento para señalar que las exigencias de causalidad no son esenciales para todas las concepciones de la objetividad y no lo son para una concepción adecuada del razonamiento moral y político. En “*El Liberalismo Político*”, op. cit., pp. 148-150.

(46) Cfr. HARMAN, G., ob. cit., p. 19 [1983].

(47) MACKIE, J. L., ob. cit., p. 38 [1977].

Para Mackie es un argumento que causa extrañeza el que afirma, sin más, la existencia de valores objetivos, entidades intrínsecamente prescriptivas o propiedades de esa clase que los juicios morales ordinarios presuponen. Tal argumento conlleva una teoría errónea. Es tan extraña la tesis que, además, se permite afirmar como consecuencia la existencia de una supuesta facultad del conocimiento moral que permitiría percibir una realidad tan peculiar.

La principal tradición de la filosofía moral mantuvo la pretensión de objetividad de los valores morales. Esto se puede verificar en Platón, Kant y Sidwick. Kant, en particular, sostenía que el imperativo categórico no sólo era categórico e imperativo sino también objetivo. Aunque los seres racionales se daban su propia legalidad moral, la legalidad que ellos constituían era determinante y necesaria. Algo que sea de mérito moral incondicional es un “fin” en sí mismo. Actuar moralmente es actuar como si se estuviera legislando para un Reino de Fines (48).

Sidgwick, sostenía que la ciencia de la ética era una ciencia de la conducta y que lo que “debería ser” moralmente debe tener en algún sentido existencia. Debía ser un objeto del conocimiento y como tal, el mismo para todas las mentes (49). Esta existencia, además, consistía para dicho filósofo, en preceptos prescritos en forma absoluta por la razón.

Aristóteles comienza su *Ética* a Nicómaco diciendo que el bien es aquel al cual todas las cosas apuntan y que la ética es parte de la ciencia a la que se llama política, cuyo fin no es el conocimiento sino la práctica, no obstante, él no tenía dudas de que podía haber un conocimiento de qué es lo bueno para el hombre que podía ser identificado con el bienestar o la felicidad (*eudaimonia*), la que podía ser conocida y racionalmente determinada. Él pensaba que la felicidad era intrínsecamente deseable no simplemente buena porque era deseable (50).

Hutcheson, por otra parte, definía la bondad moral como alguna cualidad apprehendida en la acción que procura aprobación. Mientras sostenía que el sentido moral por el cual nosotros percibimos la virtud y el vicio nos ha sido dado (por el Autor de la naturaleza) para dirigir nuestras acciones. En el mismo sentido cabe incluir a Price, quien insistía en que lo correcto e incorrecto son ambas “propiedades reales de las acciones”, no propiedades que provienen de nuestras mentes y son percibidas por el entendimiento (51).

(48) KANT, E. debió suponer que la razón era una fuente de motivación moral ya que de lo contrario esta última sería una ilusión. Pensar que actuamos solamente por deseos excluye las razones morales pues todo nuestro pensamiento práctico dependería de las inclinaciones y éstas son consideradas heterónomas. La fuerza de los deseos, como piensa Hume, impediría el control de nuestras elecciones. Una explicación del funcionamiento moral de los agentes exigía apelar a razones que nos permitan afirmar que actuamos decidiendo y no por impulsos externos. De ahí el último paso kantiano de que si actuamos racionalmente actuaremos según razones últimas que son buenas razones. Cfr. HARMAN, ob. cit., pp. 88-90 [1983].

(49) MACKIE, J. L., ob. cit., p. 24 [1977].

(50) MACKIE, J. L., Ibid.

(51) MACKIE, J. L., Ibid.

Pero este objetivismo —nos dice Mackie— acerca de los valores no es un rasgo exclusivo de la tradición filosófica. Tiene una base firme en el pensamiento ordinario y también en los significados de los términos morales. No cabe duda —señala— que fue una extravagancia de Moore decir que ‘bueno’ era el nombre de una cualidad no natural pero no está lejos ni equivocado sostener que en los contextos morales es usado como si ésta fuera el nombre de una supuesta propiedad no natural, dónde la descripción ‘no natural’ deja lugar para una peculiar evaluación prescriptiva. Tal supuesta cualidad deviene prescriptiva y constituiría una intrínseca guía para la acción.

Existe una inclinación a creer que la ética es más una materia de conocimiento y mucho menos de decisión. Para ello se supone que aquellos hacedores de los juicios morales se encuentran con razones externas autoritativas. Esta inclinación se apoya, en parte, en la tesis que confina la cuestión ética en un análisis lingüístico y conceptual, ya que se ve obligada a sostener, al menos, la objetividad de los valores morales tal como se presentan en forma tradicional en el lenguaje ordinario, i.e. con una pretensión de objetividad.

Pero, como afirma Mackie, esa pretensión de objetividad no se autovalida por estar incardinada en el lenguaje. El rechazo a la idea de la objetividad de los valores debe ser sostenido no como el resultado de una aproximación analítica al lenguaje moral, sino apuntando a una teoría del error. Una teoría que demuestra que aunque muchas personas cuando hacen juicios morales, implícitamente pretenden, entre otras cosas, puntualizar algo objetivamente prescriptivo, esa pretensión es falsa (52). Una teoría del error debe ir contra una asunción que está internalizada en nuestro pensamiento y construida en las formas del uso del lenguaje, aun cuando entre en conflicto con el sentido común que proviene del lenguaje ordinario. Ello explica los argumentos desde la extrañeza y desde el relativismo con los cuales Mackie demuestra que el objetivismo valorativo se funda en una teoría errónea.

Hemos visto el primer argumento, quizá el más relevante, debemos referirnos al segundo, al que lo considera en menos, pero igualmente útil para probar el error del objetivismo.

La relatividad de las formas de vida, su variabilidad es concluyente para rechazar la existencia de valores objetivos. La variación de los códigos morales de las sociedades es mejor explicada sobre la hipótesis de que éstos reflejan *cambios en los modos de vida* que por la otra tesis que presupone que ellos expresan *percepciones sucesivamente erróneas* de valores objetivos.

El problema de la objetividad de los valores debe, sin embargo, distinguirse de otras formas de expresarse sobre la objetividad que, como veremos, pueden generar cierta confusión.

(52) MACKIE, J. L., op. cit., p. 35 [1977].

Una cuestión que se puede plantear es si la universalidad significa finalmente objetividad. Ésto no resulta claro pues la universalización de juicios prescriptivos reconoce la actividad de sujetos y no alguna otra cosa que pueda conferir a los valores universalizados una cualidad objetiva.

La objetividad no debe confundirse con un acuerdo subjetivo. Un acuerdo subjetivo puede dar lugar a valores intersubjetivos pero la intersubjetividad no es objetividad. De la misma manera la universalización de juicios prescriptivos no significa objetividad. Si hubiera valores objetivos éstos serían universalizables, pero la universalización no confiere necesariamente objetividad (53).

Esta última confusión se genera —al menos así lo considero— cuando se apoya una vía intermedia entre el realismo moral y el modelo internalista como el denominado constructivismo moral que algunos han entendido como cuasirealismo moral.

2.5. El proyectivismo valorativo: modelo internalista. Razones internas

Para el modelo internalista la idea de un valor externo u objetivo carece de sentido (54) o en última instancia, si adoptamos la idea de Mackie, tal como lo hemos visto, es falsa. Las acciones, estados de cosas, tienen ciertas propiedades, pero no portan ningún valor intrínseco. Lo que acaece es que el agente mantiene ciertas actitudes ante la presencia o ausencia de esas propiedades naturales de ahí que estas actitudes prácticas puedan ser denominadas “afectos”, “pasiones” o más técnicamente preferencias. Preferir algo es atribuirle valor, no existiría ningún sentido en el que cupiera hablar de que algo es valioso que no sea la preferencia hacia ello de lo que se está hablando (55).

En realidad se ha aseverado desde la posición internalista que nosotros coloreamos desde nuestro punto de vista el mundo al proyectar sobre él nuestras preferencias hacia ciertas características o propiedades naturales de los objetos y luego procedemos a describirlo como si en el mundo existieran esas propiedades que nosotros previamente proyectamos. Esas propiedades o hechos morales se nos aparecen de manera poco justificable como independientes de nuestra mente. Esta manera de pensar aplicada no sólo a la moral sino también a la estética ha sido rotulada como la “pathetic fallacy” que significa proyectar nuestros sentimientos o preferencias sobre los objetos para luego leerlos en ellos (56).

Mackie sostiene que el escepticismo que él defiende (una forma de anti-realismo) es una concepción negativa. Es una concepción ontológica, no

(53) MACKIE, J. L., op. cit., p. 22 [1977].

(54) BAYÓN MOHINO, J. C., op. cit., p. 204 [1991].

(55) BAYÓN MOHINO, J. C., op. cit., p. 205 [1991].

(56) En el mismo sentido hablaba Hobbes cuando afirmaba: Cualquier cosa que sea un deseo o apetito de cualquier individuo es llamado “Bueno”.

lingüística ni conceptual, que se distingue del subjetivismo moral como visión acerca de los significados de los enunciados morales. Es cierto, nos dice Mackie, que aquellos que han aceptado el subjetivismo moral como la doctrina de que los enunciados morales son equivalentes a informes sobre sentimientos o actitudes presuponen el escepticismo moral. Ésto por la sencilla razón de que si todos lo enunciados morales son equivalentes a informes subjetivos, se puede inferir, en la medida que estamos conscientes de ello, que no hay valores objetivos. En este sentido esta clase de subjetivismo entraña alguna forma de escepticismo. Pero a la inversa no se puede sostener. No es necesario que quien niega la objetividad de los valores deba sustentar la tesis subjetivista del significado de los juicios morales.

El subjetivismo naturalista no debe equipararse al internalismo. En un sentido amplio puede compararse a la negación del externalismo o realismo, pero en un sentido técnico, como teoría específica acerca del significado o función de las normas morales, el subjetivismo es una forma de descriptivismo naturalista, ya que se refiere a actitudes del hablante (subjetivismo individualista) o del grupo del que forma parte el que habla (subjetivismo colectivo o convencionalismo) (57). Cabe señalar que el escepticismo es internalista si sostiene, como en el caso de Mackie, una negación fuerte en el sentido que ontológica y epistemológicamente el objetivismo es falso. Por el contrario la tesis que sostiene que es imposible el conocimiento de razones externas, puede llegar a ser compatible con el externalismo, en tanto admita la existencia de razones externas aunque sean incognoscibles.

Algunos autores como Fishkin han sostenido que el internalismo incurre en el “dilema subjetivista”. La idea expresada por este autor es:

“quien niega la existencia de razones externas y simultáneamente suscribe razones morales que se pretenden hacer valer universalmente queda atrapado en el dilema de: o bien tener que reconocer que al pretender que rigen para cualquiera sean cuales fueren sus deseos e intereses está imponiendo arbitrariamente sus preferencias, o bien tiene que dejar de pretender que esas razones rigen para cualquiera, en cuyo caso se desdibuja el sentido en el que las aceptaría como genuinas razones morales” (58).

Entiendo que hablar de genuinas razones morales presupone adoptar una tesis claramente externalista. Las razones morales, cualquiera sea su contenido, son susceptibles de modificaciones o cambios. Las razones para actuar, aquellas que son presentadas como justificativas del accionar humano, suponen una evaluación de una acción la que puede llevarse a cabo desde tres puntos de vista diferentes (59). Los distintos sentidos de evaluar dan lugar a razones instrumentales, prudenciales y morales. Estas últimas tienen

(57) BAYÓN MOHINO, J. C., op. cit., p. 209 [1991].

(58) Cita de BAYÓN MOHINO, J. C., op. cit., p. 203 de J. Fishkin, *Beyond Subjective Morality, Ethical Reasoning and Political Philosophy* (New Haven: Yale University Press, 1984).

(59) BAYÓN MOHINO, J. C., op. cit., p. 44 [1991].

la cualidad de que el agente actúa o evalúa la moralidad de una acción, en tanto ella, la de él, no está motivada por el autointerés. Ello diferencia las razones morales de las prudenciales o meramente instrumentales.

Esta diferencia cualitativa entre las razones morales y las prudenciales y las instrumentales no es aceptada en forma pacífica. Para esclarecer esta problemática creo conveniente analizar qué significa explicar una acción y también en qué consiste justificar una acción.

2.6. La acción y la estructura deliberativa de los agentes

Es evidente que no puede hablarse de razones para la acción sin una previa reflexión de lo que se considera una acción. La idea de acción es un tema relevante de la filosofía práctica y los problemas de justicia distributiva constituyen una rama, quizás una de las más importantes, de esa disciplina filosófica.

¿Cómo podemos distinguir entre un simple movimiento físico y la acción humana? La mayoría de los filósofos que se han ocupado de este tema mencionan a la “intencionalidad” o la “voluntariedad”. Un movimiento físico puede ser un acto reflejo, un mero automatismo que no puede ser tomado como una acción. Su explicación es causal y no ofrece mayores dificultades. ¿Qué modificación introduce la noción de intencionalidad en la explicación de la acción? Determinados eventos humanos pueden ser considerados acciones. Lo que nos permite distinguir ciertos movimientos corporales de otros que tienen una interpretación distinta. Se podría suponer que las acciones no podrían ser pensadas como meros movimientos por el hecho de que ellas no se sujetan al criterio causal o si se quiere con una mayor precisión, al modelo nomológico deductivo. Sin embargo numerosos autores no están dispuestos a admitir una explicación distinta de la acción. Así la acción podría ser considerada como movimientos causados por ciertos tipos de acontecimientos o estados mentales (60). Esta tesis entiende que los deseos y creencias de un agente son causas de una acción por él emprendida.

Para otros, partidarios de un dualismo metodológico, no es posible probar esa relación causal entre estados mentales (deseos y creencias) con su resultado la acción. Von Wright (61), en tal sentido, sostiene que entender una causa como nómica (en el sentido que Hume entiende por causa) requiere que deba existir una independencia lógica entre la causa y el efecto (62). No es, sin embargo, esto lo que ocurre entre los estados mentales y la acción (su resultado). Este autor es más afecto a una explicación teleológica de la acción humana.

(60) Cfr. BAYÓN MOHINO, J. C. Con citas de diversos autores, en op. cit., p. 45, nota 4 [1991].

(61) Cfr. VON WRIGHT, G. H. *Explicación y Comprensión*, pp. 118 y ss. (Alianza Editorial, Madrid, 1979).

(62) VON WRIGHT, G. H. advierte que la chispa que enciende la mecha del barril de pólvora es lógicamente independiente de la explosión ¿Podemos sostener lo mismo entre la intención y la acción? Parece dudoso que se pueda establecer tal independencia.

Un aspecto importante para entender la acción humana son las nociones de descripción e identificación. Si alguien levanta la mano y la mueve podemos describir de distintas maneras esa acción. Uno puede sostener que esa persona está saludando o haciendo una advertencia, que trata de distraer la atención de alguien. Son distintas descripciones de la acción. La identificación de esa acción es correcta cuando ella tiene en cuenta el real objetivo o intención del agente, por ende la identifica.

2.6.1. Razones para la acción: Sentido explicativo y justificativo

Cuando hablamos de razones para la acción en sentido explicativo tenemos como finalidad explicar una acción ya realizada que la caracterizamos como una conexión entre el motivo (conexión de deseos y creencias) y la consecuencia, la acción como una relación causal.

Es posible pensar, sin mayores dificultades, que toda razón tenga dos dimensiones una justificativa y otra explicativa. En algunos casos se hace mayor hincapié en una u otra, cuando se apela a la razón motivadora de la acción se está tratando de dar una explicación de cuáles son los deseos presentes que estaban en el agente y que la han causado; cuando la referencia es a la justificación de la acción nos encontramos ante una razón normativa.

Las razones normativas pueden ser razones de racionalidad, prudencia o moralidad e implican una deliberación sobre los deseos, lo que puede generar ante una modificación de los mismos que el agente obre sin el deseo de hacerlo, pero por alguna razón. Así, Michael Smith (63) intenta distinguir ambas dimensiones de la siguiente forma: las razones explicativas se refieren a un estado de cosas psicológico real dado en el agente. En cambio las razones normativas son proposiciones de una forma general que hacen referencia a lo que es deseable o requerido (64).

Las creencias son estados mentales que pueden tener varios contenidos proposicionales distintos: a) estados de cosas en el mundo, b) existencia de razones para actuar, c) relaciones de causa a efecto. En cuanto a los deseos, nos propone Bayón que los veamos en sentido amplísimo lo que sería el caso de que alguien que hace algo ha querido hacerlo, o en sentido restringido hacer lo que uno cree que debe hacer. Esta postura presupone una modificación de la noción de Hume de que sólo los deseos son motivadores de la acción (65). Este cambio, al que haremos referencia más adelante cuando se asuma la tesis de Bernard Williams sobre razones internas y externas no im-

(63) SMITH, Michael, *The Moral Problem*, op. cit. [1994].

(64) Las razones motivadoras se vinculan a la tesis humeana de que sólo los deseos tienen fuerza motivadora en tanto la razón solamente sería instrumental. Las razones normativas para algunos autores no humeanos tendrían fuerza motivadora sin necesidad de apelar a los deseos. Las razones normativas además serían —aunque no para todos los que las admiten— objetivas.

(65) Cfr. NAGEL, Thomas, *The Possibility of Altruism*, Princeton University Press [1970].

plica adherir a la tesis fuerte de que las razones normativas morales sean objetivas. Las razones normativas morales pueden entenderse todas ellas, también, como relativas.

Algunos autores han entendido que una razón explicativa es un enunciado proposicional, una creencia en una razón justificativa. Un enunciado de este tipo sería el siguiente:

“La razón *por* la que A hizo x fue p” es verdadera si “A creyó que p es una razón *para* hacer x. Así mi creencia que va a llover explica mi acción de salir con paraguas porque yo creo que el hecho de que va a llover justifica la acción de salir con paraguas” (66).

Nino afirmaba que en ese caso se estaba hablando de “razón justificatoria” en un sentido amplio de que no sólo incluye razones morales sino también prudenciales o de otro tipo (67). En este sentido se puede —según algunos filósofos— hablar de razones justificatorias que se identifican con deseos presentes del agente como cuando se habla de deseos futuros (prudenciales) o de deseos de otras personas (morales) (68). En este último caso considero que debe hablarse más bien de deseos de satisfacer el deseo de otros aun cuando se sacrifique el propio interés.

El problema fundamental que surge cuando se habla de razones justificatorias es saber o conocer si ellas son premisas de un razonamiento práctico. En este caso no queda claro cómo un razonamiento de este tipo que sirve para evaluar o guiar acciones pueda concluir en un juicio descriptivo. Los deseos son hechos de los cuales no podrían inferirse juicios normativos. Davidson ha sostenido que la expresión natural de un deseo es un enunciado evaluativo del tipo “es deseable tal y tal cosa” (69). Asentir sinceramente a un enunciado de este tipo —nos dice— implica tener una proactitud hacia la cosa en cues-

(66) RAZ, J. sostenía: Las razones justificatorias son hechos que afectan qué es lo que uno debería hacer. Ellos incluyen hechos acerca del mundo (lluvia, horarios de trenes, etc.) la validez de ciertos principios morales (que las promesas deben ser mantenidas) tener ciertos deseos (ser rico o amado, etc.) y otros., pp. 2-4. *Practical Reasoning* (Oxford Readings in Philosophy, 1978).

(67) NINO, C. S. *Introducción a la filosofía de la Acción humana*, p. 83 (Eudeba, 1987, Buenos Aires).

(68) Cfr. NINO, C. S., op. cit., p. 83 [1987].

(69) NINO, C. S., op. cit., p. 73 [1987]. Entiendo que a diferencia de lo que sostiene Nino, es necesario distinguir entre varios sentidos de “deber” no todos son morales. Ello, por supuesto, supone admitir un fraccionamiento del razonamiento práctico. Ello va en contra de la tesis admitida por Nino del teorema de la unidad del razonamiento práctico. Si se restringe el “deber moral” a aquellos puntos de vista expresados en enunciados normativos (no acerca de normas) que cumplen con la noción de imparcialidad, compromiso, y que no tienen en cuenta el interés del agente que los formula, los otros enunciados de deber podrían justificar acciones instrumentales o prudenciales. Que las razones morales predominen sobre las prudenciales o instrumentales en una jerarquía de niveles es contingente. No es necesario que una elección o decisión siempre para estar justificada deba ser moral en el sentido restringido del término.

tión y ello, *ceteris paribus*, llevaría a la realización de la misma (70). De ahí que se afirme que una razón es operativa (justificatoria) cuando es el contenido proposicional de un deseo que constituye un juicio normativo (71) o valorativo. Me parece que esto se puede ver no sólo desde un punto de vista externo sino también desde un punto de vista interno del agente, él desea y valora su deseo y así justifica la acción.

El problema se plantea cuando se supone la existencia de “razones últimas”. Nino, habla de los llamados “principios”, la adhesión a ellos puede describirse —según él— como la creencia en su validez (72). Estas creencias-deseos no serían inertes como las creencias solas y expresarían adhesión a los últimos principios de conducta. Creo que Nino, hasta aquí, se mantiene dentro del punto de vista internalista. No ocurre lo mismo cuando sostiene, a renglón seguido, que los principios de la moralidad o la racionalidad son principios operativos últimos cuya existencia no descansa en circunstancias fácticas sino en su validez. Los principios que constituyen razones operativas serían —según Nino— siguiendo a Richards, *finales*, en el sentido de que sirven como justificación última de la conducta, *generales*, en tanto sólo se basan en propiedades genéricas excluyendo a los nombres propios y las descripciones definidas, y *universales*, en el sentido de que se aplican a todas las personas y situaciones.

Aquí Nino asume una posición externalista cuando sostiene la validez objetiva de ciertos principios últimos (73). En otras palabras, admite la existencia de razones externas para obrar, que son independientes del conjunto de motivaciones del agente. Para Nino las razones externas no se conocen, se reconocen y no constituyen un problema ontológico ni epistemológico sino conceptual. La cuestión que plantean los hechos morales es, para el autor al que nos referimos, una cuestión que tiene carácter conceptual, no está vinculada con el conocimiento o la existencia sino con su reconocimiento como

(70) Es necesario aclarar que un argumento práctico no puede concluir en una acción. La conclusión de un argumento de este tipo si la premisa mayor es un enunciado normativo sólo puede ser otro enunciado del mismo tipo, no un hecho.

(71) Toda razón para la acción justificativa de una acción encuentra su fundamento en un enunciado normativo, ello distingue a dichos enunciados de aquellos que son explicativos. Un enunciado normativo no necesariamente depende de una teoría normativa cuyo contenido sea moral. Incluso cuando la justificación fuera moral y dependiera de alguna teoría moral, por ese solo hecho no debe considerarse concluyente, pues ninguna teoría moral, acorde con el escepticismo moral, podría ser considerada objetivamente verdadera. La justificación —como dice Cristina Redondo— no puede considerarse nunca concluyentemente adecuada (cfr. *La noción de Razón para la Acción*, p. 93 (CEC Madrid, 1996).

(72) Las creencias, como lo demuestran análisis recientes, se refieren a hechos y se conectan con la verdad, requieren un test empírico y son de naturaleza epistémica. La aceptación es voluntaria y no requiere dicho test alguien puede aceptar algo que sabe falso. De admitirse esto la creencia en la validez supone un test, empírico. Cuando dicho test no existe o no puede efectuarse estamos ante una adhesión o aceptación que no agrega nada relevante para fundar una supuesta objetividad.

(73) NINO, C. S. habría adoptado la concepción cuasirealista, según Bayón, al adherir al “constructivismo epistemológico”, op. cit., p. 224, nota 298 [1991].

tales (74). La postura de Nino supone un externalismo trascendental fundado en el discurso cuyos presupuestos admiten la verdad moral.

La posición escéptica, en el sentido que hemos analizado, no admite razones externas justificatorias, tanto por razones ontológicas como epistemológicas. Sí puede admitir razones internas que son parte del conjunto de las motivaciones del agente. Las razones internas son justificativas de la acción desde el punto de vista del agente y ellas, en la clasificación que hemos visto, pueden ser instrumentales, prudenciales y morales. Todas ellas son operativas para la acción del agente.

2.6.2. Metapreferencias: Razones instrumentales, prudenciales y morales

Adhiero a la tesis de que es posible hablar de razones justificatorias que se dan en distintos niveles en el plano intrapersonal aunque las últimas abarquen también los planos interpersonales como veremos más adelante (75). Como hemos adelantado en el análisis de los deseos éstos son razones operativas y las creencias son razones auxiliares que explican y justifican las acciones desde un punto de vista instrumental aunque no en forma concluyente. El agente en este caso no ha deliberado antes de actuar. Las creencias se refieren en este análisis a fenómenos de carácter empírico o lo que denominamos estados de cosas. Ello, teniendo en cuenta la idea de Hume, de que las creencias son inertes, que lo que nos mueve a actuar son los deseos. Si el término creencia se define en un sentido más amplio ya no tendría sentido decir que son inertes.

Conviene aquí aclarar la dificultad que enfrenta la tesis de que los deseos puedan ser razones justificativas, más cuando son hechos y no valores. Me parece aceptable al respecto la tesis que nos proporciona Bayón:

“La deliberación del agente previa a la acción que proporciona una razón es aquella en la cual “el agente” cree que su deseo más su creencia le proporcionan una razón para actuar: esta segunda creencia (que podemos llamar C’) es básicamente distinta a la anterior (C); especialmente porque no tiene sentido decir que C’ sólo le proporciona un motivo si “desea” actuar según lo que le proporciona un motivo. C y C’ están situadas en niveles distintos y no pueden ser tratadas del mismo modo. Ahora bien otro factor presente en la deliberación puede ser la “creencia” de que “a” es prudencialmente aconsejable o moralmente debida; y el dato fundamental es que esta “creencia” es como C’ y no como C, de manera que no tiene sentido afirmar que sólo proporcionan un motivo al agente en conexión con un deseo correspondiente” (76).

El mismo autor sostiene que el agente no es un mero receptáculo pasivo de sus deseos o preferencias que pretende satisfacer, pero también dirigir o modificar. Todo ello le permite pensar en la idea de construir la noción de

(74) NINO, Carlos S., *El constructivismo ético*, cit. p. 62.

(75) Esta tesis la tomo de BAYÓN, Juan Carlos, op. cit. [1991].

(76) Op. cit., p. 54 [1991].

metapreferencias: i.e. el sujeto tiene actitudes prácticas de *primer nivel* hacia ciertos estados de cosas y actitudes prácticas de *segundo nivel* hacia actitudes prácticas de *primer nivel* y es posible que tenga actitudes prácticas de niveles sucesivamente superiores: de tercer nivel acerca de las de segundo nivel. Así se podría arribar a nivel n acerca de nivel $n-1$. El tercer nivel es un instrumento satisfactorio para explicar los niveles que se corresponden a las razones instrumentales, prudenciales y morales.

En la clasificación de Bayón, que compartimos, los “deseos” pertenecen al primer nivel de actitudes prácticas. Los “intereses”, a las de segundo nivel; y “valores” a las de tercer nivel. Finalmente una preferencia resulta dominada cuando el agente tiene una actitud práctica negativa de nivel superior (es decir, una metapreferencia negativa) respecto de ella (77). No toda metapreferencia tiene que dominar a una preferencia de signo contrario. Es suficiente que el agente acepte contrafácticamente que si llegara a tener esa preferencia de signo contrario resultaría dominada.

2.6.3. Altruismo y egoísmo

Esta estratificación de niveles de deseos tiende a no considerarlos a todos homogéneos aunque con distintos objetos. De ahí la distinción entre deseos inmediatos, deseos a largo plazo: intereses y deseos que no satisfacen el interés del agente: valores. Destaco que desde la perspectiva internalista siempre estamos considerando a los deseos, intereses y valores desde el punto de vista del agente.

Esta diferenciación de clases de deseos por su carácter cualitativo no es admitida por muchos autores. A ella se oponen aquellos que participan de los supuestos de la teoría social o económica y de las teorías de la decisión racional. Para estos autores los deseos —técnicamente llamados preferencias— son homogéneos aunque de distintos objetos. Lo que importa es cómo se revelan objetivamente y cómo pueden ser satisfechos. La racionalidad de un agente se evidencia en la medida que puede establecerse en torno a sus elecciones una jerarquización de sus preferencias en una escala ordinal, cuyos rasgos son la transitividad, reflexividad y completitud (78) y que actúe acorde con esa escala ordinal de preferencias.

(77) El ejemplo de GIBBARD —que BAYÓN utiliza para esclarecer cómo juegan las metapreferencias— es el siguiente: “Yo puedo sentir aversión por las espinacas y por la crueldad con mis semejantes: pero acepto que si un día llegara a desear comer espinacas me gustaría hacerlo, y no que un día llegara a desear a ser cruel preferiría serlo. Más rigurosamente: prefiero que me gusten las espinacas y comerlas a que me gusten y no comerlas, pero prefiero que me guste ser cruel y no serlo a que me guste y serlo. Lo que eso quiere decir es que mi aversión por las espinacas constituye una preferencia de primer nivel no dominada: si tuviese la preferencia contraria, no habría razón para no satisfacerla. En cambio mi aversión por la crueldad es una metapreferencia que domina preferencias de nivel inferior, reales o hipotéticas. Ob. cit., p. 71 [1991].

(78) Cfr. SEN, A. K. *Elección colectiva y bienestar social* (Alianza Universidad, Madrid, 1970).

No existen, desde este punto de vista (79), deseos “contra preferenciales”, como podría pensarse de un agente que eligiera en contra sus deseos, para satisfacer los deseos de terceros (80).

Como se puede observar, subyace en esta última tesis la noción del “homo economicus”, que es descrito como un agente que trata de maximizar un conjunto de preferencias homogéneas. Esta tesis no permite distinguir entre nociones tales como egoísmo-altruismo. Sólo es posible verificar en este tipo de agente la noción de autointerés. Pero, como se ha dicho, se requiere una noción de autointerés que no haga incoherente el concepto de autosacrificio (81). Esta idea es rechazada por autores como Gary Becker quien ha intentado expandir el análisis económico al derecho como a la moral fundado en estos presupuestos de los motivos de la acción humana. La idea de estos autores es que el altruismo y el egoísmo no son nociones que se excluyen entre sí. Existiría una línea continua de satisfacción de deseos. En algunos casos el agente intenta satisfacer deseos de terceros porque además ello satisface sus propios deseos.

Esta tesis no sólo no admite el altruismo como un concepto independiente para categorizar las conductas humanas sino que tampoco admite que la moral sea independiente del egoísmo. Para los autores que sustentan esta tesis, la moral sería una forma de satisfacción del propio interés. El agente se comportaría en algunos casos como un maximizador restringido y no irrestricto de su propio interés. Cuando se comporta como un maximizador restringido estaría generando las denominadas razones morales. Así nos dice Gauthier:

“El deber deja de lado el beneficio pero la aceptación del deber es verdaderamente beneficiosa. Veremos que esta aparente paradoja encaja en la verdadera estructura de la interacción” (82).

(79) Esto constituye la denominada paradoja hedonista. No hay forma de soslayarla como puede advertirse de la famosa anécdota de Hobbes. Sorprendido por un clérigo mientras daba una limosna, fue preguntado por el religioso si él hubiera dado la limosna igual aunque Jesús no lo hubiera ordenado. Hobbes mantuvo el dilema sosteniendo que él daba la limosna porque así mitigaba su dolor de ver dolorido al mendigo.

(80) Entre los economistas ha sido Samuelson quien ha sido renuente a admitir tales distinciones: “Supongamos que siempre elijo renunciar al pescado los viernes, aunque me gusta el pescado, para vivir de acuerdo con determinado código de obligación; o supongamos que siempre entraría en una casa en llamas para rescatar a mi hijo incluso a costa de mi propia vida; o que sacrificaría los futuros placeres de vivir tirándome sobre una bomba que amenaza a mis compañeros de armas. Mientras mis actos encajen en una ordenación bien dispuesta no hay necesidad alguna de tomar en cuenta las distinciones que a los filósofos morales les gustaría tomar nota” (P. Samuelson, “Arrow’s Mathematical Politics” en S. Hook (ed.), *Human Values and Economic Policy*) (cfr. Bayón, op. cit., nota 30 por dónde se cita).

(81) Existe una influencia en esta tesis de la concepción reduccionista. La aplicación de la navaja de Occam impone mantener un presupuesto puramente egoísta de la conducta humana. Entiendo que ello es aplicable exclusivamente cuando se intenta describir, explicar o predecir la conducta de los hombres conformados como agentes económicos en el mercado. Expandir esta tesis a la conducta humana en forma general es participar de una hipótesis de la naturaleza humana que creo que no podría ser corroborada como los reduccionistas pretenden.

(82) GAUTHIER, D., *Morals by Agreement* (Oxford University Press, Oxford, 1986) [trad. española, “La moral por acuerdo”, Gedisa, Barcelona, 1994, por donde se cita], p. 16.

Se han distinguido tres formas distintas de egoísmo a saber: El egoísmo psicológico, el ético y el racional (83). Acorde con la tesis del egoísmo psicológico estamos determinados a actuar egoístamente. Como se puede observar esta tesis excluye las metapreferencias morales que hemos admitido como posibles. El egoísmo psicológico en el nivel de metapreferencias concluiría en las razones prudenciales.

El egoísmo racional es una tesis que afirma que al agente le conviene —según le dicta la razón— actuar egoístamente. El egoísmo ético sostiene que la moral dicta que uno debe actuar egoístamente.

Si adoptamos el criterio de que el egoísmo supone satisfacer los propios deseos o intereses sin tener en cuenta el de los demás, es evidente que si estamos motivados por un determinismo psicológico a obrar de determinada forma —egoísta— es absurdo proponer cualquier doctrina ética ya sea egoísta o no. De ahí que, el autor citado, sostenga con acierto:

“El problema del egoísmo psicológico puede resumirse de esta manera: 1) O estamos determinados o no lo estamos. 2) Si estamos determinados podemos estarlo de forma egoísta, altruista, o de múltiples formas intermedias. 3) El autointerés puede coincidir en todo o en parte o en nada con el interés general. Si el interés general coincide absolutamente con el autointerés, las acciones del egoísta psicológico y las del altruista psicológico serán las mismas, si no coinciden, por lo menos algunas veces serán diferentes. Pero en cualquier caso si estamos determinados no tienen sentido las ramas normativas de las teorías éticas” (84).

No está en mi intención discutir la tesis determinista, que si bien no es ajena a un trabajo de esta índole excede el marco que me he trazado. Parece interesante proseguir con las otras dos formas de egoísmo presentada por los filósofos morales. Como habíamos visto son las del egoísmo racional y ético.

El egoísmo racional nos propone la tesis que sostiene que debemos maximizar nuestras preferencias. La cuestión es, sin embargo, saber si uno debe actuar racionalmente o correctamente. ¿Acaso se puede afirmar que es lo mismo? Si la pregunta funciona en forma separada, lo correcto no necesariamente coincide con lo racional, entonces como dice Parfit el egoísmo ha sido expulsado de la ética (85). Es cierto que algunos autores no entienden que correcto y racional funcionen independientemente, esta es al menos la tesis de Gauthier, quién señala:

“Desarrollaremos una teoría de la moral como parte de la teoría de la elección racional. Sostendremos que los principios racionales necesarios para hacer

(83) En el desarrollo de los distintos tipos de egoísmo sigo la valiosa exposición de FARRELL, Martín Diego, en: “*Métodos de la Ética*” (Abeledo-Perrot, 1994).

(84) Op. cit., p. 32 [1994].

(85) Cfr. FARRELL, M. D., op. cit., p. 32 [1994].

una elección o para tomar decisiones dentro de las acciones posibles incluyen algo que restringe de manera imparcial la acción del actor que persigue su propio interés. Y eso es lo que identificamos como principios morales” (86).

Como se puede advertir, para Gauthier, la racionalidad es una herramienta que conduce a agentes que tienen intención de cooperar a acordar términos equitativos para distribuir el producto de la cooperación o, lo que sería equivalente, a elegir principios morales que no son incompatibles con el autointerés.

El egoísmo ético agrega un elemento más —según Farrell— ya sea que considere que cada individuo tiene un derecho moral de hacer aquello que maximizará su propio autointerés. O puede plantear una pretensión moral más fuerte sosteniendo que un acto es correcto moralmente si y sólo si maximizará el interés del agente (87). Como bien dice Farrell, habría una versión débil en la cual la acción maximizadora autointeresada es un derecho, mientras que en la versión fuerte la acción maximizadora autointeresada es un deber (88).

Más de un autor ha considerado, sin embargo, que el egoísmo no puede constituirse en una concepción moral. Rawls ha señalado que:

“... que aunque el egoísmo sea lógicamente consistente y en este sentido no es irracional, si es incompatible con lo que intuitivamente consideramos como punto de vista moral. La significación filosófica del egoísmo no es una concepción alterna de lo justo sino la de un reto a cualquiera de estas concepciones ...” (89).

Nuestro interés no es el de desarrollar los argumentos vertidos a favor o en contra del egoísmo como fundamento de una teoría moral. Lo que se intenta demostrar es que el egoísmo no funciona como un concepto que lo engulle todo, dejando sí espacio al altruismo, claro que esto, además, supone, que el egoísmo no es una concepción moral y que no puede ser universalizado (90).

(86) “La moral por acuerdo”, p. 17 [1994].

(87) La mención de derechos morales es un lugar común entre los autores de filosofía moral y política. Para aquellos que participan de la tesis positivistas del derecho suena a un sinsentido. Pero con esta prevención cada vez que utilice el término derechos morales, simplemente me estaré refiriendo a tesis de autores con los cuales no necesariamente adhiero. Por supuesto el escepticismo ético no admitiría derechos morales como una instancia real existente en el mundo, me parece que ello es sólo sustentable desde una tesis realista o externalista de la moral.

(88) Op. cit., p. 34 [1994].

(89) “*A Theory of Justice*”, p. 117.

(90) La idea de la universalización del egoísmo ha estado presente en la literatura filosófica. Se estima que si se pudiera dar buenos argumentos en torno a un egoísmo impersonal no habría dificultades para la universalización. La discusión es si ello puede hacerse. Un autor como Brandt piensa que un código moral egoísta tendría dificultades para mantenerse una vez establecido; cuantos menos egoístas haya alrededor será mejor para los egoístas (cfr. FARRELL, op. cit., p. 37 de donde se extrae el concepto de BRANDT).

Nuestro problema es distinguir las preferencias morales, como distintas por su motivación, de las preferencias prudenciales. En este sentido Farrell parece estar de acuerdo con la distinción cuando sostiene que:

“Parece que si se quiere caracterizar al egoísmo sobre la base de las preferencias hay que distinguir los contenidos de esas preferencias. Si la preferencia tiene un contenido altruista, satisfacerla no es un motivo para considerar a quien lo hace como egoísta” (91).

Sen ha propuesto una nueva idea: la de “compromiso” como distinta a la de preferencia interesada (92). Así nos dice Bayon:

“... se puede decir que un agente ha actuado por compromiso, aun cuando sus intereses resulten maximizados, siempre que no haya sido ésa la razón por la que ha actuado. Lo decisivo en suma, no es tanto que los intereses del agente resulten afectados, sino que éste pueda responder afirmativamente a la pregunta de si su elección habría sido la misma en el supuesto contrafáctico de que sus intereses resultaran perjudicados” (93).

La idea de preferencia no se confunde con bienestar, puede significar elección y admite elecciones contrarias al propio bienestar del agente. Esta tesis afirma que la noción de preferencia es ambigua, pues puede significar satisfacción o estar mejor como también sólo haber sido elegido. Cuando un agente elige una acción que obviamente no es autorreferente ni satisface su propio bienestar, la razón de su actuar cumple una de las condiciones necesarias de las razones morales.

2.6.4. Razones prudenciales y razones morales

2.6.4.1. Razones prudenciales

Las razones prudenciales se basan en ciertos deseos que también pueden identificarse como intereses del agente, que éste pretende satisfacer a largo plazo. Así se entiende que existen ciertos deseos que el agente los desea como fines intermedios: son medios para fines ulteriores (94). Cada uno de nosotros concibe determinados deseos últimos como prioridades, aunque ellos se modifiquen en el transcurso de la vida. Proyectamos ciertos fines, estamos dispuestos a revisarlos y modificarlos, a ellos se los denomina genéricamente como planes de vida. Los planes de vida se conciben vinculados a la concepción del bien que cada agente adopta como su propio proyecto. El bien de una persona está determinado por lo que para ella es el plan de vida más racional (95).

(91) Op. cit., p. 79.

(92) SEN, Amartya K., “*Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory*”, en *Choice, Welfare and Measurement* (Basil Blackwell, Oxford, 1982).

(93) BAYÓN, Juan Carlos, op. cit., p. 68 [1991].

(94) BAYÓN, Juan Carlos, op. cit., p. 71 [1991].

(95) RAWLS, John, *A Theory of Justice*, p. 347.

Siguiendo en este sentido la idea de Bayón (96) me parece conveniente, aquí, aclarar que los deseos e intereses son razones relativas al agente y las únicas razones neutrales respecto al agente son razones morales (97).

Todo plan de vida es subjetivo, generalmente satisface los deseos a largo plazo del agente y pone de manifiesto una jerarquía de deseos. Los bienes primarios de los que nos habla Rawls, pretenden ser instrumentos de satisfacción de dichos deseos a largo plazo, y son condición del éxito de los mismos. Existen varios principios que deben adoptarse en la búsqueda de nuestros planes interesados. Uno de ellos, quizá el principal, es el de los medios efectivos, debemos adoptar la alternativa que realice el fin, del mejor modo.

El empleo de “debe” no tiene connotación moral podría ser un significado técnico, esto me parece que permite afirmar la tesis del fraccionamiento de la razón práctica (98). En suma si un plan es subjetivo y responde al bien de la persona en tanto es relativo a ella, no se ve claro cómo podría derivarse de cada plan de vida buena (99) razones morales que exigen ser neutrales respecto del agente.

Me parece que Rawls en su discusión con el utilitarismo ha puesto en evidencia esta cuestión. Así nos dice:

“El bien de una persona está determinado por lo que para ella es el plan de vida más racional, dadas unas circunstancias razonablemente favorables” (100).

Distingue, sin embargo, entre dos teorías del bien, en contraste con las teorías teleológicas, algo es bueno sólo cuando se ajusta a las formas de vida compatibles con los principios de lo correcto ya existentes (101). La concepción de Rawls dice que se puede enunciar una teoría específica del bien, i.e., aqué-

(96) BAYÓN, Juan Carlos, op. cit., p. 115 [1991].

(97) Las razones neutrales respecto al agente se reconocen porque responden a un sentimiento de que nadie es más importante que los demás. Según T. Nagel, serían “... áreas en las que debemos seguir ocupándonos de nosotros mismos y de los demás desde fuera, son aquellas cuyo valor se acerca lo más posible a lo universal”. Cfr.: “Una visión de ningún lugar” (FCE, 1996, México), p. 246.

(98) Así como el deber jurídico puede ser un concepto independiente de un deber moral. Este argumento se opone a la tesis de Carlos Nino que propugna el imperialismo de la moral.

(99) Discrepo con Bayón en el sentido de que pueda asimilarse —como él sostiene— lo bueno a la moral y el interés como distinto de lo bueno. Bayón sostiene que los intereses son razones relativas al agente, y lo bueno o lo moral son razones neutrales al agente. Entiendo que lo bueno es asimilable al interés y por ende también lo bueno integra las denominadas razones relativas al agente. Lo correcto que puede considerarse distinto a lo bueno si constituye una razón neutral al agente. Que algo sea bueno para mí no significa que será una razón neutral, entendiéndolo que lo bueno integra mi interés. Es más difícil comprender cómo podría lo correcto o lo que considero correcto interpretarse como aquello que satisface mi interés sin apartarnos del uso del lenguaje ordinario; la corrección, me parece, que connota imparcialidad, neutralidad.

(100) “*A Theory of Justice*”, p. 347.

(101) RAWLS J., *A Theory of Justice*, p. 381.

lla que establezca las premisas acerca de los bienes primarios, requeridas para alcanzar los principios de justicia. Luego se puede plantear la teoría general del bien. Piensa que una vez que tenemos los principios de justicia podemos definir el concepto de valor moral y la bondad de las virtudes morales. No existe nada necesariamente justo o correcto acerca de un punto de vista desde el que se juzga que las cosas son buenas o malas. Para construir la concepción de bondad moral debe introducirse —según el autor que comentamos— los conceptos de lo correcto y de justicia (102).

Es posible preguntarse si los *bienes primarios* que Rawls sostiene que elegirían las partes en la situación originaria generan razones neutrales o relativas al agente. Ellos son la medida común del bienestar de los ciudadanos. No carece de razón Nagel, cuando afirma que la objetivación más aceptable de estos bienes muy generales no es relativa al agente (103).

En suma, podemos sostener que la “prudencia” no es otra cosa que la habilidad en la elección de los medios que nos conducen a nuestro propio bienestar. Si esto fuera así y esto asegurara que se puede tender un puente entre las razones prudenciales y las razones morales y que no habría ninguna discontinuidad, estas últimas serían las restricciones prudenciales que los agentes se autoimpondrían o acordarían en función de su propio bienestar.

El interrogante que se plantea es si tal continuidad está claramente probada o por el contrario es posible argumentar a favor de que las razones morales se diferencian cualitativamente de las razones prudenciales.

2.6.4.2. Razones morales

Entendemos que no existen razones morales objetivas (104) ¿Pero qué son las supuestas razones morales objetivas? El punto ha sido tratado en 2.3, pero ahora es conveniente añadir algunas consideraciones: la vieja tradición objetivista se enfrenta a quien fue el más elocuente crítico a esta idea, como es el caso paradigmático de Hume uno de los pioneros del proyectivismo moral o si se quiere del escepticismo moral. Así nos dice:

“Tomad cualquier acción reconocida como viciosa: el asesinato premeditado, por ejemplo. Examinadlo bajo todas las luces y ved si podéis hallar el hecho, la existencia real, que llamáis vicio. De cualquier modo en lo que toméis, hallaréis sólo ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos. No hay ningún otro hecho en esta acción. El vicio se os escapa por completo en tanto que conside-

(102) En *“El Liberalismo Político”*, el autor afirma que estaría dispuesto a revisar su tesis en cuanto a una teoría de la bondad como racionalidad completa. Cfr. op. cit., p. 209, nota 3 [1996].

(103) Cfr. *“Una visión de ningún lugar”*, op. cit., p. 245.

(104) No existen razones morales objetivas, si por ello se entienden razones morales equivalentes a hechos morales o juicios morales descriptivos contrastables que puedan ser calificados de verdaderos o falsos.

ráis el objeto. Y no podréis encontrarlo hasta que dirijáis vuestra reflexión sobre vuestro propio pecho y halléis un sentimiento de reprobación que surge en vosotros hacia esa acción. He aquí el hecho: pero es objeto del sentimiento no de la razón. Está en vosotros mismos no en el objeto” (105).

Hume ha proporcionado excelentes argumentos para demostrar que no es posible el conocimiento moral como consecuencia de que es imposible verificar la existencia de hechos morales. Y bien sabemos que todo lo que se refiere a la objetividad de los valores se asocia con “ver”, “reconocer”, “comprobar”, “hecho” y “verdadero/falso”.

Esta objetividad es negada por el internalismo o proyectivismo moral. En el modelo externalista, como sostiene Bayón, la pretendida objetividad debe desligarse de las preferencias de los agentes, pues esta objetividad está dada en última instancia por otra instancia independiente a cualquier agente, es exterior a ellos. El intuicionismo moral parece ser la tesis más cercana a esta noción pero no necesariamente todo objetivismo moral requiere adscribir a las tesis intuicionistas. Este es el caso de Thomas Nagel, quien en el problema de los valores, se propone también, como nos dice:

“... combinar la perspectiva de la persona particular que se halla dentro del mundo con una concepción objetiva de este mismo mundo, incluidos la persona y su punto de vista” (106).

Así una de las tesis que sustenta es que a menudo la búsqueda de una concepción unificada conduce a falsos reduccionismos que finalmente impiden conocer parte de la realidad. Y más adelante, en su obra, Nagel intenta proponernos una nueva forma de realismo moral o externalismo algo atenuado en comparación con el intuicionismo.

Primero nos señala que el nexo necesariamente debe darse entre realidad y objetividad pero que el realismo acerca de valores es distinto al realismo de hechos empíricos. Nagel introduce la noción de “realismo normativo” que admite que las proposiciones acerca de lo que nos dan razones para actuar pueden ser verdaderas o falsas de manera independiente de como aparecen las cosas para nosotros. Método éste que permitiría trascender las apariencias y también simultáneamente nos permitiría una evaluación crítica: no descubriremos un mundo externo llamado valor sino la verdad sobre lo que todos deberíamos hacer.

El escepticismo ético no admite razones normativas verdaderas. La objetividad o el punto de vista objetivo sólo admite la observación y la explicación, ello supone un trato con el mundo de los hechos empíricos. Una descripción naturalista sólo es compatible con una descripción objetiva comple-

(105) A Treatise of Human Nature, cita extraída de la obra Hume de Barry Stroud., p. 258, UNAM, 1986.

(106) Cfr. “Una visión de ningún lugar”, op. cit., p. 11.

ta de lo que ha sucedido o lo que está sucediendo, o predecir aquello que sucederá mediante el modelo ampliamente aceptado denominado nomológico deductivo.

Este tipo de criterio de la objetividad no es una visión más y como tal no puede considerarse errónea al menos con los mismos supuestos en que ésta califica a otras visiones que admiten la existencia de hechos morales ¿Esto indicaría finalmente que no existen razones normativas?

Una respuesta sería que las razones normativas son ilusiones subjetivas. Pero aún cuando las razones normativas partan desde la subjetividad de cada agente es posible pensar en un modelo procedimental por el cual se arribaría hipotéticamente a un acuerdo sobre principios normativos justificados como consecuencia del consenso intersubjetivo de los mismos agentes.

La noción que se postula es que este acuerdo sobre principios de justicia vale como paradigma crítico de la justicia subyacente en la estructura básica de la sociedad. Afirmamos que no existen razones objetivas independientes de la construcción de un sujeto o agente pero sí pueden suponerse acuerdos sobre principios normativos fundados en un procedimiento que garantiza un resultado imparcial.

Nagel (107) se propone demostrar que se puede llegar a juicios normativos con contenido motivacional desde un punto de vista imparcial. La idea de Nagel es relevante aún cuando no se comparta la tesis de la verdad o falsedad de los enunciados normativos. Nagel distingue entre razones relativas al agente y las que no lo son. Estas últimas serían razones *neutrales* respecto del agente (108). Una razón de este tipo se manifiesta cuando a juicio de alguien es menester hacer o querer algo que reduzca la cantidad de desdicha que hay en el mundo. Esto sería una razón neutral. Una razón relativa al agente tiene una referencia especial a la persona que la tiene, generalmente están en juego deseos o intereses del agente.

Pienso que las razones neutrales al agente son coextensivas con las razones morales, tal como se describiera anteriormente. Debe quedar claro que las razones morales deben ser entendidas en el sentido estricto de la

(107) El punto de vista impersonal, que sustenta este autor, supone una visión desde ningún lugar y su resultado nos llevaría a la objetividad de los valores. RAWLS rechaza esta tesis diciendo que el punto de vista debe proceder siempre de algún lado. Así la objetividad para Rawls no adquiere la propiedad de estar vinculada con la verdad normativa.

(108) Según FARRELL, Martín Diego, el utilitarismo, por ejemplo, tiene una sola razón neutral: Maximizar el bienestar general. Asimismo las razones relativas al agente que son autónomas pueden a veces rebasar el principio de utilidad. Esto no ocurre, a mi criterio, con las razones neutrales al agente que suponen los dos principios de Rawls, ellos no pueden ser desplazados por razones de autonomía (FARRELL, Martín Diego, *Métodos de la Ética*, c. p. 281 [1994]).

moralidad del que habla Mackie (109): i.e., acerca de que la moralidad debe ser interpretada como un sistema particular de constricciones de la conducta cuya tarea es proteger los intereses de personas que son otras a la del agente a quien se le presentan como un desafío para sus inclinaciones o intereses.

Suponer un acuerdo de ciertos principios en una situación contrafáctica regida por un procedimiento fundado sólo en restricciones formales, creo, no equivocarme, es el camino más razonable a recorrer para la elección de principios de justicia tendientes a juzgar críticamente la estructura básica de una sociedad.

Para Rawls el punto de vista es ineludible. Apelando a la razón práctica, el constructivismo (110) se verá obligado a expresar, el punto de vista de personas ya sean éstas individuales o colectivas, caracterizadas como razonables y racionales.

El constructivismo moral puede ser visto —así lo piensan algunos autores— como una tercera vía entre el realismo moral y el proyectivismo moral. ¿Es realmente una tercera vía? (111).

Quien sostiene una tesis en tal sentido es David Brink quien afirma que el constructivismo en ética es el oponente menos tradicional del realismo moral. El constructivismo está de acuerdo con el realismo moral en que

(109) Op. cit., p. 106 [1994]. Mientras que en la moral el altruismo es una nota esencial, lo que Rawls llama imparcialidad, cuando de principios de justicia se habla, el interés de los otros puede incluir el del agente, de ahí que en este caso Rawls distinga entre imparcialidad y reciprocidad.

(110) J. Rawls puede considerarse uno de los pioneros de la tesis constructivista en la teoría moral. En su conferencia dictada en el Annual Eastern Meeting of the American Philosophical Association en el año 1974, sostenía que la historia de la filosofía moral mostraba que la noción de verdad moral era problemática. Para él los desarrollos de la filosofía moral debían avanzar en forma independiente de consideraciones epistemológicas, metafísicas o de la filosofía de la mente. Básicamente entendía que si los problemas de filosofía moral guardan relación con estas otras disciplinas incluso con la teoría del significado, es en el sentido que ellas deben recurrir a la teoría moral. Así sostenía: “que la independencia de la teoría moral respecto de la epistemología surge del hecho de que el procedimiento del equilibrio reflexivo no da por supuesto que existe una concepción moral correcta. Es una especie de psicología y no presupone la existencia de verdades morales objetivas”. Más adelante afirmaba: “Si requerimos que los principios valgan en todos los mundos posibles y admitimos que en el dominio queden incluidas todas las posibilidades concebibles, entonces puede que la teoría moral esté condenada desde el principio a la futilidad”. *The Independence of Moral Theory*. Proceedings and Adresses of The American Philosophical Association, Newark, Delaware. La cita se extrae de la publicación “*La Independencia de la Teoría Moral*” en *Justicia como equidad. Materiales para una Teoría de la Justicia*, Tecnos, Madrid, 1986), pp. 122-136.

(111) La tercera vía se podría concebir como aquella que participa de la tesis del cuasirealismo. El pionero de la explicación de esta versión fue Simon Blackburn quien sostuvo que la misma es compatible con la tesis de que el discurso moral es limitado a un punto de vista del cual participa y adscribe el hablante. Aunque ese punto de vista basado en principios últimos no pueda ser contrastado con una realidad moral objetiva.

existen hechos morales y proposiciones morales verdaderas pero discrepa con el realismo moral acerca del estatus moral de esos hechos y verdades morales (112).

Para Brink el constructivismo en ética pretende ver que los hechos morales y verdades morales son constituidos por alguna función de esas creencias que son nuestras evidencias en ética. Así, nos propone, pensar en un constructivismo no relativista que sostiene la existencia de una clase de hechos morales que son conformados por alguna función de nuestras creencias, a menudo nuestras creencias morales, en alguna posición favorable, epistémicamente idealizada. Entiende que ello ocurre con Peirce, Dworkin y Rawls aunque admite que con este último existen problemas que deben ser dilucidados.

Brink entiende que Rawls abogó por una epistemología moral coherentista en sus primeros trabajos, especialmente en "Outline for a Decision Procedure in Ethics". Afirma que en esa época Rawls proponía que las teorías morales y políticas se justificaban sobre la base de su coherencia con nuestras creencias ya fueran morales o no morales. Una teoría maximizaría la coherencia con nuestras creencias en un estado que Rawls denomina de "equilibrio reflexivo". Piensa, el autor que comentamos, que si bien Rawls en "A Theory of Justice" no desarrolló una acabada justificación del equilibrio reflexivo de los dos principios de justicia con nuestros juicios considerados, sí existió esa justificación en sus "Dewey Lectures". Brink entiende que Rawls proponía, con su concepción independiente de la persona moral, que la teoría de la justicia fuera objetivamente verdadera. Pero finalmente admite que Rawls resistió esa interpretación aunque denomina a su posición constructivista. Así, afirma Brink, no se entiende en qué consiste el constructivismo que Rawls nos propone.

Brink tiene su propia teoría coherentista que lo lleva a afirmar la posibilidad de fundamentar un utilitarismo objetivo. Si bien no desarrollaré su tesis, pues es ajena a este trabajo, diré, sin embargo, que el autor propone un realismo moral que puede ser combinado con una teoría coherentista de la justificación, la que no se vería socavada por el reconocimiento de la existencia de la "is/ought gap". Una teoría coherente justificaría la legitimidad del estado de bienestar mediante las creencias morales y no morales, tales como la naturaleza humana, la teoría social y la economía. Esta teoría exige que todas esas creencias se transformen en un sistema maximizado y coherente de creencias (113).

Brink intenta dar una respuesta distinta al constructivismo de Rawls que, por supuesto, reconoce no es idéntico al suyo. Piensa que de alguna manera y a pesar de Rawls se puede salvar un constructivismo epistemológico que

(112) Op. cit., p. 19 [1989].

(113) Op. cit., p. 104 [1989].

admira la existencia de hechos morales y verdades de igual clase. Así concluye, que es posible defender un constructivismo en Rawls que si bien rechaza el realismo moral podría admitir la existencia de hechos morales y verdades morales relativas a diferentes cuerpos de evidencias, en particular, en lo que hace a diferentes creencias morales acerca de las personas (ideales de personas). De ello infiere que realismo moral sería falso, pero el constructivismo en ética sería verdadero. Admite que su sugerencia no es el pensamiento de Rawls pero podría llegar a serlo (114).

Si bien existen varias formas de constructivismo, como se puede advertir, expondré solamente la tesis de Rawls acorde con su evolución definitiva y sin realizar una reconstrucción tendiente a salvar aquello que resulta insalvable, como ser, pretender atribuir un carácter epistémico a su visión constructivista, lo que llevaría a reconocer la existencia de hechos morales y verdades en el mismo sentido.

En su obra "A Theory of Justice" nuestro autor pretendía, como lo admite en su reciente trabajo: "The Law of the Peoples", construir una teoría de la justicia sobre un fundamento moral en la que se hallaba implícita la noción de autonomía kantiana. Así señala que según Kant, una persona actúa autónomamente cuando los principios de su acción son elegidos por ella como la expresión más adecuada de su naturaleza libre y racional. Los principios no se adoptan a causa de su posición social o de sus dotes naturales o a la vista de una sociedad específica en la que vive o de las cosas que desea. Si se actuara de esa manera sería en forma heterónoma. Es el "velo de la ignorancia" el que priva a las personas de un conocimiento que las capacitaría para elegir principios heterónomos. Agrega Rawls que, según Kant, los principios de justicia son categóricos, esto significa que ellos se aplican cualesquiera sean los propósitos particulares. Más adelante Rawls sugiere observar a la posición original como el punto de vista a través del cual seres noumenales contemplan el mundo. Los grupos compuestos de seres noumenales tienen completa libertad para elegir los principios que deseen, pero ese deseo expresa su naturaleza de miembros racionales del mundo de lo inteligible. Rawls asume una serie de supuestos metafísicos aunque trate de limitar su compromiso, en tanto afirma que la posición original puede ser considerada como una interpretación procesal de la concepción Kantiana de la autonomía y del imperativo categórico dentro del sistema de una teoría empírica. Asevera que su enfoque no es puramente trascendental, pues mantiene los lazos con la conducta humana. Entiende que se aparta de Kant, pero admite que la elección de los principios supone una elección colectiva y que como seres noumenales todos han de consentir los principios. Me parece necesario destacar que Rawls en la obra que presenta un mayor sesgo kantiano, intenta conservar rasgos importantes de una filosofía moral empírica cuando descrea de los dualismos del kantismo y trata de separarse de ellos. Así concluye, que la concepción moral kantiana puede ser admitida si esos dualismos no se to-

(114) Op. cit., p. 320 [1989].

man como el propio Kant los desarrollara sino con su fuerza moral dentro del campo de una teoría empírica (115).

Nos podemos preguntar qué significa esta aclaración de Rawls en un contexto como es su obra *A Theory of Justice*, teñido fuertemente de metafísica. Creo que no puede ser otra que la del empirismo de Hume de alguna manera reinterpretado al que luego hace alusión en el *Liberalismo político* (116). Sabemos que para Hume no existe una investigación trascendental ni conclusiones absolutamente necesarias acerca de la naturaleza del hombre. Las investigaciones son empíricas y contingentes. No parece excesivo repetir lo que ya es un lugar común en la doctrina de Hume de que es el sentimiento y no la razón el responsable de que el hombre piense y actúe como lo hace. La razón es la esclava de las pasiones y no tiene en Hume otro destino que el de servir las y obedecerlas (117). Sin embargo, un autor como Williams, según se advierte en la nota en la cual se lo cita, ha reformulado el modelo de Hume como *un modelo subhumeano*. Rawls intenta alivianar el peso que Kant ejerce con sus dualismos en el ámbito de la razón práctica. Interpreta a Kant de una manera peculiar y así nos dice:

“[...] una concepción kantiana no niega que actuamos a partir de algún deseo. Lo que importa es el tipo de deseos a partir de los cuales actuamos y cómo están ordenados; esto es, cómo tales deseos se originan en el sujeto y están relacionados con él, y el modo como su estructura y su prioridad están determinados por principios de justicia conectados con la concepción de la persona que afirmamos” (118).

Rawls nos propone considerar a la posición originaria como una instancia mediadora entre determinados principios de justicia y una determinada concepción de las personas morales libres e iguales. De esta forma el deseo de actuar a partir de los principios de justicia, no es un deseo —nos dice—

(115) *A Theory of Justice*, p. 227.

(116) Los deseos de orden superior no serían meros motivos de la acción o la elección sino que se asimilarían a las razones. Entiendo que B. Williams ha esclarecido el tema en su trabajo: “Razones internas y externas”, cfr. *La Fortuna Moral*, UNAM, 1993. p. 131. Nos dice Williams: “El sistema de motivaciones internas (S) no es estático. Los procesos de deliberación pueden tener todo tipo de efectos sobre S, y éste es un hecho que una teoría sobre las razones internas debería acoger con los brazos abiertos. También debería ser más liberal de lo que han sido algunos teóricos sobre los posibles elementos de S. Se ha hablado de S principalmente en términos de deseos, y este vocablo puede aplicarse, formalmente a todos los elementos de S. Pero esta terminología podría conducirnos a olvidar que S puede incluir cosas tales como disposiciones de evaluación, patrones de reacción emotiva, lealtades personales y diversos proyectos, como podría llamárseles en forma abstracta, que incluyen compromisos del agente. Sobre todo no existe ninguna suposición de los deseos o proyectos de un agente tengan que ser egoístas, por supuesto; uno espera que tenga proyectos no egoístas de diversos tipos, y éstos pueden proporcionar también razones internas para la acción”.

(117) Si todos los deseos son posibles ninguno sería irracional. Hume dijo que no es contrario a la razón el preferir de un agente la destrucción del mundo al rasguño de su dedo. Esto para Kant reduciría a la futilidad a la moral.

(118) El constructivismo kantiano en la teoría moral, op. cit., pp. 137-186 [1986].

que se encuentre en pie de igualdad con las inclinaciones naturales, “es un deseo ejecutivo y regulativo de orden supremo de actuar a partir de determinados principios de justicia en vista de su conexión con una concepción de las personas como libres e iguales”. Este deseo no es para Rawls un deseo heterónomo sino un deseo que está determinado por su modo de origen: de ser un tipo de persona especificado por la concepción de ciudadanos plenamente autónomos de una sociedad bien ordenada.

En “El liberalismo político” revisa nuevamente su posición metaética, considera que el constructivismo político debe separarse del constructivismo kantiano. Rawls señala que el constructivismo político que ahora apoya, no sostiene que los hechos relevantes en el razonamiento ni en el juicio sean contruidos y tampoco las percepciones de la persona y de la sociedad. Entiendo que es aquí donde se pone de manifiesto con toda claridad que la interpretación de Brink, en cuanto al constructivismo rawlsiano, es equivocada. Rawls señala que según se entienda en el constructivismo pueden existir dos tipos de hechos relevantes para el razonamiento político: uno de ellos, asimilable a lo que piensa Brink, sería el tipo de hechos relevantes a partir de la construcción y estos hechos son las características que generan la corrección o incorrección. El otro tipo de hechos tienen que ver en cuanto su evaluación con el sentido de justicia. En un caso la injusticia se derivaría del hecho mismo como tal, el que sería un hecho moral intrínsecamente prescriptivo, de lo que *no* debe ocurrir si tomáramos como ejemplo la esclavitud. En el segundo caso apelamos a nuestro sentimiento de justicia y juzgamos el hecho como injusto.

Rawls claramente dice:

“Considerados aparte de una concepción moral o política razonable, los hechos son simplemente hechos. Lo que se necesita es un marco de razonamiento que permita identificar los hechos relevantes desde el adecuado punto de vista y determinar su peso como razones” (119).

La nota de Rawls a ese párrafo es elocuente ante lo que pretendo demostrar, entre otras cosas, en esta obra: afirma el autor que no existen instancias en el mundo intrínsecamente orientadoras de la acción, como Mackie, a quien se refiere en la nota de pie de página, quien sostiene: la fuerza moral —son sus palabras— en la justificación así como su vínculo con la motivación se explica más bien por la idea contractualista de acuerdo, es decir en términos de principios que nadie podría rechazar razonablemente. Esos son los principios necesarios para identificar los hechos que han de contar como razones. Este rasgo del constructivismo es el que permite evitar la oscuridad de algunas formulaciones del concepto de lo intrínsecamente orientador de la acción (120).

(119) El liberalismo político, op. cit., p. 154 [1996].

(120) Op. cit. [1996], p. 154, nota 30.

Existe en esta expresión de Rawls un rechazo a una versión externalista, en el sentido que la hemos definido, y ni aun el constructivismo que propone puede asimilarse al propuesto por Brink que llevaría a poder aseverar la existencia de hechos morales y verdades morales. Sin embargo este rechazo es solamente epistémico y no supone un rechazo de las doctrinas comprensivas razonables que incluyen sus supuestos ontológicos y epistemológicos, en tanto la justicia política admite un pluralismo razonable y quiere lograr un consenso entrecruzado.

Cabe entonces ahora analizar la noción que Rawls introduce de lo racional y lo razonable.

Para este autor los agentes razonables y racionales son normalmente las unidades de responsabilidad en la vida política y social, y a ellos cabe imputar las violaciones de los principios y criterios razonables (121).

La noción de lo racional en Rawls puede considerarse coextensiva con las razones instrumentales y prudenciales tal como las hemos desarrollado, mientras que lo razonable es coextensivo con las razones morales que abarcan tanto el altruismo como aquellas que se basan en la reciprocidad. Cuando de principios de justicia se trata, el altruismo es una razón demasiado fuerte que no es compatible con un acuerdo contractual. Seres altruistas carecen de la necesidad de principios de justicia y no llegarían a un acuerdo pues todos estarían dispuestos a ceder en el interés de los demás. La noción de imparcialidad es afín al altruismo. Un juez que decide una causa, obra con imparcialidad cuando sus intereses no están involucrados con los intereses de los contendientes, que se han sometido a su jurisdicción. La reciprocidad de la cual nos habla Rawls es afín a lo razonable. Lo racional y lo razonable son ideas complementarias que permiten pensar en el propio bien y en términos equitativos para la cooperación social.

Quien desee alcanzar su propio bien, realizando su plan de vida, requiere de la cooperación de los demás, ello será imposible si simultáneamente no dispone de la capacidad de reconocer que existen intereses de los otros que también merecen satisfacción, en tanto que consideramos a todas las personas igualmente importantes (122). De ahí que, como nos propone Rawls, la idea de lo racional no es prioritaria. Quien asume esa posición infiere que lo razonable se deriva de lo racional y que un acuerdo contractual sólo es posible luego de un acuerdo mutuamente ventajoso. La posición originaria de Rawls no puede ser entendida como incluida dentro de la teoría de la decisión racional.

La noción de ventaja mutua supone acuerdos cuyo resultados se conectan con el producto de la utilidad total: quien en la negociación parta de una

(121) RAWLS, J., *“El Liberalismo político”*, op. cit., p. 81 [1996].

(122) NAGEL, Thomas, *Equality and Partiality* (Oxford University Press), 1991, pp. 16-37 [trad. esp. *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*, 1ª edic., 1996, Paidós Básica por donde se cita].

situación de inferioridad quedará siempre en peores condiciones. El acuerdo será mutuamente ventajoso en términos de utilidad total pero a todas luces, injusto. De ahí que un acuerdo de este tipo para Rawls, será racional pero no expresará lo razonable (123).

Resulta de interés introducir en este estado una breve consideración sobre el debate que Habermas mantuvo con Rawls. Si bien este debate tiene una cierta amplitud en cuanto a su objeto, me referiré sólo al aspecto metaético que dimana del mismo. Habermas entiende que:

“La deliberación práctica se puede comprender como una forma de argumentación distinta tanto de la elección racional como del discurso acerca de los hechos. Entonces la teoría de la argumentación enfocada pragmáticamente se nos ofrece como el camino para elaborar una concepción de la razón práctica diferenciada de la razón instrumental como de la razón teórica. Las proposiciones normativas pueden conservar su sentido cognitivo sin ser asimiladas a proposiciones asertóricas ni ser reducidas a racionalidad instrumental” (124).

Habermas afirma que Rawls al reelaborar su “constructivismo kantiano” le hace perder a la razón su fuerte posición. A la razón práctica se la priva al mismo tiempo —sostiene— de su núcleo y se la rebaja a una racionalidad devaluada que cae en la dependencia de las verdades morales fundadas en otra parte.

Creo que la primera parte de la aseveración de Habermas es correcta, no así la segunda, ya que no se supone de ninguna manera que las doctrinas comprensivas razonables le suministren algún tipo de verdad a la concepción política de la justicia liberal. Ella no afirma ni niega la verdad o la validez de los juicios morales comprensivos de las distintas doctrinas razonables y como el propio Rawls responde: el liberalismo político no aplica el concepto de verdad moral a sus propios juicios políticos. Tanto la noción de lo razonable como la de la persona como ciudadanos políticos libres e iguales reemplaza cualquier noción metafísica que pesaba sobre la teoría de la justicia rawlsiana. Ello nos indica que el supuesto metaético de la concepción del autor que tratamos, ha alcanzado una similitud indudable con la tesis de segundo orden del escepticismo moral.

(123) El equilibrio de Nash es un ejemplo de un resultado mutuamente ventajoso. Las partes en la negociación no están en una situación de igualdad y ello obsta a que la misma culmine en un resultado equitativo. Si un rico y un pobre deben repartirse \$ 100, con la condición que si no se ponen de acuerdo pierden la suma a repartirse, la negociación culminará acorde con el cálculo de Nash. El mismo atiende a la utilidad que representa el dinero para cada una de las partes, si se tiene en cuenta el producto de las utilidades individuales, lleva a que la negociación se convierta en estratégica, en la medida que ambos actúen racionalmente —ninguno esté dispuesto a sacrificarlo todo en una actitud irracional— el resultado arroja \$ 70 para el rico, \$ 30 para el pobre. Este resultado no parece un procedimiento adecuado para la elección de principios de justicia para la estructura básica de la sociedad. Aquí está clara la diferencia entre racionalidad y razonabilidad o entre ventaja mutua y reciprocidad.

(124) HABERMAS, J., op. cit., p. 156 [1998].

Si lo razonable lleva a la objetividad de un acuerdo sobre principios de justicia resulta claramente discutible. Me parece sí, obvio, que un acuerdo fundado en ventajas mutuas tiende a instalar un *modus vivendi* en la sociedad. Un acuerdo que va más allá de las mutuas ventajas, donde las partes son consideradas como iguales, constituye una versión más adecuada a una concepción moral de la justicia.