13

EL CONSTRUCTIVISMO ETICO

CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES

CARLOS S. NINO

El Constructivismo Etico

CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES
MADRID, 1989

Colección: «El Derecho y la justicia»
Dirigida por Elías Díaz

Reservados todos los derechos
© by Carlos S. Nino
© by Centro de Estudios Constitucionales
NIPO: 005-89-037-9
ISBN: 84-259-0844-2
Depósito Legal: M-44.405-1989
Imprime: artes gráficas palermo, s.l.
palermo, 58. 28043 madrid

INDICE

	Pág.
Palabras iniciales	10
Introducción	11
Capítulo I: El aspecto interno de la praxis humana	19
Capítulo II: La propagación de los deseos y la pluralidad de discursos	43
Capítulo III: Los hechos morales en una concepción constructivista	59
Capítulo IV: El racionalismo crítico y la fundamentación de la ética	73
Capítulo V: Constructivismo epistemológico: entre Rawls y Habermas	91
Capítulo VI: La paradoja de la irrelevancia moral del gobierno y el valor epistemológico de la democracia	111
Capítulo VII: Kant y Hegel, otra vez	135

A Carlos E. Alchourrón,
Eugenio Bulygin, Genaro R, Carrió y
Eduardo A. Rabossi,
quienes me enseñaron aún como
discrepar con ellos.

PALABRAS INICIALES

Cuatro capítulos de este libro son inéditos y tres han sido ya publicados: el capítulo tercero ha sido publicado en *Cuadernos de Etica,* Volumen n.° 1, abril 1986; el cuarto en *Manuscritos,* Volumen IX, n.° 2, octubre 1986, y el sexto en *Análisis Filosófico,* Volumen VI, n.° 2, noviembre 1986.

Deseo agradecer especialmente a Martín Böhmer por su ayuda en la edición de este material y a todos los asistentes a mi seminario de filosofía práctica en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires por sus agudas observaciones a los ensayos discutidos en este contexto.

INTRODUCCION

Aunque los capítulos de este libro fueron escritos como ensayos separados, están ordenados siguiendo una secuencia de ideas que convergen en la presentación de una cierta concepción meta-ética: el constructivismo.

En mi interpretación, este enfoque de la fundamentación de los juicios morales tiene raíces en precursores que, como Hobbes, centraron su atención en las funciones sociales de la moral y, como Kant, enfocaron su análisis hacia los presupuestos formales del razonamiento moral. Aunque estos dos aspectos parecen estar muy alejados entre sí y responden a concepciones de la moral radicalmente diversas, creo que ellos aparecen conectados en un enfoque que se concentra en la práctica social de la discusión moral: esta práctica satisface ciertas funciones relacionadas con la superación de conflictos y el facilitamiento de la cooperación a través del consenso y tiene ciertos presupuestos estructurales —procedimentales y aún sustantivos— que son apropiados para satisfacer tales funciones. Si miramos a la práctica "desde fuera" la veremos como la percibe el convencionalismo relativista: como una institución social contingente y variable, generada por diversos factores sociales y culturales y generadora, a su vez, de diferentes efectos que impactan en la estructura social. En cambio, si la miramos "desde dentro", la práctica del discurso moral aparece a la manera del formalismo kantiano, como un conjunto de exigencias universales a las que debe adaptarse la justificación de acciones e instituciones. La idea central del constructivismo ético es que los juicios morales se justifican sobre la base de presupuestos procedimentales y aún tal vez sustantivos, de esta práctica social en cuyo contexto se formulan.

Hay una serie de autores contemporáneos que han contribuido notablemente a desarrollar ideas que pueden ser absorbidas como parte de esta concepción. Me animo a mencionar a K. Baier, W. Frankena, H. M. Hare, G. J. Warnock, B. Ackerman, T. Nagel, T. Scanlon, J. Rawls, R. Gewirth, P. R. Peters, K. O. Apel y J. Habermas. Por cierto que todos estos autores difieren relevantemente entre sí y la mayoría se negaría a suscribir aún la mínima caracterización que acabo de hacer del constructivismo ético. No sólo se da el hecho de que ellos no se ven a sí mismos como parte de un movimiento común que pueda denominarse como lo he hecho, siguiendo alguna sugerencia de Rawls*, sino que en verdad tienen divergencias notorias en cuanto a los presupuestos que determinan principios sustantivos, en cuanto a la conexión de esos presupuestos con prácticas sociales como el discurso moral. Sin embargo, en la formulación de una concepción como la que aquí presento no puede eludirse el aporte de estos y de otros filósofos.

En el primer capítulo encaro un tema muy general que afecta no sólo al discurso moral sino a toda la praxis humana: el desconocimiento por muy variadas posiciones como el conductismo, el escepticismo ético, el positivismo ideológico y el utilitarismo, del aspecto interno de acciones, prácticas e instituciones. El se produce cuando queremos entenderlas a través de esquemas explicatorios apropiados para fenómenos naturales como la fusión del átomo o el asma. La acción humana, el derecho, la moral y su discurso distintivo y las preferencias vitales son necesariamente vistos por agentes, participantes y titulares desde una perspectiva interna como razones, valoraciones, normas o proposiciones. La explicación de su aspecto externo como fenómenos sujetos a relaciones causales depende de aquel aspecto interno. Las dificultades para ensamblar estos aspectos interno y externo han sido objeto de preocupación por parte de varios filósofos. El discurso moral con su presupuesto de imparcialidad ocupa una perspectiva intermedia entre la visión subjetiva en la cual asignamos valor al objeto de nuestras preferencias personales y su consideración objetiva como hechos susceptibles de explicaciones causales.

En el segundo capítulo se profundiza un aspecto del desarrollo anterior al intentar mostrar que el escéptico en materia práctica que reduce las razones a deseos y concibe a estos como hechos no puede siquiera explicar casos centrales del fenómeno de la propagación de los deseos. Esta capacidad explicatoria se produce tanto en lo que

* Kantian Constructivism - The Journal of Philosophy.

hace a la propagación de deseos en la esfera individual como a través de discursos intersubjetivos, de los cuales hay una variedad. En uno y otro caso un mecanismo central de propagación de deseos opera a través de la inferencia de razones a partir de otras. El discurso moral, que compite con los otros y tiende a prevalecer sobre ellos, tiene ciertas reglas constitutivas que permiten descalificar lo que constituyen razones en otros discursos justificatorios.

El constructivismo que centra su atención en los presupuestos formales y sustantivos de la práctica social del discurso moral es contrastado con otras posiciones meta-éticas en el tercer capítulo. Ese contraste se hace a través del tratamiento que ellas hacen del reconocimiento de hechos morales (previa aclaración de que el principal punto de controversia consiste en identificar el tipo de hechos, si es que hay alguno, al que los juicios morales hacen referencia, antes de debatir la posibilidad de su existencia o conocimiento). La tesis de este capítulo es que las posiciones tradicionales descriptivistas, naturalistas y no naturalistas, y las no descriptivistas fracasaron porque su explicación de la clase de hechos a los que los juicios morales hacen o no hacen referencia no permite dar cuenta del discurso moral y sus funciones, especialmente la mencionada de contribuir a superar los conflictos y facilitar la cooperación a través del consenso. El mérito que se atribuye el constructivismo ético es el de comenzar por donde las otras posiciones han fracasado: parte del hecho de que los juicios morales no se justifican en el vacío sino en el contexto de la práctica social del discurso moral que tiene presupuestos estructurales adaptados a sus funciones sociales. Uno de tales presupuestos parece remitir a un hecho moral —la aceptabilidad de principios en condiciones ideales de imparcialidad, racionalidad y conocimiento— que, por ser una circunstancia contrafáctica, permite obtener consenso no obstante las variaciones de hecho de preferencias, convenciones, tradiciones, etc.

En el cuarto capítulo se defiende este enfoque constructivista de objeciones que pueden provenir del racionalismo crítico desarrollado por Popper, tal como es invocado por Albert en su polémica con Apel. Sostengo, contra Albert, que la decisión de participar en el discurso moral puede ser fundamentada de acuerdo a los presupuestos del propio discurso. Esta decisión y la defensa de ciertas posiciones en el contexto del discurso pueden ser justificadas sobre la base de argumentos que, como los que emplea Apel, invocan la inconsistencia práctica que se da entre la defensa de las posiciones opuestas y los principios que se aceptan cuando se argumenta en esa defensa. También sostengo que el paralelo que hace Popper entre experiencia

y conciencia en cuanto a la contrastación entre juicios empíricos y morales, respectivamente, no se rompe por la presunta dependencia de la conciencia respecto de la voluntad, que él alega, sino porque los predicados morales harían referencia a lo que esa conciencia dictaminaría a través de ciertas intuiciones, en condiciones ideales de imparcialidad, racionalidad y conocimiento (mientras los predicados empíricos no parecen referirse a experiencias en condiciones ideales).

El constructivismo es analizado con más profundidad en el capítulo quinto, en el cual se contrastan las posiciones de Rawls y de Habermas sobre el conocimiento moral. Allí se interpreta a Rawls de modo que en su *Teoría de la Justicia* defiende una caracterización de la verdad moral que se apoya en presupuestos formales del razonamiento práctico-individual. Esta posición se contrapone a la de Habermas que parece sostener la tesis de que la verdad en materia moral está constituida por el consenso que efectivamente se obtiene en una discusión intersubjetiva real constreñida por la regla de la imparcialidad. En cuanto al conocimiento de la verdad moral, Rawls parece asumir que sólo se accede a él a través de la reflexión individual, mientras que Habermas sostiene que sólo la discusión colectiva es un método adecuado para acceder a principios morales válidos. Creo que la posición correcta sobre ambas cuestiones es una intermedia entre las mantenidas por ambos filósofos: la verdad moral parece constituida no por el resultado sino por los presupuestos de la práctica intersubjetiva del discurso moral. Dado que esos presupuestos exigen la imparcialidad y es sumamente difícil que se tomen en cuenta los intereses de otros si no es mediante su participación en la discusión colectiva, éste parece ser un método mucho más confiable que la reflexión individual para llegar a soluciones moralmente correctas, aunque tal reflexión no es completamente inoperante (como se muestra por los aportes individuales a la discusión). Esta posición es la que llamo "constructivismo epistemológico".

En el sexto capítulo se pone en uso este constructivismo epistemológico para intentar ofrecer una justificación de la democracia. Antes se muestra que esa justificación sólo será plausible si permite mostrar que un gobierno de ese origen es moralmente relevante frente a la siguiente paradoja: las leyes y otras medidas que un gobierno dicta no son suficientes para justificar acciones y decisiones si no están a su vez justificadas sobre la base de principios morales: pero una vez que acudimos a tales principios las leyes parecen superfluas ya que ellos nos indican como debemos actuar. La paradoja se resuelve si los dictados de un gobierno bajo ciertas condiciones —cuando éste es democrático— constituyen un medio para determinar cuáles son los princi-

pios morales válidos. Para el constructivismo epistemológico el consenso obtenido en una discusión moral real si bien no es constitutivo de principios morales válidos, es un buen indicio para saber cuáles son ellos, ya que la unanimidad entre todos los interesados da una buena garantía de imparcialidad. Se sostiene que el procedimiento de decisión mayoritaria es un sucedáneo regimentado del discurso moral que reemplaza el requisito de unanimidad por el de mayoría; sin embargo conserva, aunque en grado menor, el valor epistemológico del discurso moral originario, puesto que hay razones para pensar que las decisiones mayoritarias tienden hacia la imparcialidad, aunque por supuesto no la aseguran.

En el último capítulo el constructivismo es defendido contra los ataques que recientemente le ha dirigido el comunitarismo. Esos ataques consisten, por un lado, en poner en duda que a partir de exigencias estructurales del discurso moral que no presuponen una concepción sobre el bien, ni toman en cuenta las convenciones particularizadas de cada sociedad, se puedan inferir principios de justicia y se puedan generar motivos para cumplir con ellos. Se sostiene que esas exigencias del discurso moral liberal presuponen seres descontextualizados, separados entre sí y de sus propios fines. Pero por otro lado, se afirma que este discurso moral presupone en realidad cierta concepción de lo bueno contradiciendo su presunta neutralidad axiológica. Al igual que varios filósofos prominentes, como Rawls, Nagel y Dworkin, creo que hay que hacer ciertas concesiones al comunitarismo para salvar al liberalismo (y al constructivismo ético que lo genera). Pero creo que ellos van demasiado lejos y que sólo es necesario hacer aquellas concesiones que permiten refutar al comunitarismo con sus propias armas. Una de ellas reside en admitir que la crítica moral se basa en cierta práctica social, pero esa práctica social es la misma práctica de criticar en la que consiste el discurso moral y que, debido a sus presupuestos de universalidad, generalidad, imparcialidad, etc., permite someter a crítica a todo arreglo o tradición social. La segunda concesión reside en aceptar que el discurso moral liberal admite una cierta concepción del bien —que valora la autonomía y eventualmente la autorrealización— pero señalando que es un bien de tal naturaleza que se frustra cuando se trata de imponer por parte de terceros. Dado que los argumentos comunitarios chocan contra presupuestos que ellos mismos asumen, más que un intento de dar razones contra tales presupuestos del discurso moral esta embestida parece un intento de modificarlos.

Recién acabo de confesar, aunque entre paréntesis, que el constructivismo ético conduce al liberalismo político. Muchos dirán que

esta confesión descalifica la validez filosófica de esta posición. Sin embargo, ello no es así: el constructivismo se apoya en la práctica social del discurso moral vigente en nuestra cultura, y ésta no es de ningún modo una institución neutral. Sus exigencias de universalidad, generalidad, publicidad, finalidad, etc., su remisión a lo que sería aceptable en condiciones de imparcialidad, racionalidad y conocimiento, su principio sustantivo de autonomía y su presupuesto de que las decisiones de los individuos son antecedentes apropiados de consecuencias normativas constituyen, como lo trato de mostrar en *Etica y derechos humanos,* la materia prima básica del pensamiento liberal. Esto no quiere decir que sólo los liberales participen de la discusión moral sino que ésta sólo se desarrolla allí donde están vigentes instituciones jurídicas liberales como la democracia parlamentaria y un poder judicial independiente. Afortunadamente, también antiliberales aún extremos participan de la discusión moral y éste preexiste o subsiste aún allí donde una Constitución liberal aún no rige o ha sido subvertida. Será tarea de los liberales mostrar que los primeros incurren en cierta inconsistencia, al menos práctica y exhibir la tensión entre el discurso moral liberal y la organización política y moral vigente.

Por eso los filósofos suficientemente implicados, como algunos partidarios del marxismo y del comunitarismo, saben que no es suficiente con atacar al liberalismo como doctrina moral y política substantiva sino hay que descalificar el discurso moral que lo sustenta. Pero no es del todo fácil eludir las imputaciones de auto-refutación que señalan que las apelaciones a la falsa conciencia o al condicionamiento de clase se aplican a quien las formula, o que, como veremos en el capítulo séptimo, la remisión a prácticas sociales y tradiciones particulares debe afrontar el hecho de que nuestra cultura incluye como elemento central una práctica social, la del discurso moral, que está constituida por reglas que exigen universalidad e imparcialidad.

Tal vez más peligrosas para el florecimiento del discurso moral son dos posiciones opuestas que no solo pretenden tener fundamentos filosóficos sino que expresan actitudes de rechazo a la discusión moral: el dogmatismo, que sostiene que se llega a la verdad moral por un proceso individual de fe o de intuición incomunicable y que no está por lo tanto sujeto a discusión con otras, y el escepticismo, que sostiene que no hay verdad moral o que al menos ella no es cognoscible y por ende resta todo valor a la discusión.

El dogmatismo no se encuentra frecuentemente en los círculos académicos, aunque ello no quita que no tenga una gran incidencia en la generación de conflictos sociales. El único remedio posible que

hay frente a él es integrar a sus cultores en la comunidad general de comunicación y estimular su participación en el diálogo con un permanente reclamo de justificación.

El escepticismo es, por el contrario, casi la actitud profesional de muchos académicos y ha contribuido, como dice Habermas, a desarmarlos moralmente, a pesar de su pretendido, y auto-frustrante, favorecimiento de los principios de tolerancia y autonomía. El remedio frente a esta actitud me parece que reside en apelar a la necesidad de consistencia vital: así como el profesor de metafísica que pregona su escepticismo sobre la existencia del mundo exterior o sobre el valor de la inducción no actúa como escéptico abandonando el aula del tercer piso por la ventana, el profesor de ética que defiende una posición escéptica sobre la validez intersubjetiva de razones para actuar está pronto a apelar a tales razones cuando al salir del aula advierte que alguien le está por dañar su auto.

El constructivismo ético al esclarecer los presupuestos y funciones del discurso moral cumple la misión práctica de contribuir a expandir la eficacia y el ámbito de operatividad de ese discurso. Con ello no se ha alcanzado todavía la verdad moral pero se dispone de un instrumento para buscarla en forma cooperativa.

Capítulo I

EL ASPECTO INTERNO DE LA PRAXIS HUMANA

Este capítulo va a comenzar en un punto muy lejano al que tratará de arribar: me voy a referir a una controversia que se ha dado en el ámbito de la teoría del derecho penal continental europea para detectar a partir de allí un problema que se proyecta sobre toda la filosofía práctica y que es, tal vez, el factor determinante de buena parte de las confusiones y de las controversias que allí se producen. El punto de llegada es inesperado e inquietante: la discusión sobre las concepciones del bien.

1. En el año 1930 Hans Welzel publicó un artículo[1] en el que expuso por primera vez su doctrina de la "acción finalista" que luego ampliaría en libros sucesivos[2]. La idea que allí presentó es sumamente simple: que el concepto de acción que manejaban tradicionalmente los juristas del derecho penal, a los efectos de identificar la base de todo delito, era radicalmente inadecuado. Ese concepto, que Welzel, denominaba "causal", se refería según él a todo movimiento corporal *causado* por un acto, voluntario, entendiéndose por "voluntario" a un acto motivado por representaciones y libre de presiones mecánicas o psicológicas. Según Welzel el empleo de este concepto ignora el papel constitutivo de la voluntad en la acción, concibiendo a ésta como un mero proceso causal desencadenado por un acto voluntario cualquiera. Desconoce así que toda acción es una obra mediante la cual la voluntad dirige el proceso causal ("la causalidad es ciega mientras que la acción humana es vidente"). La doctrina de la acción causal invierte completamente la relación entre la voluntad y la acción al no advertir que el proceso causal sólo expresa un plan del

---

[1] H. Welzel: *Kausalität und Handlung*, z. Str. W. 51, 1931 p. 703, *El nuevo sistema de derecho penal*, trad. J. Cerezo Mir, Barcelona, 1964.

[2] H. Welzel, *op. cit.*

autor que comienza fijando un fin consistente en cierto resultado y continúa retrocediendo a partir de allí al determinar los medios para conseguir ese fin y los efectos concomitantes del fin y los medios.

Esta presentación de Welzel, como lo he sostenido en otros lugares[3], está afectada por graves imprecisiones, tiene una fundamentación a mi juicio espuria, por apoyarse en presupuestos esencialistas y en una metodología que abusa del análisis conceptual y, lo que es más importante, no es apta para derivar las conclusiones de derecho penal sustantivo que el autor defiende, la más relevante, y objetable, de las cuales implica una subjetivización de la antijuridicidad y de las causas de justificación.

Pero estas falencias de la propuesta de Welzel no interesan en este contexto. Lo que quiero marcar, en cambio, es que la controversia entre las concepciones causal y final de acción, originada en su obra, responde en realidad a una dualidad de enfoques acerca de la acción humana. Estos dos enfoques los voy a denominar los puntos de vista "externo" e "interno" hacia la acción humana. Mi tesis es que se incurre en un grueso error cuando se adopta, como lo han hecho los penalistas en esta controversia, uno sólo de estos puntos de vista con exclusión del otro; ambos son legítimos en sus respectivos campos de aplicación y se complementan entre sí para dar cuenta de la realidad. Sin embargo quiero argumentar que el punto de vista interno hacia la acción tiene primacía lógica sobre el externo (aunque el que deben adoptar los jueces para identificar, describir y evaluar acciones es este último).

En su famoso artículo "Acciones, razones y causas"[4], Donald Davidson consiguió rehabilitar una concepción causal de la acción similar a la que Welzel combate, mostrando que no son válidos los diferentes argumentos que autores como Melden[5] habían dado en contra de la idea de que la racionalización de la acción es una especie de explicación causal. Davidson sostiene que las razones que justifican una acción desde el punto de vista del agente y que están compuestas por pares de creencias y pro-actitudes (deseos, impulsos, visiones morales, etc.), son también *causas* de tales acciones. Para defender esta tesis este autor descalifica una serie de argumentos que se han dado en su contra, como que los deseos y creencias son disposiciones y que éstas no pueden ser causas; o que los deseos no son lógicamente

---

[3] C. Nino: *Los límites de la responsabilidad penal.* Astrea, Bs. As., 1980, pp. 37 y ss.

[4] D. Davidson: *Acciones, razones y causas,* en Alan R. White (comp.): *The Philosophy of Action,* Oxford, 1968, pp. 79 y ss.

[5] A. I. Melden: *Willing,* en White (comp.) op. cit., pp. 70 y ss.

independientes de las acciones como deberían serlo si fueran sus causas; o que no hay leyes causales que conectan deseos y creencias con acciones, etc. (Davidson arguye, para expresarlo sintéticamente, que las disposiciones o estados son frecuentemente consideradas causas y que, en todo caso lo que genera la disposición es un evento; que lo que es lógicamente dependiente de las acciones no son los deseos sino algunas de sus posibles descripciones, lo que ocurre también con otras causas; que un enunciado causal no debe implicar necesariamente una ley que use los mismos conceptos sino, en todo caso, que existe una ley que vincula fenómenos que pueden también ser descritos con los conceptos empleados en el enunciado, etc.). Davidson sostiene también que es fácil construir un silogismo práctico cuyas premisas correspondan a las creencias y deseos que causan la acción y que conduce a la conclusión de que la acción tiene una "característica de deseabilidad".

Aunque estoy de acuerdo con los argumentos de Davidson y creo que su presentación es en general iluminadora, me parece, sin embargo, que ella padece de una confusión muy común: la confusión entre razones justificatorias y razones explicatorias o motivos[6]. Efectivamente lo que causa una acción y sirve para explicarla son lo deseos y creencias del agente concebidos como hechos (no importa si irreduciblemente mentales o en última instancia reducibles a fenómenos neurofisiológicos). Estos hechos pueden presentarse como "razones", pero sólo en un sentido explicatorio que equivale al significado corriente de "motivos".

Lo que justifica la acción, *desde el punto de vista del agente,* no son los deseos o creencias concebidos como hechos, sino su contenido proposicional: o sea los *juicios* que constituyen las premisas del razonamiento práctico al que se refiere Davidson.

Desde el punto de vista interno del agente no es el *hecho* de desear, por ejemplo, poseer un diamante lo que justifica la acción de apoderarse de él, sino el *juicio* de que poseer el diamante es algo deseable o valioso. Del mismo modo, no es el *hecho* de creer que el objeto delante del agente es un diamante lo que justifica, junto con el hecho del deseo, apoderarse del diamante, sino que es el *juicio* de que el objeto ubicado enfrente es un diamante el que provee tal justificación en conjunción con el juicio que constituye el contenido proposicional del deseo.

Evidentemente los juicios, como los que establecen que el objeto que está enfrente es un diamante y que es deseable apoderarse de él,

[6] C. Nino: *Introducción a la Teoría de la acción.* Eudeba, Bs. As., 1987.

no pueden ser *causas* de la acción, ya que de constituir algún tipo de entidades no son de la índole que puedan causar fenómenos que transcurren en el tiempo y en el espacio como son los movimientos corporales constitutivos de la acción.

Lo que sí son causas de la acción de apoderarse del diamante son *hechos* psicológicos de adherir o adoptar los juicios de que el objeto que está enfrente es un diamante y que es deseable apoderarse de él. Cuando los deseos y creencias del agente son vistos "desde afuera", como causas de la acción, ellos pueden efectivamente concebirse, como Davidson mismo lo destaca en otro lugar, como eventos consistentes en adherir a ciertos juicios valorativos y fácticos.

Pero, cuando los deseos y creencias son vistos desde el punto de vista interno, lo único relevante es su contenido proposicional y no el hecho de la adhesión a su contenido y la conexión causal entre ese tipo de hechos y la acción. (Esto es lo que probablemente quiere marcar Welzel cuando pone de manifiesto cómo el agente planifica su acción y la relevancia que tiene para ello la fijación como fin de un cierto resultado deseable y la irrelevancia, en cambio, del proceso causal que vincula voliciones y creencias con acciones).

Desde el punto de vista del agente que razona, consciente o inconscientemente, acerca de cómo actuar lo que importa es la validez de sus juicios sobre la deseabilidad o el valor de ciertos estados de cosas, la verdad de sus otros juicios sobre la producibilidad de estos estados de cosas a través de otros, incluyendo sus movimientos corporales, y la relación lógica que debe haber entre unos y otros juicios. Como bien dice Davidson, con un poco de ingenio este razonamiento práctico puede representarse como un silogismo cuya premisa mayor es un juicio valorativo acerca de la deseabilidad de cierto estado de cosas con determinadas propiedades (por ejemplo, la posesión de un diamante) y cuyas premisas adicionales incluyen juicios fácticos acerca de la producción de tal estado de cosas. Por ejemplo, en el caso que tomamos ese razonamiento práctico, presentado en forma sumamente simplificada, podría tener esta estructura: 1. Poseer un diamante es algo deseable prima facie. 2. Este objeto es un diamante. 3. Si me apodero de este objeto poseeré un diamante. 4. El apoderarme de este objeto no tiene otra propiedad que sea más indeseable que lo deseable que es poseer un diamante. Ergo: Apoderarme de este objeto es concluyentemente deseable. Como dice Davidson en otro lugar[7], este último tipo o de juicios de deseabilidad concluyente puede verse con el contenido de una intención.

[7] D. Davidson: *Intending* en *Actions and Events*, Oxford, 1982.

Ya en este análisis aparece una limitación a la posible relevancia del *determinismo* por la praxis humana: si lo que le interesa al agente para formar la intención de actuar no es, como dije, la relación causal entre sus deseos y creencias y su acción, y la relación causal entre tales deseos y creencias y otros fenómenos sino la validez o verdad de los juicios que son contenido de aquellas actitudes y su relación lógica, la posible verdad del determinismo no puede incidir en la formación de aquella intención. Esto es, por supuesto, lo que se alega frecuentemente frente a conclusiones derivadas de una sociología del conocimiento: que el hecho de que una opinión esté determinada por factores tales como la inserción del agente en el aparato productivo, traumas infantiles o la acción propagandística no afecta la validez o verdad del juicio que es contenido de esa opinión y no puede alegarse en su contra. Por otro lado la opinión contraria es auto-descalificante.

Pero aquí corresponde matizar lo que se dijo acerca de la irrelevancia de las relaciones causales que conforman el proceso de conducta para el razonamiento práctico que conduce a la decisión de actuar: por supuesto que, como vimos, en ese razonamiento práctico figuran juicios fácticos acerca de relaciones causales; por ejemplo acerca de la causación de un estado de cosas por otro, incluyendo los movimientos corporales. No está excluido que el agente formule juicios aún sobre relaciones causales que involucran a sus propios estados subjetivos, por ejemplo acerca de la eficacia o ineficacia de su voluntad para mover ciertas partes del cuerpo. Pero hay dos aclaraciones que hacer que son cruciales: una es que las voliciones y creencias que consisten en adherir a esos mismos juicios que examinan tales relaciones causales no pueden ser el objeto de referencia de esos juicios, por lo que todo razonamiento práctico debe estar basado en juicios primitivos que son objeto de actitudes que son irrelevantes para el razonamiento, siendo también irrelevantes las eventuales causas de esas actitudes. La segunda aclaración es que los juicios que se refieren a relaciones causales, aún involucrando a voliciones, son de tipo descriptivo y no normativo, por lo que no pueden constituir las premisas operativas de un razonamiento práctico que conduzca a una conclusión que sea expresión de una intención o decisión.

Aquí llegamos a un punto que es sumamente relevante frente a doctrinas meta-éticas subjetivistas y escépticas que parte de la base de que las últimas razones para actuar son los deseos del agente: los juicios que constituyen las premisas operativas del razonamiento práctico que conduce lógicamente a la decisión de actuar no pueden referirse a los deseos del agente que lo determinan causalmente a actuar: en primer lugar, si así fuera, tales juicios serían puramente

descriptivos y de ellos no podría deducirse el juicio normativo que expresa la intención de actuar del agente y que se ve endosado por su acción. En segundo término, un juicio que se refiera a la actitud de adherir a ese mismo juicio sería auto-referente y vacuo (¿cuál es el contenido del juicio que se refiere a la creencia en ese mismo juicio?). De este modo sin juicios de valor, que no se refieren a deseos, no habría deseos (salvo tal vez los meros impulsos), y, por lo tanto no habría acción.

Esto a su vez nos lleva a la primacía del punto de vista interno sobre el punto de vista externo. Como acabo de decir, los juicios internos del agente pueden referirse a relaciones causales que involucren actitudes subjetivas; pero, por un lado, no es necesario que el razonamiento práctico del agente incluya esos juicios y, por otro lado, necesariamente hay actitudes subjetivas básicas del agente que no pueden estar abarcadas por los juicios que conforman su razonamiento. De este modo, el punto de vista interno tiene independencia respecto del externo. Pero la inversa no es cierta. A pesar de las esperanzas del conductismo[8], la descripción del proceso causal constitutivo de una acción necesariamente tiene que hacer referencia a los juicios cuya adhesión constituyen los fenómenos relacionados causalmente puesto que de lo contrario sería imposible *identificar* los deseos y creencias del agente. Una creencia o un deseo se identifica por su contenido proposicional como creencias o deseos de algo. De más está decir que incluso muchas veces postulamos la existencia de algún ítem sicológico de la gente —sea un deseo o una creencia— infiriéndolo de su acción y de algún otro ítem sicológico que conocemos —sea una creencia o un deseo— y del presupuesto de que el agente razonó lógicamente (por ejemplo de los datos de que el agente se apoderó de un diamante y de que sabía que el objeto que tomaba era un diamante inferimos su deseo de poseer un diamante). De este modo, aún el razonamiento interno nos permite inferir hechos cuya conexión causal es relevante desde el punto de vista externo.

Esta primacía del enfoque interno de la acción sobre el externo, que quizá es lo que quiere enfatizar Welzel, se pone de manifiesto en la caracterización de acción intencional que he tratado de formular en otro lugar[9], para su uso desde el punto de vista externo. Esa caracterización toma en cuenta tanto la estructura del razonamiento práctico del agente (y aún la verdad de algunas de sus premisas) como la relación causal que hay entre los deseos y creencias que ratifican las

[8] G. Ryle: *El concepto de lo mental*. Trad. E. Rabossi, Bs. As., 1967.
[9] C. Nino, *Introducción a la Teoría de la acción*. Eudeba, Bs. As., 1987.

premisas del razonamiento y la acción que ratifica su conclusión. Simplificadamente, esa caracterización sostiene que una acción es intencional, bajo una descripción, cuando todas las creencias y pro-actitudes del agente que forman parte relevante de una explicación causal de la acción, bajo esa descripción, constituyen las premisas no superfluas de una inferencia práctica que concluye válidamente en un enunciado que el agente endosa con su acción[10].

2. De la acción humana quiero pasar a una obra humana por excelencia, porque en ella no sólo se advierte la misma dualidad entre los enfoques interno y externo sino que es en relación a ella que esos enfoques fueron por primera vez claramente distinguidos. Me refiero al derecho.

Como se se sabe el que distinguió los puntos de vista interno y externo respecto del derecho fue H. L. A. Hart. Este autor sostiene que una de las notas distintivas no sólo de las reglas jurídicas sino de las reglas sociales en general es su aspecto interno. El consiste en el hecho de usar a la regularidad de comportamiento como una guía o standard para criticar o justificar acciones. El aspecto interno de las reglas no requiere algún tipo de "sentimiento" particular (como el de sentirse obligado) sino actitudes reflexivas que se manifiestan en críticas, exigencias de conformidad y en el reconocimiento de que esas críticas y exigencias están justificadas. Esas actitudes se expresan a través de enunciados normativos —que a veces Hart llama "internos"— que estipulan que una conducta debe hacerse o es obligatoria. También los enunciados que predican la validez de una regla o que enuncian que el derecho dispone tal y tal cosa son enunciados internos.

El punto de vista interno hacia una regla presupone la aceptación de la regla como guía de conducta. El se distingue del punto de vista externo que consiste en describir la regla como un hecho o como una secuencia compleja de hechos sin implicar su aceptación como guía de conducta. Hart sostiene que se pueden hacer desde el punto de vista externo hacia las reglas diferentes tipos de juicios: se puede describir, en primer lugar, la mera regularidad de conductas que constituye la base de la regla; se puede describir también las reacciones hostiles que provoca la desviación de esa regularidad; y hasta se puede describir el hecho de que se acepta la regla como razón para tales desviaciones o críticas. Lo que no se puede hacer desde el punto de vista externo es emitir enunciados que comporten justificar o criticar una conducta sobre la base de cierta regla, puesto que ello implica aceptar la regla y es distintivo del punto de vista interno.

---

[10] C. Nino, *Introducción a la Teoría de la acción.* Eudeba, Bs. As., 1987.

Esta es una distinción de enorme fecundidad para entender prácticas sociales normativas y especialmente el derecho. Sin embargo, en otro lugar[11] he cuestionado la interpretación que formula Hart del punto de vista interno hacia las reglas sociales, interpretación según la cual ese punto de vista si bien implica una aceptación no implica que ésta sea de índole moral.

Esto tiene la consecuencia de que puede haber enunciados jurídicos internos, normativos o justificatorios (del tipo "Fulano tiene el deber jurídico de hacer x") que no son al mismo tiempo enunciados de carácter moral.

Hart sostiene, en efecto, que mucha gente acepta voluntariamente normas jurídicas por razones que no son morales como pueden ser cálculos de interés a largo plazo; una preocupación desinteresada por otros; una actitud irreflexiva heredada o tradicional; o el mero deseo de hacer como lo hacen otros. Agrega que es un lugar común que alguien puede seguir aceptando una regla aunque su conciencia moral le indique lo contrario y que esa aceptación no moral se expresa desde el punto de vista interno con un lenguaje normativo que es común tanto al derecho como a la moral. Concluye Hart, que sin embargo, quien hace esto no está comprometido al juicio moral de que es moralmente correcto hacer lo que el derecho prescribe, aunque hay en general una presunción revocable de que quien afirma que hay una obligación jurídica de hacer algo no cree en general que hay una obligación moral en sentido contrario.

Pero estas afirmaciones de Hart dejan en la oscuridad la idea de "aceptar una regla" que es esencial para entender el punto de vista interno. Es obvio que no toda vez que se hace lo que una regla prescribe se está aceptando tal regla. Aceptamos una regla cuando hacemos lo que prescribe al menos en parte porque la regla lo prescribe (podemos tener otras razones independientes para realizar el comportamiento en cuestión, pero el que la regla lo prescriba debe ser parte de una razón suficiente). Esto se compagina con lo que expuse en otro trabajo[12]: cuando una regla es concebida como el acto de emitir una formulación lingüística, él procura constituir una razón auxiliar para hacer aplicable razones operativas a las que se espera que el destinatario adhiera, de modo que de esas razones —que configuran la premisa mayor de su razonamiento práctico y de la razón auxiliar— constituida por la descripción del acto lingüístico de dictar la regla—

[11] C. Nino, *Las limitaciones de la Teoría de Hart sobre las normas jurídicas,* en Anuario de Filosofía Jurídica y Social, Bs. As., 5-1985.

[12] C. Nino, *La validez del derecho,* Astrea, Bs. As., 1987.

el destinatario infiera un juicio normativo que lo guíe a realizar la acción en cuestión.

¿De qué clase pueden ser las razones operativas que se tienen en cuenta cuando se acepta una regla? De los distintos motivos no morales para aceptar una regla que menciona Hart —cálculo de autointerés, preocupación altruista, práctica irreflexiva y actitud imitativa— los dos últimos no son verdaderas razones que subyacen a la aceptación de una regla; son meros hechos que pueden mencionarse en una explicación de la conformidad con ciertas reglas (por supuesto, puede haber razones subyacentes a algunos de estos motivos, como el principio de que debe hacerse lo que los mayores o la mayoría de la sociedad suele hacer). De los dos motivos que quedan, uno es una razón de tipo prudencial y el otro —la preocupación desinteresada por otros— es a pesar de lo que Hart supone, tal vez el caso central de una razón moral.

Por supuesto la aceptación de una regla puede basarse en razones prudenciales (vinculadas, por ejemplo, a la evitación de sanciones). Pero la cuestión es que no toda aceptación de una regla es, según lo describe Hart, constitutiva, del punto de vista interno, sino sólo aquella aceptación que está presupuesta en la formulación de juicios normativos dirigidos a enjuiciar comportamientos. Estos no pueden derivarse de razones prudenciales del que los formula más la descripción de la emisión de la regla que tales razones aconsejan aceptar. Un razonamiento del tipo. "1. Me conviene aceptar la regla dictada por *P*. 2. *P* ha establecido que *R* (alguien distinto que yo) haga x. Ergo: *R* debe hacer x" es claramente inválido. La situación es obviamente distinta si las razones prudenciales que tomo en cuenta son razones aplicables al destinatario de la norma, pero en este caso ellas no son razones que me llevan a *mí* a aceptar la regla, salvo que parta de un principio según el cual yo debo hacer lo que conviene prudencialmente a los demás, pero, como dije, este principio altruista es el paradigma de un principio moral.

O sea que, de los motivos que señala Hart como ejemplos de circunstancias que determinan la aceptación de una norma para formular juicios internos, el único que queda es el que constituye una razón de tipo moral. Sin embargo, Hart podría decir que su enumeración fue una ejemplificación incompleta y que hay otras razones no morales para observar normas jurídicas y para formular sobre la base de ellas juicios de obligación de validez, etc. Pero ¿cuáles podrían ser esos otros tipos de razones? Muchos filósofos han supuesto que todo este esquema es errado y que él implica que la aceptación de una norma jurídica debe hacerse por una razón diferente a ella misma, cuando la

norma en cuestión es una razón para actuar y la aceptación de ella es una explicación suficiente del comportamiento del sujeto sin necesidad de recurrir a motivos ulteriores. Esta tesis supone abandonar el concepto de norma jurídica como un acto de formulación de cierto juicio en favor del concepto que identifica a la norma con este mismo juicio. Esto es así porque si la norma jurídica es una razón para actuar no puede ser un acto o un hecho sino que debe ser un juicio o principio.

En otro trabajo[13] he objetado, sin embargo, esta idea de que las normas jurídicas, entendidas como juicios deónticos, puedan ser razones autónomas para justificar decisiones. Los argumentos que expuse allí se pueden sintetizar de este modo: si los juicios en cuestión son aceptados como premisas del razonamiento práctico en virtud de su contenido, ellos son indistinguibles de juicios morales; o sea, si un juez incorpora a su razonamiento práctico por ejemplo el juicio de que el homicidio debe ser castigado con pena de muerte simplemente porque lo considera intrínsicamente válido, el juicio en cuestión se comporta en tal razonamiento como una razón moral, ya que reúne una serie de condiciones formales (universabilidad, generalidad, supervivencia, finalidad e integración con otras razones) que son distintivas de las razones morales. En cambio, si los juicios jurídicos son aceptados en virtud de su origen, como este origen es un hecho que en sí mismo no determina la aceptación de la norma, debe haber un principio normativo subyacente que hace relevante tal origen para aquella aceptación; este principio lo podemos, a su vez, aceptar por su origen —con lo que toda la historia se repite— o por su contenido —en cuyo caso se aplican consideraciones precendentes.

Si esto es así, hay dos alternativas respecto de la interpretación de un juicio jurídico como "es (jurídicamente) obligatorio hacer x": o bien él es interpretado como puramente descriptivo de lo que dispone una regla jurídica (concebida como práctica social o como formulación lingüística) en cuyo caso, no puede servir para justificar un comportamiento. O, si no, el juicio jurídico es interpretado como que deriva (i) de un principio moral que da validez o fuerza obligatoria o legitimidad a una fuente emisora de directivas y (ii) de un juicio que describe la emisión de una directiva que exige x. Los juicios jurídicos justificatorios son, por lo tanto, una especie de juicios morales.

Esta última conclusión parece dar razón a la posición tradicional del iusnaturalismo frente al positivismo jurídico. Pero esto es engaño-

[13] C. Nino, *La validez del derecho,* Astrea, Bs. As., 1987.

so porque lo que queda descalificada es, en realidad, sólo una variedad *ideológica* del positivismo que sostiene que puede haber juicios jurídicos justificatorios o normativos, como los que determinan las decisiones de los jueces que no derivan de principios morales sino de juicios que constatan meros hechos, como el monopolio de la coacción por el emisor de las directivas correspondientes. Kelsen ha sido acusado de sostener esta posición debido a que atribuye neutralidad valorativa a la norma básica de la que se infieren los juicios normativos que predican validez de las prescripciones jurídicas. Pero esa neutralidad valorativa se adquiere no por sostener que la norma básica deriva del hecho del monopolio de la fuerza, lo que Kelsen rechaza[14], sino por atribuir a los *juristas* una actitud de adhesión meramente hipotética a la norma básica, la que adquiere así el carácter de presupuesto epistemológico o hipótesis de trabajo (permite "percibir la realidad normativa"), pero hace que los juicios normativos de validez que se derivan de ella carezcan de la fuerza justificatoria necesaria para justificar, por ejemplo, decisiones judiciales (con la norma básica hipotética ocurre lo mismo que con el consentimiento hipotético del contractualismo: él no permite justificar instituciones y decisiones reales).

Dworkin[15] interpreta también a Hart como un positivista ideológico cuando alega que una práctica social como la regla de reconocimiento no puede servir de base de decisiones judiciales; las que, en cambio, deben fundamentarse en principios normativos. Sin embargo, es sumamente dudoso que Hart haya incurrido en tal confusión; lo que justifican las decisiones de los jueces no es la regla de reconocimiento en su aspecto externo de práctica social sino los principios normativos que constituyen el aspecto interno de la regla de reconocimiento, principios que se ven oscurecidos por la negativa de Hart a reconocerles, como recién vimos, su necesario carácter moral.

Es justo ver a Hart no como un positivista ideológico sino como un positivista metodológico o conceptual[16], que ha caracterizado un concepto de derecho basado en prácticas sociales y que puede ser usado en enunciados descriptivos formulados desde el punto de vista externo, como lo pueden hacer sociólogos, antropólogos, y aún juristas y jueces si las premisas operativas de su razonamiento práctico emplean otros conceptos normativos.

Pero hay que reconocer que Hart se ha prestado a esta confusión al no repudiar claramente el presupuesto esencialista de que hay *un*

[14] H. Kelsen, *Teoría pura del derecho,* Eudeba, Bs. As.
[15] R. Dworkin, *Los derechos en serio:* Ariel, Barcelona, 1984.
[16] C. Nino, *Introducción al análisis del derecho,* Astrea, Bs. As.

sólo concepto de derecho que es lo que ha mantenido viva la espuria controversia entre iusnaturalismo y positivismo. Como he alegado en otros trabajos, si se admitiera que junto a uno o varios conceptos descriptivos de derecho, puede haber (y hasta es conveniente que haya) uno o varios conceptos normativos que puedan ser usados en enunciados formulados desde el punto de vista interno —como Hart lo advierte respecto de los conceptos de validez y obligación jurídica y hasta del significado ordinario de "derecho"[17]— la inmemorial controversia se diluiría.

Pero lo más relevante para nuestros fines es que Hart ha mostrado —en contra del realismo jurídico— no sólo que el fenómeno jurídico incluye necesariamente juicios que se formulan desde el punto de vista interno sino que además esos juicios tienen primacía lógica sobre los juicios externos: en efecto, la misma definición de derecho que ofrece Hart, y que, como dije está formulada desde el punto de vista externo, necesita hacer referencia descriptiva al punto de vista interno y a los juicios que desde él se formulan. En cambio, si bien los juicios internos que formulan los jueces pueden combinarse con juicios externos sobre las prácticas de ellos mismos y de otras instituciones (conceptos de derecho pueden ser empleados tanto en estos juicios como en los primeros) no es ni necesario que así ocurra ni las premisas operativas del razonamiento práctico judicial pueden ser de este tipo: si así fueran ellas serían puramente descriptivas y no podrían justificar su decisión y además tendrían un contenido vacío, puesto que se referirían a la práctica de aceptar ellas mismas.

De más está decir que en esto el derecho refleja exactamente lo que ocurre, como vimos en la sección anterior, con las acciones humanas en general (la definición de Hart de derecho tiene una analogía estructural con mi caracterización de acción intencional).

3. Pero hay una obvia diferencia específica entre la práctica social constitutiva del derecho y otras acciones humanas: mientras que en este caso los juicios de valor que constituyen el contenido proposicional de los deseos que causan la acción pueden ser de cualquier índole —moral, prudencial, etc.— acabamos de ver que los juicios internos cuya formulación constituye la práctica jurídica deben ser necesariamente de índole moral (cualquiera sea su validez) para que con ellos se pueda pretender justificar una exigencia de comportamiento de otros o una decisión que afecte los intereses de otros: Por supuesto que esto es compatible con que el razonamiento práctico del juez esté viciado por todo tipo de defectos —respecto de la validez o ver-

[17] H. Hart, *El concepto del derecho,* Trad. de Genaro Carrio, Abeledo-Perrot, Bs. As.

dad de las premisas o de la ingerencia de la conclusión— de modo que aunque lo identifiquemos como un intento burdo de justificación no vacilemos en calificar a su conclusión como groseramente inmoral.

De cualquier modo, cuando decimos que los juicios jurídicos internos son una sub-clase de juicios morales se abre nuevos interrogantes, puesto que respecto de la moral se da la misma dualidad de puntos de vista interno y externo. Esta dualidad está aquí representada por la distinción, entre moral crítica o ideal o válida, por un lado, y moral positiva o social o convencional, por el otro.

Esta distinción es negada por el relativismo, que sostiene que la variación de la moral positiva en diversas sociedades muestra que no hay un sistema único de moral ideal, y por el convencionalismo o subjetivismo social en el plano meta-ético, según el cual los juicios morales que formulamos para guiar y evaluar comportamientos hacen referencia a las actitudes o códigos morales prevalecientes en la sociedad del hablante. Además de otros inconvenientes que vamos a ver enseguida, a esta concepción le resulta imposible explicar el cambio o progreso moral; ya que él se genera a través de posiciones que comienzan siendo disidentes y que el convencionalismo debe considerar por eso no sólo falsas sino como autocontradictorias (decir "debe hacerse lo contrario de lo que aprueba la mayoría" significaría "la mayoría aprueba lo contrario de lo que aprueba la mayoría").

Pero tan importante como distinguir la moral positiva y la moral ideal es advertir sus puntos de contacto. Uno de esos puntos está dado por el hecho de que *sin la formulación de juicios acerca de una moral ideal no habría moral positiva.* Los juicios cuya formulación y observancia constituyen la moral positiva de una sociedad no pueden referirse a la misma moral positiva por diversas razones: En primer lugar, porque sin una formulación y observancia reiterada de tales juicios no hay moral positiva; en segundo término, porque si los juicios morales se refirieran al hecho de su formulación y observancia serían auto-referentes y, por ende, vacuos; y, en tercer lugar, porque si tales juicios internos se refirieran a la moral positiva serían puramente descriptivos y no podrían servir para justificar acciones y decisiones.

Esta es una cuestión crucial, puesto que muestra la primacía de la moral ideal o crítica sobre la moral positiva o social. Por supuesto que esta primacía es exactamente análoga a la primacía del punto de vista interno sobre el externo en el caso de las acciones humanas en general y del derecho en particular.

Pero también hay relaciones entre la moral ideal y la moral positiva que van en la otra dirección. Esto se advierte si centramos la

atención en una esfera de la moral positiva que no está constituida por pautas substantivas de conducta sino por la *práctica del discurso o argumentación moral* que contribuye a generar tales pautas y que constituye una técnica social para superar conflictos y facilitar la cooperación a través del consenso. La respuesta que se puede dar a un escepticismo ético apriorístico acerca de la posibilidad de validar juicios morales es que tales juicios no se formulan en el vacío sino en el contexto de esta práctica social a la que subyacen criterios procedimentales y substantivos de validación, como la universalidad, generalidad y la aceptabilidad de los juicios en condiciones ideales de imparcialidad, racionalidad y conocimiento. Por supuesto que esta práctica del discurso moral con sus criterios subyacentes, práctica que no es moralmente justificable sin circularidad aunque su expansión sea causalmente explicable, es un producto histórico; se puede perfectamente distinguir entre la actual práctica del discurso moral, de origen iluminista, y otras que están basadas en la autoridad divina o en la tradición.

Pero hay que tener cuidado en no confundir esta dependencia del punto de vista interno hacia el discurso moral respecto del externo. La dependencia no significa que sea un argumento desde el punto de vista interno el que cierto juicio no se conforma con una *práctica o convención* aún cuando sea parte constitutiva del discurso moral. Este es un argumento inválido ya que los criterios de validación de ese discurso son tales que ningún hecho, salvo la aceptabilidad de un principio opuesto en condiciones ideales, sirve para descalificar un juicio normativo (como trataré de mostrar en el cap. III). Lo que servirá para descalificar el juicio en cuestión es el criterio normativo de validación que, visto desde el punto de vista externo, será el contenido proposicional de la práctica del discurso moral.

Esta confusión entre el punto de vista interno y el externo hacia el discurso moral marca a una corriente que ha resurgido con fuerza en los últimos años y que cuestiona como veremos en el capítulo séptimo, el carácter universalista y abstracto de la moral liberal: el comunitarismo defendido por autores como A. MacIntyre, M. Sandel, M. Walzer, Ch. Taylor[18], etc. Estos autores impugnan esa moral por no tomar en cuenta las tradiciones particulares de cada sociedad y los bienes involucrados en ellas, los compromisos y relaciones con grupos específicos, la evolución histórica que genera ciertas pautas

[18] A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Trad. Amelia Valcárcel. Crítica, 4987, M. Walzer, *Spheres of justice*, New York, 1983, M. Sandel, *Liberalism and the Limits of justice*, Cambridge University Press, 1982.

de conducta, los fines específicos que dan valor a la vida de cada uno, etc. Sin perjuicio de que el examen de esta corriente de pensamiento requiere un análisis mucho más cuidadoso, que trato de encarar en el último capítulo, lo cierto es que muchos de sus exponentes confunden los procesos históricos, culturales y sociales que, con todos sus particularismos pueden haber dado lugar a un sistema moral y a su método de validación, como es la moral y el discurso moral liberal, con los criterios internos de validación que, en el caso de este último discurso, son efectivamente universalistas y generalizadores. De este modo más que un intento de argumentar en contra del discurso moral liberal la ofensiva comunitarista, como digo en la Introducción, debe verse como una tentativa de *cambiarlo,* reemplazándolo por formas de argumentación pre-modernas. Desde el punto de vista externo, creo que no es muy probable que se produzca ese cambio, ya que la expansión del discurso moral liberal probablemente se deba a su mayor eficacia para superar conflictos gracias a su exclusión de argumentos basados en convenciones o autoridades supra-empíricas o en particularismos que, como en el caso de sectarismos religiosos y nacionalismos y tribalismos, son generalmente la mayor fuente de tales conflictos.

Esto permite advertir las tensiones que se suelen producir entre los aspectos interno y externo del discurso moral. La llamada "paradoja de la tolerancia" no es más que una manifestación de esa tensión ya que ella consiste en el hecho de que los principios avalados por los criterios de validación internos del discurso pueden llevar a permitir comportamientos que socavan las condiciones externas para que ese discurso florezca. Por el contrario, hay comportamientos que pretenden justificarse sobre la base de la necesidad de crear un contexto de libertad y democracia y que, sin embargo, por su carácter discriminatorio o persecutorio no son admisibles, no obstante su posible eficacia para el fin perseguido, según los criterios de validación internos de nuestro discurso.

Una proyección de esa tensión la constituye el intento de extender la hipótesis descriptiva del determinismo para descalificar conclusiones de índole moral. Si todo comportamiento está causado por factores que sus agentes no controlan —aún el comportamiento de participar en el discurso moral y juzgar las conductas de otros— pareciera que toda valoración de acciones es imposible y que no debemos imputar responsabilidades y obligaciones a tales acciones. Pero como argumenté en otro trabajo[19], no parece ser fácil encontrar una premisa

[19] C. Nino, *Etica y derechos humanos,* Paidós, Bs. As., 1985.

normativa que haga posible este salto entre la hipótesis descriptiva del determinismo y una conclusión normativa que, al generalizarse, nos presenta un modelo de vida social irreconocible. Por otro lado, la misma participación en el discurso moral presupone el principio opuesto según el cual los actos voluntarios —como el que implica tal participación— son antecedentes relevantes de consecuencias normativas —como la obligación de actuar de acuerdo a los principios aceptados en la discusión— por más causados que estén tales actos (salvo que la causación incida en forma groseramente desigual en diversos agentes[20]). Se repite aquí en el plano de la moral la misma irrelevancia de la causación de deseos y creencias que vimos respecto del razonamiento interno que conduce a la acción individual.

4. Un poco antes hice una crítica sumaria al comunitarismo. Sin embargo, creo que hay una objeción que hace esta corriente al liberalismo que merece ser tomada seriamente en cuenta: me refiero a su concepción del bien.

El liberalismo parece estar intrínsecamente ligado a una concepción subjetivista del bien. Sólo si lo que es bueno en la vida depende de la subjetividad de cada uno parece estar garantizada la autonomía personal, o sea el respeto para la búsqueda individual de lo que da valor o sentido a la vida sin interferencia del estado o de otros individuos. Si lo que es bueno para los individuos fuera algo objetivamente determinable ello parecería proveer razones para imponérselo a los individuos independientemente de sus decisiones y preferencias.

Esta subjetividad del bien estuvo asociada en muchos autores liberales de la vertiente utilitarista con una visión hedonista según la cual lo que constituye el bien es placer y la ausencia de dolor. Esta no es, en realidad, una concepción subjetivista del bien, ya que se asume que el placer es objetivamente bueno independientemente de las preferencias de los individuos. Pero la subjetividad entra en escena porque el placer o dolor depende obviamente de la estructura psico-neurológica de cada individuo.

Sin embargo, la mayoría de los autores liberales, aún los de la vertiente utilitarista, abandonaron pronto la concepción hedonista del bien por ser demasiado restringida. Es evidente que hay muchas cosas buenas en la vida además del placer, aún cuando siguiendo a J. S. Mill admitamos que hay placeres elevados además de los placeres sensuales. El placer y la ausencia de dolor son en todo caso sólo parte del bien.

---

[20] C. Nino, *Etica y derechos humanos*, Paidós, Bs. As., 1985.

Con el fin de producir esa ampliación, el utilitarismo abrazó en general la tesis de que el bien está constituido por la satisfacción de preferencias subjetivas, cualesquiera que éstas sean. En efecto, parece ser poco discutible que satisfacer los deseos de la gente es prima facie valioso, y que si este valor resulta a veces desplazado lo es en sus mismos términos, ya que se tiene en cuenta la frustración de otros deseos más importantes del mismo individuo o de otros individuos. Aún los liberales deontológicos, que rechazan el carácter agregativo y por ende holista del utilitarismo y limitan la persecución del bien por criterios de distribución basados en derechos, aceptan sin embargo la misma concepción del bien: a lo sumo, como en el caso de Rawls[21], de lo que se trata es de la materialización de planes de vida, pero éstos son contenidos de preferencias sistematizadas y de largo plazo.

Una primera aclaración sobre esta concepción del bien es que tampoco es estrictamente subjetivista ya que el valor de la satisfacción de las preferencias se asume como objetivo y no depende a su vez de preferencias. Claro está que las preferencias cuya satisfacción se asume como objetivamente valiosa son subjetivas.

¿Cuál puede ser la plausibilidad de esta concepción del bien? Ante todo debe descartarse la que puede estar dada por su posible confusión con el placer. Es cierto que algunas preferencias están dirigidas a obtener placer y la satisfacción de otras provoca placer o hace cesar un dolor o incomodidad. Pero esto es absolutamente contingente: no todas las preferencias tienen como objeto o como efecto el placer. Si yo prefiero que mis cenizas sean arrojadas al Río de la Plata ésta no es una preferencia dirigida hacia el placer ni su satisfacción causa placer.

Una vez que descartamos esta asociación espuria con el placer todo el resto de plausibilidad de esta concepción del bien parece deberse efectivamente a una confusión entre el enfoque interno y el externo de las preferencias. Porque si le preguntamos a cualquiera si es valioso satisfacer sus deseos, seguramente nos contestará que sí, pero no porque se da el hecho de que él tiene esos deseos sino porque tiene esos deseos dado que considera a ciertos estados de cosas, incluyendo el placer, algo valioso, y es valioso materializar lo que es valioso.

Pero esto implica, como dice Joseph Raz[22], que si la gente deja de considerar algo como valioso dejaría de desearlo, y que, aún más,

---

[21] J. Rawls, *Teoría de la justicia,* Fondo de Cultura Económica, España, 1978.
[22] J. Raz, *The morality of Freedom,* Oxford 1986, pp. 141 y 55.

nadie querría que su deseo de algo sea satisfecho si su creencia de que ese algo es valioso es infundada. Si yo descubro que poseer un diamante no tiene ningún valor para mi vida dejaré de desearlo y no valoraré lo que yo u otros hemos hecho para satisfacer ese deseo aún cuando lo tenía. Esto obliga aparentemente a que para satisfacer deseos de otros tomemos en cuenta no el hecho de que tengan tales deseos sino la validez de las razones que los determinan.

El desconocimiento del aspecto interno de las preferencias al asignar valor a su satisfacción tiene todavía una consecuencia peor: parece quitar todo valor a la autonomía. Allan Bloom sostiene que el liberalismo nos permite elegir cualquier cosa —cualquier profesión, cualquier religión, cualquier conducta sexual, etc.— pero no nos da razones para elegir nada. ¿Podría ser valioso algo que simplemente diera libertad para satisfacer meros caprichos, como serían los deseos o preferencias si se los desvincula de las razones en que se apoyan? Loren Lomasky afirma en el mismo sentido "si no hay valor que sea antecedente del deseo, entonces el deseo por x es un deseo por algo que carece de valor, y su satisfacción no puede tener valor. Los derechos liberales pueden dejar a la gente en libertad para perseguir lo que desean, pero todo el conjunto de deseos, derechos y persecución de proyectos se hace vacía. El agnosticismo hacia el valor impersonal defiende al liberalismo sólo al costo de hacer que la concepción de la actividad práctica que guía al liberalismo devenga vacua sin esperanza. La victoria es pírrica"[23].

Pero si se tiene en cuenta el aspecto interno de las preferencias y se las satisface sólo en la medida de la validez de las razones en que ellas se apoyan ¿esto no hace desaparecer la autonomía ya que ciertos valores que hacen al bien de cada uno deberían imponerse independientemente de las preferencias de los individuos?

Esta conclusión que muchos extraen no se sigue necesariamente, sin embargo, si se asume como lo veremos en el capítulo séptimo, que la autonomía, es un valor objetivo que forma parte de cualquier concepción válida del bien. Esto creo que se puede demostrar, como lo he intentado hacer en otro lugar[24], a partir de los presupuestos del discurso moral. Si la autonomía es una parte esencial del bien, ese bien no se materializa si lo que da valor a la vida se intenta alcanzar no por la acción del titular de cada vida sino por la imposición de terceros. Esto no excluye sino que al contrario presupone que las

[23] C. Lomasky, *Persons Rights and the Moral Community, Oxford,* 1987, p. 231.
[24] C. Nino, *Etica y derechos humanos,* Paidós, Bs. As., 1985.

razones sobre aquel valor que subyacen a las preferencias no puedan someterse a examen en el marco del discurso moral.

De este modo, paradójicamente, el valor de la autonomía no sólo no deriva sino que ni siquiera es compatible con una visión externa de las preferencias como hechos subjetivos que se toman como datos independientemente de la validez de las razones que determinan esas preferencias dese el punto de vista interno. El valor de la autonomía depende de que haya esas razones acerca de estados de cosas valiosas que subyacen a las preferencias y de que aquel valor de autonomía sea parte esencial del valor de la vida establecido por razones válidas.

El liberalismo que pretende basarse en un enfoque externo de las preferencias como meros hechos psicológicos es una posición autofrustrante.

5. A lo largo de este trabajo he tratado de mostrar las confusiones que se producen por ignorar el punto de vista interno hacia diversas dimensiones de la praxis humana. He argumentado, a veces al pasar y otras veces con más detenimiento, que por ignorar ese aspecto interno incurren en confusiones el causalismo, el conductismo y el determinismo en relación a las acciones humanas; el realismo y el positivismo respecto del derecho; el convencionalismo y el relativismo respecto de la moral; el escepticismo, el comunitarismo y de nuevo el determinismo en relación al discurso moral; y la concepción del bien como satisfacción de preferencias. Creo que todas estas posiciones han generado viejas controversias a lo ancho de la filosofía práctica por no tomar en cuenta los juicios internos que se formulan en los comportamientos o prácticas sociales o por no reconocerle primacía sobre los juicios externos que se refieren a ellos.

La distinción entre el aspecto interno y el externo de la praxis humana que aquí se enfatiza no coincide con la vieja distinción entre lo descriptivo y lo normativo, entre el ser y el deber ser (aunque a veces esta distinción haya servido a lo largo de mi argumentación como indicación de la primera). Basta señalar para ello que también respecto de los juicios descriptivos se puede cometer la confusión, como vimos, entre el contenido proposicional de una creencia y su posible causación; aquí se confunden dos juicios descriptivos. Por otra parte, en el caso de la concepción del bien como satisfacción de preferencias, la confusión opera en la formación de juicios normativos.

La falta de coincidencia entre la distinción entre el punto de vista interno y el externo y la distinción entre lo normativo y lo descriptivo se pone de manifiesto en la tesis que recientemente han desarrollado, con diferencias de matices, varios filósofos prominentes de que la

primera distinción —a veces equiparada a la distinción "subjetivo vs objetivo" o "personal vs impersonal"— se extiende a todas las áreas de la filosofía y no sólo a la filosofía práctica.

Peter Strawson[25], sostiene que haya dos diferentes puntos de vista que se proyectan en el análisis de la moral, la percepción, la relación entre lo mental y lo físico, y el significado, entre otras cosas, y ambos responden a diferentes facetas del naturalismo: por un lado, la visión del naturalismo reductivo, que termina conduciendo a una posición escéptica en todos estos campos, y que sostiene que las actitudes y creencias de sentido común que manifestamos en ellos no tienen un correlato objetivo en el mundo, aunque el hecho de adoptarlas si lo tiene y puede ser objeto de explicaciones científicas; por el otro lado está el naturalismo no reductivo que sostiene que esas actitudes y creencias son "naturales" y que representan la trama básica de nuestra concepción del mundo y de las relaciones interpersonales sin las cuales serían ininteligibles. Argumenta Strawson a favor de una visión relativizadora de estos puntos de vista, que excluye la necesidad de optar por una y otra concepción de lo real aunque admite que en caso de tener que hacerlo, como tal vez ocurre en algunas áreas de la filosofía, él se inclina por la visión naturalista no reductiva que da primacía al punto de vista interno sobre el externo.

Thomas Nagel[26], también distingue diferentes puntos de vista, que a veces llama interno y externo, otras veces subjetivo y objetivo y aún otras veces personal e impersonal y analiza agudamente su proyección en diversos problemas filosóficos como el de la mente y su relación con el cuerpo, el del conocimiento, la relación entre pensamiento y realidad, libre albedrío, valores y normas éticas, el sentido de la vida, etc. Más que una relativización de estas perspectivas, Nagel sugiere que ambas visiones son necesarias para reconocer la realidad. La visión interna y la externa (que no constituyen dos polos sino que se dan como un continuo) deben ser combinadas o integradas, aunque a veces esto puede resultar imposible. Debemos resistir la tentación de reducir uno de estos puntos de vista al otro, como lo intenta hacer el "cientismo" que presupone que todo lo que hay debe ser comprensible a través de las teorías científicas que hemos desarrollado hasta hoy —como las de la física y la biología— y que en el caso de los valores sostiene que, para existir, ellos deberían ser entidades o propiedades ocultas en lugar de *valores*, o sea de razones

[25] P. Strawson, *Skepticism and naturalism, some varieties*, Columbia University Press, New York, The Woodbridge lectures 1983.

[26] T. Nagel, *The View From Nowhere*, Oxford, 1986, cap. X.

para actuar que pueden ser verdaderas o falsas independientemente de hechos físicos, como creencias o actitudes de la gente.

Por su parte, Barry Stroud[27] afirma que en nuestro deseo de entender el mundo y la conducta de la gente nos vemos compelidos a una visión subjetivista en cuestiones tales como las de la existencia de colores o valores, pero que por otra parte, no podemos formular los juicios científicos externos acerca de nuestras creencias y actitudes cuando hablamos de creencias y valores si no formulamos tales juicios en forma categórica atribuyéndoles verdad. Por lo tanto, hay un conflicto radical entre ambos puntos de vista que tal vez sólo puede resolverse si abandonamos la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo.

Este no es el lugar para discernir entre los matices que diferencian a estos enfoques. Creo que sí se puede sugerir que al menos en el campo de la filosofía práctica la visión interna y la externa se nos presentan en niveles diferentes, de modo que la externa presupone la interna.

Pero las cosas son más complicadas si advertimos que hay varios niveles internos, y tal vez externos, y que la relación entre ellos es intrincada.

Nos percatamos de esto cuando reflexionamos acerca de la asociación que hace Nagel entre la visión externa y la impersonal o imparcial. Es claro que en el campo de la filosofía práctica esa imparcialidad no se logra cuando adoptamos un punto de vista totalmente externo, que describe relaciones causales entre deseos, creencias y acciones. Esta visión puede ser impersonal pero no es ni parcial ni imparcial ya que se mueve en un plano avalorativo; no se trata del nivel de un enforque ético imparcial sino en todo caso del nivel en el que se adopta una posición escéptica en materia ética. Tampoco, yendo al otro extremo, la imparcialidad aparece en el aspecto interno de la acción individual, aunque Nagel[28], tenía probablemente razón cuando sostenía antes que en la estructura interna de las razones, aún de las prudenciales, hay un presupuesto de imparcialidad. Creo que la imparcialidad se alcanza en el plano de la acción colectiva que está representada por la participación en el discurso moral. Es a esta práctica social que subyace como exigencia constitutiva la adopción del punto de vista imparcial.

Esto implica que el punto de vista interno del discurso moral es "más externo" respecto del punto de vista interno de la acción indivi-

---

[27] B. Stroud, Su ponencia en las Tanner Lectures, Bs. As., 1988.
[28] T. Nagel, *The View From Nowhere*, Oxford 1986, cap. X.

dual pero menos que la visión externa de acciones humanas y prácticas sociales. Esto es así porque la imparcialidad implica, a diferencia de la visión totalmente externa de la psicología o la fisiología, dar algún valor a los deseos del agente pero no necesariamente el mismo valor que le da el propio agente. Esta es precisamente la idea de autonomía que, como vimos, es constitutiva de ese nivel intermedio ocupado por el discurso moral: esa idea implica, como también vimos, que el hecho de que los individuos procuren por sí mismos darle sentido a su vida tiene valor, aunque el sentido que algunos de ellos le dan carezca de todo valor. Esta posición intermedia es difícil e inestable, ya que está sometida a las presiones encontradas del absolutismo, que deriva de un punto de vista interno individual, y del escepticimo al que conduce el punto de vista externo de la explicación científica del mundo. Ha sido sin duda decisivo en la evolución humana el haber creado una práctica intersubjetiva que haga posible la materialización de la idea de imparcialidad.

Capítulo II

LA PROPAGACION DE LOS DESEOS Y LA PLURALIDAD DE DISCURSOS*

Uno de los puntos de apoyo del escepticimo ético consiste en la identificación entre deseos o preferencias y razones para actuar. Por más que se insiste en que ello implica confundir razones explicatorias o motivos con razones justificatorias, los escépticos reiterarán su posición de que aún las llamadas razones justificatorias tienen que mover a la acción y para ello tienen que tener una conexión intrínseca con los deseos. Otro punto de apoyo del escepticismo es un cierto solipsismo que se manifiesta en su negativa a admitir el paso del discurso práctico subjetivo al discurso práctico intersubjetivo, sobre todo al que es distintivo de la moral.

En este Capítulo trataré de mostrar que estas posiciones del escepticismo impiden dar una explicación adecuada del fenómeno de la propagación de los deseos. La posición que identifica razones con deseos no explica perspicazmente cómo un deseo genera otros deseos, aún en el caso del mismo agente y del mismo discurso subjetivo. La posición que niega la posibilidad del pasaje del discurso práctico subjetivo al intersubjetivo se une a la anterior para obscurecer el fenómeno de la propagación de deseos de un individuo a otro. Si se tuviera éxito en mostrar estas falencias del escepticismo ético esto sería un avance conquistado en su propio terreno: el de los deseos y su relación causal entre sí y con acciones.

1. Ante todo quiero aclarar que sólo voy a tratar un caso de propagación de deseos que es central para la comprensión de la agencia intencional y racional. No voy a negar de ningún modo que los deseos pueden generarse y propagarse en el caso de un mismo individuo de formas muy diferentes a las que aquí se analizan (por ejemplo, una persona puede adquirir el deseo urgente de comer chocolate cuando alguien le habla de un banco suizo y asocia esto con un viaje a Suiza y los deliciosos chocolates que allí comía).

---

* Le agradezco a mi ex alumno Marcelo Muscillo el haberme proporcionado, en su muy interesante y elaborada mecanografía, material para intentar rebatir en este trabajo. También le agradezco a María Eugenia Urquijo sus objeciones.

Supongamos, primero, un caso extremadamente simple. Un individuo tiene el deseo de estar en La Plata a las 4 de la tarde, sabe que para ello tiene que tomar el tren que sale de Constitución a las 2 de la tarde y efectivamente toma ese tren. Para explicar completamente esta última acción del sujeto no basta con la mención de los hechos psicológicos señalados —el deseo de estar en La Plata a las 4 y la creencia de que tomando el tren de las 20 se llega a esa hora— ya que aún dándose esos hechos el sujeto podía no haber actuado, por ejemplo porque tenía un deseo más intenso de hacer algo en Buenos Aires o simplemente por "debilidad de voluntad" o pereza. Por otra parte, no es claro el mecanismo por el cual un deseo que está asociado con ideas como el de encontrarse con alguien en 7 y 48 de La Plata puede determinar por sí mismo —aún acompañado de una serie de creencias— los movimientos corporales de hacer señas a un taxi, subirse a él, pagar el precio del viaje, descender del taxi, ir a la boletería de la estación y pagar el pasaje, ascender al tren, etc. Una explicación completa de la conducta del individuo parece requerir la mención de deseos referidos al empleo de medios que determinan cada una de estas acciones. El individuo que desea estar en La Plata a las 4 y que cree que tomando el tren de las 2 estará allí a esa hora y que no tiene un deseo más intenso de estar en otro lado, desea tomar ese tren, y desea ejecutar otras acciones para satisfacer ese deseo y es por eso que actua en consecuencia.

No siempre la generación de un deseo sigue este esquema en que el agente desea un cierto estado de cosas, cree que otro estado de cosas es un medio adecuado para producir el primero y desea dar lugar a este segundo estado de cosas. A veces el esquema es de otro tipo. Por ejemplo, el agente desea tomar cualquier bebida (obviamente con ciertas limitaciones) cree que la Coca-Cola es una bebida y desea tomar Coca-Cola. Por otra parte, en toda acción parece darse el pasaje entre el deseo por un acto-tipo y su resultado genérico definidos por ciertas propiedades y el deseo por un acto-caso y su resultado individual que ejemplifican en cierto tiempo y espacio esas propiedades entre un conjunto infinito de otros.

¿Cómo se generan estos deseos que determinan acciones a partir de otros deseos por estados de cosas más genéricos o más remotos en las cadenas de medios y fines y de creencias acerca de subsunciones de subclases de individuos en clases, y acerca de relaciones instrumentales?

La respuesta más plausible hace referencia, como es obvio, a las relaciones causales que hay entre deseos, creencias y otros deseos. Ciertos deseos y creencias simplemente causan la aparición de otros

deseos. Los deseos y creencias son hechos o eventos, sean puramente mentales o reductibles a fenómenos bioquímicos o físicos y tienen entre sí relaciones causales en el marco de ciertas regularidades. Es posible predecir con un grado apreciable de certeza que si un sujeto tiene ciertos deseos y creencias y no tiene otros deseos más intensos y creencias, entonces desarrollará un deseo más específico que determinará una acción particular.

Esta respuesta es claramente correcta. En efecto, no se advierte inconvenientes insalvables[1] para considerar que ciertos deseos y creencias son causas de otros deseos y creencias y de acciones. Pero la respuesta es insuficiente. Ella trata a los deseos y creencias como si fueran seímos o tumores, cuando los primeros se distinguen de otros fenómenos por el hecho de que tienen un aspecto interno, un contenido proposicional.

El aspecto interno de deseos y creencias es relevante —aún para el observador interesado en sus relaciones causales— en primer lugar para *identificarlos*. Los deseos y creencias no se identifican por sus contornos espaciales ni aún por su localización temporal sino porque son deseos y creencias (que tuvo tal o cual persona, en tal o cual circunstancia) de que algo sea el caso o de que algo es el caso. Sin referencia al contenido proposicional de deseos y creencias ni siquiera podríamos identificarlos a los efectos de establecer entre ellos relaciones causales.

Pero hay más: las relaciones causales mismas entre deseos y creencias dependen en cierto modo de sus contenidos proposicionales. No hay que hacer ninguna investigación empírica para saber que el deseo de estar en La Plata a las 4 de la tarde y la creencia de que Gorvachov es sincero con la política de "perestroika" no pueden generar, al menos sin la interpretación de otros deseos y creencias, el deseo de comer un trozo de queso. Los deseos y creencias sólo se generan a partir de otros deseos y creencias apropiados, y cuales son apropiados depende de su aspecto interno. Esto es tan obvio como relevante e implica que aún cuando la generación de nuevos deseos a partir de otros y de creencias es un fenómeno causal, ese fenómeno causal tiene que ver con proposiciones que constituyen el aspecto interno de los deseos y creencias y con las *relaciones lógicas* entre tales proposiciones. Obviamente entre el contenido del deseo de estar a las 4 en La Plata,el de la creencia de que tomando el tren de las 2 se está a

[1] Ver Davidson, *Acciones, Razones y Creencias,* en A. White (comp), *The Philosophy of action,* Oxford, 1968.

las 4 en La Plata y el del deseo de tomar el tren de las 2 se da una relación lógica, que no se da entre el contenido del primer deseo, el de la creencia en la sinceridad de Gorvachov y el del deseo de comer un pedazo de queso.

¿Cuál es la relación lógica que debe darse entre ciertas proposiciones para que haya una relación causal entre las creencias y deseos correspondientes a tales proposiciones?

Una primera respuesta viene a la mente: para afirmar esa relación causal el observador debe formular una cierta inferencia deductiva en la que se parta de la descripción de ciertos deseos y creencias para inferir que el agente tiene el deseo más específico. El observador debería presuponer una inferencia de esta índole: "1. Fulano quiere estar en La Plata a las 4 de la tarde. 2. Fulano cree que tomando el tren de las 2 estará en La Plata a las 4. 3. Por ende, Fulano quiere tomar el tren de las 2". Pero apenas este razonamiento se articula se advierte que la respuesta que estamos analizando es inadecuada: Ella no muestra la relación lógica entre las diferentes proposiciones correlacionadas con los deseos y creencias causalmente conectados, ya que la conclusión sencillamente no se infiere de las premisas. No es contradictorio, como vimos, afirmar las premisas y negar la conclusión.

El razonamiento que expusimos describe simplemente la relación causal entre los hechos descritos y no se refleja la relación lógica entre sus contenidos proposicionales, relación lógica que, como vimos, es una precondición de la conexión causal. En otras palabras, el razonamiento que explica un deseo por su relación causal con otros no puede incidir en la configuración de esa misma relación causal.

Una segunda respuesta puede intentar reparar esta falla sosteniendo que el error de la anterior consiste en apoyarse en el razonamiento en tercera persona de un observador que describe la relación causal. Esa relación causal presupone, según este enfoque alternativo, un razonamiento en primera persona del propio agente que infiere de la descripción de ciertos deseos y creencias que él tiene, la enunciación de que tiene un deseo más específico que determina su acción e incluso la predicción de tal acción. Según este enfoque, la inferencia que exhibe las relaciones lógicas entre las proposiciones pertinentes es de este tenor: "1. Quiero estar en La Plata antes de las 4 de la tarde. 2. Tomando el tren de las 2 estaré en La Plata antes de las 4... 3. Por ende, quiero tomar el tren de las 2...".

Esta inferencia parece ser prima facie válida. Pero esto no puede ser concluyentemente determinado sin examinar y eliminar una triple ambigüedad que tiene la expresión "quiero tal y cual cosa".

Uno de los sentidos de tal expresión es, consecuentemente con la

respuesta que estamos discutiendo, el que *describe* el hecho de tener cierto deseo. Pero en este caso de nuevo la conclusión de la inferencia no se deriva de las premisas, ya que el sujeto puede tener el deseo genérico o final y la creencia en cuestión y no tener el deseo más específico o instrumental.

Se podría objetar la reconstrucción del razonamiento y proponer en cambio la siguiente estructura, según la cual las premisas seguirían siendo puramente descriptivas y la conclusión, que expresa el deseo que determina la acción, se derivaría lógicamente de ellas: "1. Quiero estar en La Plata antes de las 4. 2. Si quiero estar en La Plata a las 4 tengo que tomar el tren de las 2. 3. Ergo, tengo que tomar el tren de las 2". Se podría sostener que la segunda premisa es una regla técnica, que no es un juicio normativo sino descriptivo. Pero, sin embargo, se está jugando con la ambigüedad de la palabra "tengo" en esa segunda premisa. Si ella quiere decir simplemente, que algo es condición necesaria de otra cosa, por supuesto la premisa 2 es descriptiva, pero en la conclusión o bien la palabra "tengo" expresa el mismo significado y entonces esa conclusión no describe ni expresa ningún deseo, o si no, ella cambia de significado, en cuyo caso esa conclusión no se deriva de las premisas. En cambio, si la expresión "tengo" tiene un sentido normativo, equivalente a "debo", ni la segunda premisa describe una *creencia* ni la conclusión *describe* un deseo; además esa segunda premisa sólo sería plausible sobre la base de un juicio normativo general de que debo hacer todo aquello que satisface mis deseos. En cualquiera de todas estas alternativas se desmiente la tesis de esta segunda respuesta de que el razonamiento que subyace a la generación causal de nuevos deseos está constituido por meras descripciones de otros deseos y de creencias. Aún cuando el agente recurra a una generalización del tipo "cuando alguien desea un fin desea generalmente los medios para ese fin" y pudiera en consecuencia inferir que desea o deseará tomar el tren de las 2 está claro que la descripción o predicción de un hecho no puede en general incidir en la producción de ese hecho.

Pero la expresión "quiero" en el razonamiento precedente que parece válido, puede tener un segundo sentido. De acuerdo a esta interpretación la premisa del razonamiento y la conclusión no consisten en describir deseos sino en *expresarlos*. El sujeto que razona como se ha indicado no hace una mera inspección de sus estados mentales sino que los manifiesta. Esto podría dar lugar a una tercera respuesta acerca de cómo se generan nuevos deseos a partir de otros, una respuesta que completa la explicación causal con una conexión proposicional que no necesita ser estrictamente deductiva. Esta res-

puesta diría que cuando el sujeto tiene un cierto deseo genérico o final, él puede apoyarse en él para formar deseos más específicos o instrumentales. Para ello expresa esos deseos y se formula a sí mismo algo análogo a una prescripción. En la medida en que él reacciona observando esa prescripción forma un nuevo deseo que a su vez puede expresarse constituyendo una nueva auto-prescripción o eventualmente una prescripción dirigida a terceros. Según esta reconstrucción, la relación entre las diferentes expresiones de deseos no es deductiva (con lo cual la conclusión "quiero tomar el tren..." no se deduce de las premisas "quiero estar en La Plata" y "para estar en La Plata..."), de la misma manera que la relación entre prescripciones de mayor o menor jerarquía tampoco es deductiva (Kelsen habla de una derivación "dinámica" entre normas jurídicas de distinto rango[2]). No obstante, la explicación puramente causal de la propagación de deseos se enriquecería con consideraciones que toman en cuenta una relación no deductiva entre sus contenidos proposicionales: la formación de un deseo satisfaría el contenido proposicional del deseo más genérico o final que se expresa como una autoprescripción.

Sin embargo, esta explicación que se apoya en la analogía con prescripciones intersubjetivas no es suficientemente perceptiva acerca del mecanismo con que ellas operan para propagar deseos. Una prescripción es una acción, la acción de formular un cierto juicio normativo con la intención de que esa formulación, dado quién y cómo la hace y sus posibilidades de presión, incida en las razones para actuar del destinatario. Si el destinatario no tuviera ciertas razones preexistentes que dieran relevancia a la formulación de la prescripción, ésta no incidiría en su razonamiento práctico que conduce a una decisión de actuar. Las razones del destinatario pueden ser morales —que dan autoridad a quien formula la prescripción implicando el deber de obedecerla— o prudenciales —que indican la conveniencia o deseabilidad de evitar las consecuencias desagradables que se seguirían del incumplimiento de la prescripción. Lo mismo ocurre en el caso de una "autoprescripción" si ella fuera posible: la incidencia de la expresión de un deseo en el razonamiento práctico del agente que conduce a la formación de otro deseo depende de razones subyacentes que indican la conveniencia, deseabilidad o incluso la obligatoriedad de satisfacer la autoprescripción sobre la base de consideraciones que pueden ser sumamente obscuras y complejas (como puede ser la integridad del yo, la necesidad de evitar sentimientos de frustración, etc.).

[2] H. Kelsen, *Teoría pura del derecho*, Eudeba, Bs. As.

Por uno u otro camino llegamos a una cierta respuesta: ella se apoya en un tercer sentido de la expresión "quiero tal y cual cosa" en la primera premisa y en la conclusión de la inferencia entre contenidos proposicionales que subyace a la relación causal entre los hechos de desear y creer que están correlacionados con esos contenidos. Según este significado "quiere tal y cual cosa" es equivalente a "tal y cual cosa es deseable, conveniente o debida". Con esta interpretación los contenidos proposicionales de los deseos son juicios normativos valorativos o prácticos en un sentido amplio, y, a la conexión causal entre deseos, creencias y otros deseos, subyace una inferencia deductiva entre premisas normativas y descriptivas y conclusiones normativas. En efecto, el razonamiento "1. Quiero estar en La Plata antes de las 4. 2 Para estar en La Platra antes de las 4 hay que tomar el tren de las 2. 3. Ergo, quiero tomar el tren de las 2" es una inferencia deductiva válida si las proposiciones 1 y 3 son interpretadas como juicios normativos del tipo de "es deseable /conveniente/ debido, estar en La Plata.../ tomar el tren...".

Según esta cuarta respuesta los deseos se propagan cuando el agente infiere de los juicios prácticos que son contenido de deseos preexistentes y de juicios de hecho que son contenido de creencias otros juicios prácticos. A la relación lógica que el agente percibe entre las proposiciones que constituyen el aspecto interno entre deseos y creencias le corresponde la relación causal entre los hechos de adherir a esas proposiciones, hechos que constituyen esos deseos y creencias, observados desde el punto de vista externo.

Por supuesto que no se puede descartar que haya otros mecanismos de propagación de los deseos en la esfera individual. Lo importante es que éste es uno de los mecanismos centrales. Y esto es importante puesto que este mecanismo se apoya, en juicios normativos y prácticos que constituyen razones justificatorias de acciones. Cuando aislamos este mecanismo advertimos que los deseos dependen de las razones, en el sentido de que nuevos deseos se generan en la medida en que reconocemos razones para actuar, o sea juicios normativos que se derivan, mediante proposiciones fácticas, de otros juicios prácticos que constituyen el contenido de deseos más básicos.

Como vimos en el capítulo anterior, el reconocimiento de un mero hecho, aún del hecho de que tengamos un cierto deseo, no tiene la aptitud causal para generar nuevos deseos. Sólo el reconocimiento de normas o razones tiene esa aptitud. El fenómeno de la propagación de deseos no puede entonces ser explicado sin hacer referencia a razones que son identificables con deseos.

Esto, a veces, no se advierte porque se identifica por ejemplo a

un deseo con una sensación placentera y se supone que una sensación placentera o la expectativa de una sensación placentera mueve a la acción. Pero aunque a veces tener un deseo o satisfacer un deseo puede ser placentero ello no siempre es así y en consecuencia deben ser distinguidos conceptualmente: el deseo por algo placentero tiene como contenido proposicional el juicio de que ese algo es deseable y este juicio presupone los juicios más básicos a los que corresponden creencias y deseos de que el estado de cosas en cuestión produce placer y de que el placer es deseable (por supuesto, como se dijo antes el estado de cosas placentero puede, pero no necesariamente tiene que consistir en el hecho de tener y satisfacer algún otro deseo).

También este análisis podría ser resistido sobre la base de que asignar contenido proposicional a los deseos y atribuir relevancia a ese contenido proposicional en la propagación de tales deseos, implican un cuadro exageradamente reflexivo y deliberativo de las volliciones e inclinaciones humanas. Pero del mismo modo que nadie niega contenido proposicional a las creencias y sin embargo hay creencias no conscientes y creencias que se adquieren instantáneamente (la de que algo, por ejemplo, nos ha golpeado súbitamente la cara), el aspecto interno de los deseos no debería obstar a que haya deseos no conscientes y deseos que nos embargan de improviso. También hay, por supuesto, deseos que conducen directamente a la acción, sin la interposición de deseos adicionales o de creencias ulteriores. Pero en todos estos casos un deseo no es una mera emoción opaca. En la medida en que un deseo nos mueve a actuar él debe aparecernos internamente como la idea de que un cierto de estado de cosas futuro (por ejemplo, el beber el vaso de agua que está a nuestro alcance) es atractivo, conveniente, debido, etc. Y en la medida en que un deseo genere causalmente otros, su contenido proposicional interno debe servir de base para formar el contenido de estos otros.

2. Concentrémonos ahora en el caso en que alguien delibera explícitamente acerca de su curso de acción futuro o de una acción ya realizada. En el primer caso el agente, como vimos, partirá de ciertas razones o juicios normativos que constituyen el aspecto interno de sus deseos presentes.

Cuando el agente reflexiona sobre su acción pasada también tomará en cuenta los deseos que tenía al momento de actuar y que lo llevaron a actuar. Pero en este caso, si su intención es explicar su acción, aún a sí mismo, tomará a esos deseos como hechos, como lo haría un observador externo. En esa explicación al agente no le interesa si realmente era atractivo o deseable el estado de cosas que su acción tendía a materializar, sino si a él le pareció atractivo o desea-

ble; él está interesado en una cuestión de hecho y no en una cuestión valorativa o normativa.

En cambio, cuando el agente está interesado en determinar si su acción estuvo *justificada,* estará en una posición análoga a cuando se disponga a actuar y concentrará su atención en razones o normas y no en el hecho de adherir a ellas. Claro está que las razones a las que el agente va acudir en esta justificación *ex post facto* no son necesariamente las mismas que las que lo llevaron a actuar: Ellas serán el contenido de sus actitudes presentes que pueden no ser las mismas que las que condujeron obrar (en este caso él puede concluir que su conducta fue inconveniente o disvaliosa).

Tanto el agente que delibera acerca de su curso de acción futuro como el que valora retroactivamente su conducta desarrolla un tipo de discurso que podemos llamar subjetivo o autojustificatorio, el que, para decirlo una vez más, está apoyado en razones prácticas o juicios normativos. Por supuesto que no todo juicio normativo es una razón práctica válida en el discurso autojustificatorio. Nuestra idea de irracionalidad y de locura está asociada a la descalificación de algunos juicios normativos como razones válidas: si una persona da como razón de su acción de saltar entre dos baldosas el juicio de que nadie debe pisar una baldosa gris, dudaremos de su equilibrio mental a menos que nos dé alguna explicación ulterior.

El discurso autojustificatorio admite razones referidas a la obtención de placer o de algún otro beneficio de la persona que discurre. El beneficio en cuestión puede ser instrumental o final. En este último caso, si él no consiste en la obtención de placer o la evitación de dolor, posiblemente consista en la materialización de algún aspecto del plan de vida que el agente ha elegido.

Por supuesto que tanto el placer como algún otro tipo de beneficio que el agente reconoce como deseable puede materializarse en el futuro. Esto sólo resulta paradójico si se confunde ese placer o beneficio con el juicio de que ellos son deseables y a este último con el deseo consistente en la adhesión a ese juicio, concluyéndose que sólo un deseo presente puede determinar a la acción presente. Pero por supuesto que el deseo debe ser presente: es en el momento de actuar que el agente adhiere al juicio práctico de que el placer que sentirá en el futuro es deseable.

Lo mismo ocurre con razones respecto del beneficio o del placer de otras personas diferentes al agente. El egoísmo moral sostiene que es imposible que el razonamiento práctico del agente parta de razones primitivas de esta índole; sólo ellas podrían derivar de razones referidas al bienestar del propio agente. De nuevo la explicación

es que el agente no puede actuar sino a partir de sus propios deseos. Pero la confusión también aquí es obvia: por cierto que sólo los deseos del agente lo determinan a actuar, pero esos deseos bien pueden consistir en la adhesión a juicios prácticos referidos el bienestar de otros. Por otra parte el egoísmo se vuelve vacuo si simplemente sostiene que uno sólo actúa a partir de sus propios deseos.

El discurso subjetivo sirve a un agente para coordinar coherentemente sus diversas acciones y actitudes. El sujeto delibera acerca del peso relativo de las diversas razones a las que adhiere, descalifica algunas y ratifica otras, y va infiriendo razones más específicas y concluyentes que lo conducen a actuar para satisfacer su sistema de razones.

Pero las razones a las que adhiere un agente no se suelen satisfacer con su mero comportamiento individual, sino que requieren acciones coordinadas de otros individuos.

Para obtener esas acciones de otros individuos, los deseos del primer individuo deben generar los deseos apropiados en los otros: deben propagarse, ahora transindividualmente.

Por supuesto, hay muchas formas de producir esa propagación: por ejemplo puede recurrirse a shocks eléctricos o a la hipnosis. Pero lo que me interesa es la forma de propagación que implica pasar del discurso subjetivo al discurso intersubjetivo.

Hay una forma obvia de generar deseos en otros, y producir así las correspondientes acciones. Ella consiste en ordenar o pedir o rogar que los otros actúen. Pero, como ya vimos en relación al discurso subjetivo, ésta es una forma derivada de incidir en las razones para actuar. Una orden o un ruego son actos de formular juicios normativos con la intención de que esa formulación sea relevante para las razones que el destinatario ya tiene. Para que una orden o ruego sea efectiva el destinatario debe tener razones morales o prudenciales que toman como hecho antecedente relevante ese tipo de formulaciones (sea porque le reconocen autoridad legítima a su autor, o porque indican la conveniencia del destinatario de evitar los efectos del no cumplimiento o porque están asociadas con sus sentimientos de compasión, etc.).

¿Pero cómo puede el interesado en la acción de otro incidir en la formulación de nuevas razones para actuar por parte de este último?

Por supuesto que puede tener la suerte de que su interlocutor tenga razones referidas al beneficio o placer del interesado, en cuyo caso su única labor será tratar de mostrarle que un cierto estado de cosas materializable con su acción le producirá el placer o beneficio (como todos recordamos de las pujas que de niños teníamos con nuestros padres, esto puede no ser tarea fácil).

Pero normalmente las alegaciones referidas a nuestro propio beneficio o placer no son "moneda de curso legal" en el discurso subjetivo de nuestros interlocutores o en algún discurso intersubjetivo que compartamos con ellos. Ellas no serán tomadas en cuenta en cuanto razones y a lo sumo serán consideradas como hechos —el hecho de que deseamos tal o cual cosa— que pueden ser relevantes para algunas razones independientes que ellos pueden tener. Por cierto, en pensar que todo y sólo lo que pueden ser razones en nuestro discurso subjetivo continúan siendo razones en el discurso subjetivo de otros o en discurso intersubjetivos, como el discurso moral, reside el error crucial de teorías meta-éticas subjetivistas y basadas en el auto-interés.

Por supuesto que podemos intentar generar deseos y acciones en el interlocutor apelando a razones referidas a su propio placer o beneficio, y estimulando así el desarrollo de su propio discurso autojustificatorio. Pero, desgraciadamente, no son muchos los casos en que nuestros intereses están coordinados de tal modo que lo que nos beneficia a nosotros también beneficia a aquellos cuyas acciones necesitamos.

Cuando esa circunstancia feliz no se da, no tenemos más remedio que invocar razones que sean tales en el marco de algún discurso intersubjetivo en el que el interlocutor esté dispuesto a participar, sobre la base de algunos compromisos mutuos, como el de actuar conforme a los principios que se termine aceptando como resultado de esa discusión.

Hay una variedad grande de prácticas sociales discursivas. Hay discursos teológicos en los que las razones últimas están dadas por los dictados de una autoridad divina supraempírica. Hay discursos que se dan en el marco de una empresa o asociación común y en los que las razones finales consisten en el interés, beneficio o progreso de esa empresa o comunidad, sea la familia, la Patria, la Mafia, etc. Hay discursos que parten, como razones últimas, de ciertas tradiciones o costumbres compartidas. Hay discursos jurídicos cuyas razones operativas finales están dadas por los dictados de cierta autoridad con poder coactivo. Si tenemos la suerte de que nuestro interlocutor participe en algunos de estos discursos intersubjetivos podemos propagar nuestros deseos apelando a razones que él acepta: la voluntad de Dios, el bien de la Patria, lo que siempre hemos hecho, la ley.

Pero nuestra cultura ha desarrollado un modo de discurso práctico intersubjetivo que tiende a expandirse y a ser reconocido como dominante en relación a los otros discursos. Cuando nos preguntamos si algo es bueno porque Dios lo dice o Dios lo dice porque es bueno, cuando dudamos de si todo lo que beneficia a nuestro país es justo,

cuando nos interrogamos sobre si debemos seguir haciendo lo que siempre se hizo, cuando inquirimos por qué debemos obedecer la ley es porque estamos practicando una forma de discurso que no acepta como razones últimas las provenientes de otros discursos prácticos. Así como nuestras razones subjetivas son vistas como meros hechos en el discurso subjetivo de otros o en discursos intersubjetivos, lo que son razones en el discurso teológico, patriótico, tradicional o jurídico son vistas como meros hechos —creencias, costumbres, prescripciones— en ese discurso dominante que es el discurso moral. De este modo, cuando el interlocutor se retira hacia esta mínima base de discurso, no conseguiremos generar en él deseos si apelamos a "razones" que pueden ser válidas en aquellos discursos más restringidos pero no en el discurso común.

El discurso moral tiene presupuestos y reglas procedimentales subyacentes que descalifican lo que pueden ser razones en discursos subjetivos o en otros discursos intersubjetivos. La regla de la generalidad permite rechazar juicios normativos que recurren a nombres propios o descripciones definidas ("esto beneficia a C.S.N."); tanto la misma regla de generalidad como el requerimiento de universabilidad permiten rechazar como razones últimas relativas las que se refieren al beneficio o progreso de un cierto ente colectivo; lo mismo ocurre con la invocación de tradiciones particulares y relativas; el presupuesto de autonomía conduce a descalificar la invocación de autoridades divinas o terrenales.

Por supuesto que en el marco del discurso moral podemos invocar como razón el que algo "causa dolor" o "perjudica a C.S.N.". Pero como dice Tom Nagel[3] esto es una razón y no una mera afirmación en la medida en que presuponga un juicio general del tipo "no debe causarse daño a una persona" y el juicio "C.S.N. es una persona". Sólo así podemos apelar a la coherencia del interlocutor y generar un deseo de abstenerse de dañarnos, ya que él mismo deberá estar presuponiendo la misma razón general "no debe dañarse a una persona" cuando nos hace notar que le estamos causando algún dolor o perjuicio. Esto hace al presupuesto fundamental del discurso moral que vincula a las razones últimas no con el hecho de nuestros deseos, o con los dictados de alguna autoridad o tradición, sino con la consideración imparcial de todas las personas.

Es un hecho, explicable tal vez por razones psicológicas o biológico-evolutivas[4], que tendemos a participar de este tipo de discurso y

[3] T. Nagel, *The posibility of altruism*, Oxford, 1970.
[4] P. Singer, *The expanding circle*, Ethics and Sociology, New York, 1982.

que en general poseemos las inclinaciones básicas que subyacen a la generación de deseos de acuerdo a las razones que vamos reconociendo en el marco de tal discurso.

Pero también es un hecho que el discurso moral, tal como se ha desarrollado en la cultura occidental moderna, no es universal en el tiempo y en el espacio, de modo que hay ocasiones en que tomamos contacto con quienes no comparten los presupuestos de ese discurso y no tenemos una base discursiva común para propagar nuestros deseos y coordinar nuestras acciones.

Asimismo ocurre, más comúnmente, que ninguno de nosotros tiene una lealtad exclusiva al discurso moral, evitando otros discursos prácticos. Desde ya que es imposible abandonar completamente nuestro propio discurso subjetivo con sus razones relativas. Podemos incorporar a nuestro discurso autojustificatorio razones provenientes del discurso moral, pero si ellas desplazaran completamente a las razones referidas a nuestro propio placer y a la satisfacción de nuestro plan de vida, la propia moral intersubjetiva carecería de sentido (la idea de hacer bien a los demás depende de que los demás tengan un bien). Por supuesto que esto crea tensiones y conflictos en nuestro propio discurso subjetivo y en el ámbito de la acción intersubjetiva. Tal vez esas tensiones se superan si la concepción del bien que adoptamos para regir nuestra vida puede defenderse intersubjetivamente.

También hay obvias tensiones entre discursos prácticos intersubjetivos más circunscriptos y el discurso moral. Diversos autores, generalmente asociados con el movimiento comunitario[5], han puesto de manifiesto los conflictos entre la moral universal y la del patriotismo, por ejemplo, sosteniendo que esta última no puede ser completamente cancelada por la primera.

Los conflictos entre el discurso moral y los discursos teológicos son consabidos y muchos han intentado resolverlos reduciendo uno a otro (por ejemplo sosteniendo que Dios ordena hacer lo que es justo) o dividiendo la esfera de aplicación de uno u otro según el tipo de acciones de que se trate (públicas o privadas, por ejemplo) o el grupo con el que se interactúa (correligionarios o gente incrédula).

Por último, el discurso jurídico también puede entrar en conflicto con el discurso moral. Si bien, puede haber razones morales para concentrar la coacción en ciertas autoridades, no se ve por qué habría de obedecerse a tales autoridades cuando se desvían de los principios morales. En el capítulo VI trataré de dar una respuesta que consiste

[5] Ver nota 18, cap. I.

en ver al discurso jurídico democrático como una forma regimentada del mismo discurso moral que conserva en parte el valor epistemológico de este último para detectar las soluciones que sus reglas definen como correctas.

A pesar de estos conflictos, lo cierto es que cada vez más el discurso moral va desplazando a otros discursos intersubjetivos y se va constituyendo en el medio universal para propagar deseos y coordinar acciones.

Capítulo III

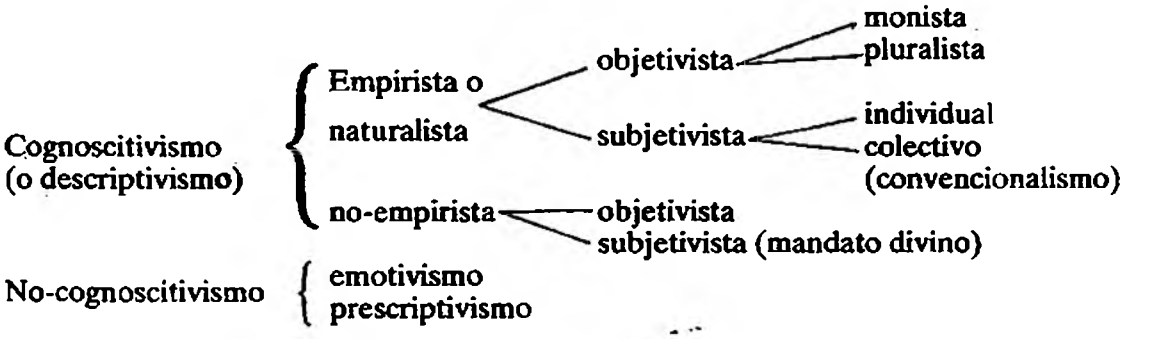
LOS HECHOS MORALES EN UNA CONCEPCION CONSTRUCTIVISTA

1. Los filósofos siempre se han preguntado si existen los hechos que determinen la verdad o falsedad de los juicios morales, si esos hechos son *sui generis* o son, por el contrario, reducibles a otros de índole no ética, y, en el caso de existir, cómo se los conoce.

La respuesta más audaz a estas preguntas es la que ofrece el cognoscitivismo no empirista[1], según el cual existe efectivamente un reino ontológico habitado por valores, hechos morales o propiedades éticas, que no son de ningún modo reducibles a hechos o propiedades de otra índole, y no se los conoce por medio de la experiencia sensible; éste es el punto de vista de autores como G. F. Moore[2], David Ross[3], Nicolai Hartmann[4] y Max Scheler[5]. También se puede clasificar como un cognoscitivismo no empirista la teoría del mandato divino, que estipula que los juicios morales describen prescripciones o

---

[1] Tal vez sea esclarecedor para algunos lectores no familiarizados en la literatura meta-ética tener en cuenta en los sucesivo este cuadro sinóptico de posiciones acerca de la naturaleza de los juicios de valor:



[2] Ver *Etica,* tr. M. Cardenal Iracheta, Barcelona, s. f.
[3] *Fundamentos de ética,* tr. D. Rivero y A. Pinr, Bs. As., 1972.
[4] Ver *Ontología I. Fundamentos,* México, 1954.
[5] Ver *Etica,* Buenos Aires, 1948.

preferencias de Dios. En cambio, para el cognoscitivismo empirista los hechos morales no habitan un mundo trascendente sino que son eventos del tipo de los que dan cuenta las ciencias naturales; esta posición admite una variante subjetivista (como el convencionalismo de G. Harman[6]) y otra objetivista, según los hechos morales estén constituidos o no por actitudes subjetivas de la gente. El objetivismo puede ser monista o pluralista según admite un solo tipo de hecho moral relevante (como, por ejemplo, el placer) o una variedad de esas clases de hechos (como el mismo placer, las necesidades humanas, ciertas exigencias para la preservación de la vida social, etc.).

Frente a estas posiciones se yergue el no cognoscitivismo —integrado por teorías como el emotivismo de autores como Ch. Stevenson[7] o el prescriptivismo de R. M. Hare— que *niega* la existencia de hechos morales, ya que afirma que los juicios éticos no se distinguen por describir ningún tipo de hechos sino por cumplir con otras funciones, como expresar emociones o influir en el comportamiento de la gente.

Estas posiciones divergentes sobre los valores, propiedades éticas o hechos morales son generalmente presentadas como generadas por difrencias *ontológicas* acerca de la admisibilidad de un reino valorativo autónomo y de su reducibilidad o no al mundo empírico, o por diferencias *epistemológicas* acerca de las facultades que nos permitirían acceder a ese mundo de lo valioso o del deber ser. Se supone que la gran línea divisoria está dada entre, por una parte, quienes son partidarios de un mobiliario ontológico rico y variado y de reconocer en los hombres facultades epistémicas de distinta índole y, por otra parte, quienes prefieren una ontología austera y presumen que el contacto de los hombres con el mundo se hace sólo a través de los sentidos. A cada lado de esta gruesa línea divisoria hay diferencias según, en uno de los bandos, cómo se quiera enriquecer la geografía ontológica y nuestras vías de acceso a ella, y, en el otro bando, como se correlacionen los juicios morales con el modesto espectro ontológico y con las humildes facultades epistémicas que se admiten.

Pero yo creo, como lo he sugerido en otro lugar[8], que el problema principal de la ética no es *ontológico* ni *epistemológico* sino *conceptual*. En otras palabras, opino que la cuestión que plantean los hechos morales no está relacionada con su *existencia* o con su *conocimiento*, sino con su *reconocimiento* como tales.

---

[6] *The Nature of Morality*, Nueva York, 1977.

[7] Ver *Etica y lenguaje*, tr. E. Rabossi, Bs. As., 1971.

[8] En "Legal Ethics: Between Metaphysics and Futility", en *Essays in Legal Theory in Honor of Krarie Makkonen*, XVI Oikeustiede Jurisprudentia, 1983.

Esto se ha puesto de manifiesto con la imputación a las teorías naturalistas de cometer una falacia, la que Moore[9] llamó la "falacia naturalista". Se ha asociado esta falacia con la división de los juicios entre juicios del "ser" y juicios del "deber ser" planteada por Hume y se ha ido aún más allá de esta asociación, afirmándose que estos dos tipos de juicios responden a categorías lógicas distintas, de modo que constituye un principio básico de la lógica el que estipula que de juicios del ser no es posible deducir un jucio del deber ser. Esto último ha sido recogido por el prescriptivismo como si diera apoyo a su idea de que los juicios morales responden a un uso del lenguaje no descriptivo, estando vinculados a los imperativos. Pero ésta no era, obviamente, la idea original de Moore, ya que su concepción de los juicios éticos era descriptivista. Por lo tanto, el único sentido que puede tener su objeción al naturalismo es el de que él comete un error en su caracterización de los términos éticos, al asociar su significado con propiedades que son independientes de él en el uso común de esos términos. Esta falta de conexión significativa se pone de manifiesto a través del llamado "método de la pregunta abierta", que consiste en aceptar que una cosa tiene la propiedad natural mencionada en la definición explícita del término ético pero dudar de si él le es aplicable, lo que muestra que la propiedad no está incorporada al significado usual del término [10]. El hecho de que la objeción de Moore al naturalismo sólo pueda interpretarse en este sentido, ha llevado a Frankena[11] a sostener que lo que aquél imputa al naturalismo no es en realidad una falacia lógica, y que no sirve para demostrar un error del naturalismo ya que presupone lo que quiere demostrar: que los términos éticos no se definen como el naturalismo lo propugna.

Pero independientemente de que Frankena esté acertado en su análisis de la objeción de Moore, ésta sigue en pie, no como la imputación de una falacia lógica, sino como la comprobación de un rasgo de nuestro sistema de conceptos morales: estos conceptos no hacen referencia a los hechos empíricos con los que los naturalistas, corrientemente, los han asociado. Esto se pone de manifiesto no sólo a través del método de la pregunta abierta, sino también advirtiendo una serie de paradojas que algunas definiciones naturalistas generan. Por ejemplo, el subjetivismo individualista —según el cual los juicios morales describen actitudes del hablante— no da cuenta de la existencia de desacuerdos éticos genuinos. Por su parte, el subjetivismo social

[9] Ver *op. cit.*
[10] Ver Moore, *op. cit.*
[11] *Ver Ethics*, Nueva Jersey, 1973.

—para el cual los juicios éticos describen las actitudes de la mayoría de la sociedad— conduce a concebir el progreso moral como un movimiento de la verdad hacia el error[12] (puesto que el progreso se daría abandonando las opiniones de la mayoría, por definición, verdaderas).

El naturalismo pluralista parece exento de cometer este error en la identificación de los hechos morales, pero ello es sólo gracias a su indefinición. Hay coincidencia general de que hechos tales como las necesidades de los hombres o ciertas circunstancias básicas de la condición humana son moralmente relevantes, pero eso no significa que constituyan hechos morales, o sea los hechos descritos por los juicios morales y cuya presencia o ausencia determina la verdad o falsedad de tales juicios. Un hecho puede ser moralmente relevante por ser, por ejemplo, una circunstancia que lleva a los hombres a formular juicios morales o que está presupuesta en esa formulación o hace que ella tenga sentido (éstas son algunas de las alternativas adoptadas por quienes vinculan la moral con la "condición humana"[13]) o puede ser relevante porque ciertos principios morales substantivos se refieren a ella (por ejemplo, ciertas necesidades humanas pueden ser moralmente decisivas en virtud del principio de que los bienes deben ser distribuidos según las necesidades). En ninguno de estos casos, el hecho en cuestión verifica juicios morales. Gracias a la indeterminación acerca del tipo de relevancia que tendrían los hechos que este tipo de naturalismo pluralista destaca, es que él parece ofrecer una respuesta viable al problema de la identificación de los hechos morales.

Es importante advertir que la supuesta "falacia naturalista" —o sea, lo que es en realidad un error en el reconocimiento de los hechos morales— es cometida también por el no-naturalismo. El mismo Moore percibió esto al criticar la teoría del "mandato divino", que es, —como vimos— una concepción no naturalista subjetivista. En verdad, la conocida paradoja del *Eutifrón*[14] conduce a advertir este error de reconocimiento: "bueno" no puede significar "ordenado por Dios", pues de lo contrario carecerían de sentido las frases corrientes que asignan bondad a Dios y a sus mandatos; al descalificar esta concepción, Sócrates empleó efectivamente el método de Moore de la pregunta abierta.

Si no es posible imputar este error en el reconocimiento de hechos

[12] Ver este punto en mi artículo citado en nota 8 bis.

[13] Como, por ejemplo, G. J. Warnock, *The Object of Morality*, Londres, 1971.

[14] Ver Platón, *Eutifrón o de la piedad*, 10ª ed., Bs. As., 1980, Tr. J. A. Míguez.

morales a teorías no-naturalistas objetivistas como la de Scheler o del propio Moore, ello se debe sólo a que ellas no proporcionan criterios para identificar a los hechos morales, para determinar cuando estamos en su presencia. Esto hace imposible emplear el método de la pregunta abierta que se basa en casos de aplicabilidad de juicios morales no obstante la ausencia del hecho correspondiente. O sea, estas teorías logran inmunidad frente a posibles errores de reconocimiento de hechos morales gracias a su vacuidad respecto de la identificación de esos hechos. Tales teorías no son refutables, puesto que, como diría Popper, es imposible imaginar qué tendría que ocurrir para descalificar la hipótesis de que los conceptos valorativos denotan los extraños hechos a los que ellas aluden (cuando se describe respecto de esos valores propiedades que ellos parecen efectivamente poseer es porque ello está implícito en los mismos conceptos que se refieren a ellos).

Una vez que se advierte que el problema básico de los hechos morales consiste en su reconocimiento y no en posibilidad de su existencia o de su conocimiento, se desvanece uno de los atractivos principales para adoptar una concepción no-descriptivista: dada la inadecuación de las explicaciones naturalistas corrientes, si el no-descriptivismo no fuera aceptado habría que caer en una posición trascendentalista, puesto que éste sería aparentemente el único descriptivismo viable. Demostrar que el no-naturalismo tiene los mismos problemas que el naturalismo no refuta al no-cognoscitivismo (al contrario, puede reforzar su pretensión de ser la única alternativa válida), pero sí le quita su atractivo como tabla de salvación antimetafísica, ya que ello muestra que no hay peligro metafísico inminente del cual precaverse. La refutación del prescriptivismo debe basarse en una demostración de las diferencias entre juicios morales y los imperativos y de las semejanzas entre los primeros y las proposiciones descriptivas, cosa que he intentado hacer en otro lugar[15].

2. Es obvio que si el problema básico de los hechos morales es conceptual, él debe elucidarse mediante un análisis de los conceptos pertinentes. Pero lo que ya no es tan obvio es *cómo* debe procederse a hacer tal análisis. Si descartamos un enfoque esencialista de los conceptos, según el cual estos reflejan una realidad no empírica cognoscible por intuición, debemos inclinarnos hacia una visión convencionalista que supone que los conceptos tienen su origen en convenciones clasificatorias. Sin embargo, las alternativas propuestas corrientemente para un análisis conceptual bajo una visión convencio-

[15] Ver "Razones y prescripciones" en *Análisis Filosófico*, n.° 1, vol. 1 (1981).

nalista no resultan satisfactorias; no parece que esclarezcan nuestro problema de la identificación de los hechos morales ni una investigación meramente lexicográfica acerca del uso común de palabras como "bueno" o "justo", ni una simple propuesta de cómo estas palabras deberían ser usadas para facilitar la comunicación, ni una reconstrucción racional que combine ambas tareas, basándose en el uso común para proponer definiciones más precisas y unívocas.

Creo que un análisis conceptual debe estar en función de las exigencias de teorías descriptivas o valorativas en cuyo marco operará el sistema de conceptos en cuestión, aunque esto no quiere decir que las únicas guías para ese análisis sean directamente tales exigencias: a veces ellas se satisfacen con un aparato conceptual que se elabore tomando en cuenta distinciones vigentes en el uso común (que se generaron probablemente a su vez en atención a esas exigencias) o virtudes sistemáticas de ese aparato (como las de economía, coherencia, facilidad de aplicación, etc.).

Si tenemos esto en cuenta en nuestra reconstrucción de los conceptos morales y, en especial, en la del concepto de moral que está presupuesto por aquéllos, concluiremos, en primer término, que estos conceptos deben servir para identificar y elucidar una determinada institución social que tiene amplia difusión y vigencia, presumiblemente porque satisface ciertas necesidades muy básicas de la vida humana en sociedad. En segundo lugar, concluiremos que, en la medida en que los conceptos sean usados en el funcionamiento mismo de esa institución, ellos deben ser caracterizados de tal modo de no frustrar su operatoria. La primera consideración responde a preocupaciones descriptivas o explicativas, mientras que la segunda deriva de inquietudes de índole práctica.

Sin perjuicio de que la palabra "moral" puede aludir a fenómenos muy diversos, es evidente que es necesario reconstruir un significado que aisle una institución social recurrente y ampliamente extendida; la que, al igual que el derecho, tiende a evitar conflictos y facilitar la cooperación, pero que a diferencia de él, no lo hace a través de la autoridad y la coacción, sino a través de la discusión dirigida a obtener consenso, o sea a lograr la libre aceptación común de principios de conducta con propiedades tales como para generar la convergencia buscada de acciones y actitudes[16] (para ello, los principios deben ser universales, generales, finales, públicos[17], etc.).

---

[16] Este punto está más desarrollado en mi libro *Etica y derechos humanos*. Paidos, Buenos Aires, 1985.

[17] Ver estas propiedades, por ejemplo, en D. Richards, *A Theory of Reason for Action*, Oxford, 1971.

Si ahora pasamos del concepto de moral a los conceptos morales, o sea a los conceptos que se usan en el contexto mismo de la institución moral, como parte de los juicios que se formulan en la discusión dirigida a obtener consenso, llegamos a esta importante conclusión: ni el no-naturalismo, ni el naturalismo subjetivista ni el no-descriptivismo ofrecen una reconstrucción satisfactoria, para nuestros fines, de los conceptos morales, puesto que ninguna de estas concepciones permite que la formulación de los juicios que emplean estos conceptos cumplan con la función del discurso moral de obtener consenso. El no-naturalismo conduce a un *dogmatismo ético,* puesto que el conocimiento de la verdad de los juicios morales depende de intuiciones o emociones o actos de fe no sujetos a un control racional. Toda intuición puede enfrentarse con la intuición opuesta sin que haya forma de dirimir la pugna entre ambas; esto hace que un dogmatismo tienda a generar otro dogmatismo de signo contrario, con lo que se destruye la función del discurso moral de lograr superar conflictos mediante la coincidencia en la libre adopción de pautas de conducta.

El naturalismo subjetivista desemboca en un *relativismo ético,* sea individual o social, ya que hace que los juicios morales se limiten a describir las actitudes de los hablantes o de la mayoría del grupo social. Es obvio que esta concepción haría que el discurso moral en el que esos juicios se formulen sea totalmente inefectivo para lograr una coincidencia de actitudes, ya que tales juicios se limitarían a dar cuenta de las actitudes que de hecho se dan (que, por hipótesis no son coincidentes, puesto que de lo contrario el discurso sería superfluo), y no servirían de base para nuevas actitudes coincidentes.

El no-descriptivismo emotivista o prescriptivista (en la medida en que es desarrollado coherentemente) conduce, en última instancia, al *escepticismo ético,* ya que la aceptación o no de juicios morales depende de emociones o decisiones que tampoco están controladas por razones. De nuevo, aquí el discurso moral se convierte en un campo de batalla de emociones o decisiones contrarias, careciendo de componentes estructurales que permitan dirimir los conflictos entre ellas. Si se llega a una coincidencia de actitudes, esto será simplemente por el juego causal de los respectivos poderes de persuasión.

Si queremos circunscribir conceptualmente una institución social que parece cumplir con las funciones de superar los conflictos y facilitar la cooperación a través del consenso, en forma no errática y de conformidad a ciertas reglas distintivas de la institución, y si queremos reconstruir un sistema de conceptos que puedan ser usados dentro del marco de esa institución para cumplir con esas funciones en la forma indicada, entonces debemos rechazar las concepciones que

conducen al dogmatismo, al relativismo o al escepticismo ético. Esto quiere decir que debemos abandonar tanto una elucidación de los conceptos éticos que hace que los juicios respectivos aludan a hechos trascendentes, como un análisis que involucra que estos juicios no se contraponen entre sí aun cuando haya un conflicto de actitudes, como una concepción que implica que ellos no son racionalmente dirimibles.

Parece que la única alternativa que queda es la visión naturalista objetivista, o sea la concepción que sostiene que los juicios morales se verifican a través de hechos a los que los hombres tienen un acceso amplio y general por medio de los sentidos y que son independientes de sus propias actitudes. Pero esta conclusión parece conducirnos a una encerrona, ya que, como hemos visto, los intentos más conocidos en la dirección del naturalismo objetivista han fracasado.

Sin embargo, es necesario examinar de nuevo ese fracaso y diagnosticar sus causas. La imputación al naturalismo de un error de identificación de los hechos morales demostrable a través del método de la "pregunta abierta" se basa implícitamente en una exigencia de reflejar el uso común del lenguaje: ocurre simplemente que la palabra "bueno", por ejemplo, *no suele usarse* como sinónimo de "aquello que causa más placer que dolor", y esto es lo que permite afirmar que algo causa placer y, sin embargo, no es bueno sin dar la impresión de haber incurrido en contradicción. Pero si el uso común no es nuestra única guía para la reconstrucción de los conceptos éticos y la valoración final de esa reconstrucción está dada por la utilidad de los conceptos para satisfacer necesidades teóricas y prácticas, entonces el alejamiento del lenguaje ordinario no es en sí mismo un cargo que descalifica definitivamente al naturalismo corriente.

La falta de las explicaciones naturalistas más difundidas es otra, y su apartamiento del uso común del lenguaje es sólo un *síntoma* de ella: los hechos que, según tales explicaciones, verificarían los juicios morales son en sí mismos materia de controversia, de modo que el acudir a ellos no sirve para superar un conflicto moral. La gente tiene actitudes diferentes sobre, por ejemplo, la felicidad o la utilidad general, por lo que, si los juicios acerca de lo que es bueno o malo se redujeran a juicios sobre la contribución a tal felicidad o utilidad, no sería posible, entonces, avanzar hacia la convergencia de acciones y actitudes que procura el discurso moral.

Por lo tanto, la superación del naturalismo tradicional debe hacerse tratando de detectar un tipo de hecho que evoque una coincidencia de actitudes entre quienes participan voluntariamente en el discurso moral para resolver sus conflictos. Creo que el candidato más plausi-

ble a satisfacer esa condición es un tipo de hecho peculiar: *la aceptabilidad en condiciones ideales de racionalidad e imparcialidad de principios de conducta que satisfacen ciertos requisitos como la universalidad, la supremacía justificatoria,* etc. Me parece que quienes participan del discurso moral para dirimir sus conflictos se comprometen implícitamente a adoptar la solución que indicaría un árbitro ideal, o sea alguien que fuera completamente racional, que conociera todos los hechos relevantes y que fuera plenamente imparcial, en el sentido de dar igual peso a los intereses de igual jerarquía de los involucrados en el conflicto. Si esto es así, es posible presumir que los juicios que los participantes en el discurso formulan en su contexto se refieren, en última instancia, a lo que aceptaría ese árbitro ideal, y que se consideraría una "movida" prohibida por las reglas de juego del discurso la formulación de un juicio que afirmara que algo es bueno o justo, no obstante estar prohibido por un principio aceptable en condiciones ideales. Este sería un juicio "contradictorio", o sea un juicio frente al cual la pregunta abierta de Moore recibiría una respuesta negativa. Si esto fuera así, un juicio moral que estipula que la conducta *x* es moralmente correcta sería verdadero si la conducta *x* estuviera permitida o prescrita por un principio moral que es aceptable en condiciones ideales de imparcialidad y racionalidad.

El hecho moral al que me estoy refiriendo es peculiar porque consiste en una circunstancia *contrafáctica*; consiste en algo que sucedería si otro hecho que en la realidad no ocurre (el que alguien sea completamente racional e imparcial) ocurriera. Pero la admisibilidad de este hecho no requiere una visión ontológica más frondosa de la que está presupuesta en la reconstrucción *standard* de las ciencias naturales: se admite corrientemente[18] que las leyes de estas ciencias se distiguen de las meras generalizaciones accidentales por el hecho de implicar enunciados contrafácticos. Por otra parte, el hecho de que un enunciado condicional sea "contrario-a-los-hechos" no excluye que sea corroborable empíricamente: por ejemplo, el juicio "si Inglaterra hubiera tenido éxito en las invasiones de 1806 y 1807 a Buenos Aires, nuestra estructura económico-productiva hubiera sido diferente" es un juicio susceptible de recibir pruebas empíricas a favor o en contra sobre la base de generalizaciones de diferente índole. En el caso de los juicios sobre los principios que son aceptables en condiciones de plena racionalidad e imparcialidad, su corroboración requiere determinar primero cuáles son las exigencias que se derivan

[18] Ver este punto en, por ejemplo, el artículo "Laws" en *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards, comp.

de tales condiciones, lo que no es una tarea de índole empírica sino conceptual (ello incluye, entre otras cosas, decidirse entre una reconstrucción o bien "globalizadora" o "fragmentaria" del punto de vista moral, lo que tiene importantes consecuencias respecto de la derivación de principios sustantivos). Pero una vez que se establecen esas exigencias, probablemente deba recurrirse a generalizaciones de índole psicológica para inferir cuál sería la decisión bajo esas condiciones (Rawls recurre, por ejemplo, al llamado "principio aristotélico"[19], lo que ha provocado serias controversias). Aun cuando con esta interpretación, la corroboración de los juicios morales es difícil (como se muestra en la práctica), ella no es imposible y en muchos casos será factible hallar una respuesta moral definida aunque revisable[20].

El atractivo de esta propuesta de interpretación de los juicios morales es que ella parece recoger aspectos convincentes de las distintas posiciones expuestas: ella conduce a un tipo de naturalismo, puesto que hace depender la verdad o la falsedad de los juicios morales de un hecho empírico, aunque describible a través de enunciados contrafácticos, con lo que se abre la posibilidad de una corroboración intersubjetiva de tales juicios. Sin embargo, recoge la crítica proveniente del no-naturalismo contra la identificación de los hechos morales con estados de cosas que son objeto de controversia ética. Satisface la aspiración del subjetivismo de asociar estrechamente los juicios morales con actitudes, aunque esta interpretación aventaja al subjetivismo en cuanto ella se basa en una actitud que es independiente de las que presentan una divergencia que se quiere superar a través del discurso moral. Por último, la idea de interpretar los juicios morales sobre la base de las condiciones que aceptan implícitamente quienes participan en el discurso moral para resolver divergencias de acciones y actitudes, recepta la inquietud del no-cognoscitivismo de dar cuenta de la estrecha conexión entre la formulación de tales juicios y acciones y actitudes: el discurso moral no es un ejercicio teórico dirigido a vislumbrar realidades recónditas: aun cuando se realice en un alto nivel de abstracción, es un ejercicio práctico destinado a resolver conflictos a través de la coincidencia de acciones y actitudes obtenida mediante la libre adopción de los mismos principios.

Este tipo de concepción ha sido denominada "constructivismo"[21]. En mi interpretación, ella parte de la base de las convenciones con-

[19] Ver *A Theory of Justice*, Oxford, 1971.
[20] Ver mi artículo "Etica y racionalismo crítico", por aparecer.
[21] Ver J. Rawls, "Kantian Constructivism".

ceptuales y metodológicas implícitas en el discurso moral, que están determinadas por las funciones sociales de este discurso. No obstante que su pretendido contractualismo introduce elementos de confusión a mi juicio innecesarios, considero que la teoría de John Rawls es un ejemplo de este enfoque, como se advierte una vez que se ve a su famosa "posición originaria"[22] como una representación dramatizada del punto de vista moral.

Independientemente del acierto o error de la propuesta que he avanzado respecto de la identificación de los hechos morales, me importa destacar, para terminar, el método seguido para esa identificación: se trata de reconstruir conceptos que, en primer lugar, permitan aislar una institución social que cumpla funciones relevantes, y que, en segundo término, hagan posible, cuando son usados en el seno de ella, la continuidad de esas funciones. El dogmatismo que deriva de posiciones trascendentalistas, el relativismo que está implícito en concepciones subjetivistas, y el escepticismo que es consecuencia de enfoques no-cognoscitivistas destruyen la moral que pretenden describir (como se advierte, tal vez, no por casualidad, en nuestro medio en el que son las posiciones prevalecientes tanto en círculos académicos como en el espíritu popular). En el caso de que alguna de estas posiciones fuera verdadera, por ser la moral tan superflua en tanto técnica social para resolver conflictos como se infiere del cuadro que ellas trazan, habrá que inventar otra moral que falsificara la posición metaética en cuestión.

Ello implica paradójicamente que la filosofía moral tiene una marcada relevancia moral: en la medida en que ella se proponga esclarecer las reglas constitutivas de una institución que satisface ciertas funciones sociales sumamente valiosas, se fortalecerá la operatividad y eficacia de esa institución, puesto que los que participan en ella (todos nosotros cuando discurrimos acerca de la justificación de una acción o institución) tendrán una visión más perspicua del "juego" que practican y lo harán mejor. Esto no sirve, obviamente, para justificar sin circularidad la moral y la filosofía moral, pero, como nuestra conciencia no tiene demasiados escrúpulos lógicos, sirve al menos para que ella esté tranquila mientras nosotros nos dedicamos a esta actividad en vez de encarar alguna otra obra más obviamente benéfica.

[22] *A Theory of Justice*, cit.

Capítulo IV

EL RACIONALISMO CRITICO Y LA FUNDAMENTACION DE LA ETICA

1. Me propongo hacer en este capítulo algunos comentarios, más bien rapsódicos, sobre las implicancias que tiene para la fundamentación de la ética la exposición que hace Popper en *La Sociedad abierta y sus enemigos*[1] acerca del racionalismo crítico. Creo que algunas de esas implicancias se verán más claras si las conecto con una polémica entre dos filósofos alemanes, Hans Albert y Karl Otto Apel, polémica que tiene como telón de fondo ciertas tesis centrales de Popper.

Según este último autor, el racionalismo crítico es una actitud práctica que puede caracterizarse a partir de la disposición a tener en cuenta argumentos críticos y a aprender de la experiencia; presupone una búsqueda cooperativa de la verdad y la idea de que todo aquél con quien nos comunicamos es una fuente potencial de argumentación. El racionalismo implica rechazar la posición de la sociología del conocimiento de negarse a juzgar nuestras opiniones por sus propios méritos sino por su condicionamiento social; esta posición se socava a sí misma e ignora que el carácter público y social del método científico es lo que permite dar objetividad a nuestro conocimiento, no la falta de perjuicios que puedan afectar las opiniones individuales. El racionalismo se opone al dogmatismo, que parte de la base de que hay ciertas proposiciones que están exentas de crítica racional y deben aceptarse sin discusión. Sin embargo, hay dos tipos de racionalismo: uno, no crítico, que se auto-refuta, puesto que sostiene que ninguna opinión o actitud puede aceptarse sin estar apoyada en la razón, cosa que se aplica a la misma actitud racionalista; en cambio, el racionalismo crítico admite que la razón tiene límites. El reconoce que la propia actitud racionalista no está apoyada en la razón; ella presupone una fe irracional en la razón.

---

[1] Las referencias subsiguientes son a la edición inglesa: Popper 1966.

Según Popper (1966, vol. II, p. 232) la decisión de adoptar el racionalismo crítico es una decisión moral y no una mera cuestión de gusto. Si bien, como se dijo, ella es irracional por no estar *determinada* por argumentos hay, sin embargo, argumentos relevantes que apuntan a las consecuencias de esa decisión; entre ellas se encuentran la tendencia a tratar a todos los hombres imparcialmente como si fueran iguales; el tratamiento de las opiniones de todos según sus méritos, lo que involucra la tolerancia con los tolerantes; el reconocimiento de las instituciones sociales destinadas a promover la libertad de crítica, etc. Popper sugiere que en materia moral se procede de una manera análoga al empleo del método hipotético-deductivo por parte de las ciencias, ya que se juzga a una teoría ética por sus consecuencias, que en este caso son confrontadas no con la experiencia sino con la conciencia. Pero aclara que hay una diferencia importante entre una teoría científica y una teoría ética y ella es que mientras el veredicto de nuestra experiencia no depende de nuestra voluntad, el de nuestra conciencia sí depende (*Ibid.*, p. 233); ello hace que los argumentos basados en las consecuencias de una decisión moral pueden influir en esa decisión pero no determinarla.

Hans Albert, en su libro *Tratado de la razón crítica* (Albert, 1973) defiende una versión extrema de este racionalismo crítico, tan extrema que provoca dudas de si ellas no ha cruzado la frontera de lo que Popper denomina "racionalismo no-crítico". Se ocupa del llamado trilema de Münchhausen respecto de la fundamentación de, entre otros, los juicios éticos. Según Albert de este trilema entre el regreso al infinito, el círculo vicioso y el corte dogmático en la fundamentación sólo se sale si se abandona el modelo clásico de racionalidad que se basa en la inferencia de proposiciones a partir de otras y así hasta llegar a un punto "arquimédico" incuestionable. En el ámbito ético, este modelo clásico condujo o bien al dogmatismo — según el cual la verdad de los juicios últimos se nos presenta ineluctablemente a nuestra inconciencia — o al irracionalismo — a la idea compartida por el positivismo y el existencialismo de que las decisiones éticas no son racionalmente revisables. Este modelo debe ser reemplazado, según Albert, por el modelo criticista que lleva a tratar a todo juicio ético no como dogma sino como hipótesis, como veremos con más detalle en la sección 2. Las distintas teorías éticas deben confrontarse ente sí, lo que presupone un marco social pluralista, poniéndose de manifiesto sus debilidades. Para ello hay que tomar en cuenta ciertos principios que hacen de puente con los hechos, como el principio "deber implica poder".

Algunos aspectos de estas tesis son objetadas por Karl Otto Apel

en su libro *Transformation der Philosophie* (Apel 1973, ps. 358-435). Sostiene que la concepción de que las decisiones morales son irracionales impide el surgimiento de una ética fundamentable intersubjetivamente en una era en que esta ética es necesaria dada la amplia repercusión de nuestras acciones, provocada por los progresos tecnológicos. Apel aduce que ese escollo no es superado por la escuela popperiana, la que, con su énfasis en la ingeniería social y en la crítica basada en juicios cognitivos, sólo provee elementos para juzgar los medios para alcanzar ciertos fines pero no los fines mismos. Esta escuela recurre a convenciones, pero la validez de tales convenciones necesita también ser fundamentada.

Este autor afirma que, para fundamentar una ética intersubjetiva, debe tomarse en cuenta que el proceso de argumentación racional que se da no sólo en las ciencias sino en otras áreas de la vida social, presupone la validez de normas morales universales. Una cierta ética es la pre-condición de la posibilidad de la lógica y de las ciencias, de la formulación de cualquier expresión lingüistica que pueda ser considerada un argumento potencial. Estas presuposiciones pertenecen al aspecto pragmático de un acto lingüistico y no a su aspecto proposicional; ellas son detectadas a través de una "reflexión transcendental", o sea de una reflexión acerca de los requisitos de la argumentación.

Entre las normas éticas que la argumentación presupone, Apel señala el deber de decir la verdad, el de reconocer como persona a los sujetos potenciales de la discusión, el deber de llegar a un acuerdo y mantener los acuerdos logrados y, sobre todo, el deber de hacer que coincida la comunidad real de comunicación con una comunidad ideal en la que, entre otras cosas, todos los argumentos sean atendidos, todos los reclamos sean justificados, etc.

Apel afirma que la escuela popperiana que, para salir del trilema de Münchhausen, ha reemplazado el modelo tradicional de la justificación por el método crítico, enfrenta el problema de las pre-condiciones para la posibilidad y validez del test crítico. Apel admite que Popper también sostiene que el marco crítico de la discusión racional presupone un ideal muy similar al defendido por él, con implicaciones éticas y políticas coincidentes. Dice que, sin embargo, hay diferencias importantes entre los dos enfoques: para Popper la elección del método crítico no tiene ninguna ventaja inicial sobre la elección del irracionalismo, sino que, es en sí misma irracional, o sea no está *determinada* por argumentos aunque puede estar influida por consideraciones pragmáticas. Según Apel, si bien la decisión no está determinada en el sentido de que el principio del racionalismo crítico no puede ser

deducido de otros principios, tal cosa no quiere decir que ella no esté racionalmente fundamentada. Ella lo está sobre la base de la reflexión sobre las pre-condiciones de la discusión racional, incluso de la discusión filosófica como la que aquí se plantea. La elección del método crítico, si bien es autónoma, es la única decisión que es pragmáticamente consistente con el juego del lenguaje en curso; quien se decide por el oscurantismo termina con la discusión y, por lo tanto, su decisión es irrelevante para la discusión misma. La decisión de filosofar es una decisión moral no porque sea irracional sino porque presupone adherir a un principio ético; la idea de que ella es irracional parece deberse a la presuposición de Popper de un solipsismo metodológico, o sea de la posibilidad de deliberar acerca de esa decisión sin adoptar aunque sea implícitamente, las reglas intersubjetivas de la argumentación; quien toma la decisión oscurantista, sólo puede entenderla presuponiendo las reglas que esa decisión niega.

2. Ante todo conviene señalar un contraste entre las posiciones de Popper y de Albert; el primero sostiene que la adopción del método crítico es un acto de fe irracional; el reconocimiento de este hecho es lo que diferencia al racionalismo crítico del no-crítico. Popper parece sugerir que este carácter irracional es propio de cualquier decisión moral como la que aquí está involucrada (aunque pueda apoyarse en ciertos argumentos, éstos no determinan esa decisión).

En verdad no resulta claro distinguir este "acto de fe" de una decisión dogmática, que Popper repudiaría. Es cierto que no se invoca el carácter verdadero de la decisión o del juicio en el que ella se basa, pero también es cierto que al declarársela irracional se la deja al margen de toda crítica. Como ya he adelantado y veremos luego, Popper opina, sin embargo, que hay algunos argumentos relevantes en favor de la decisión, pero no cree que ellos constituyan razones que lo otorguen ventaja sobre la decisión opuesta.

En cambio, para Albert, los juicios éticos deben ser tomados como hipótesis sujetas al método crítico; se supone que esto se aplica también a la decisión moral de adoptar el método crítico, con lo que se incurriría en lo que Popper llama racionalismo no-crítico. La objeción de Popper a este tipo de racionalismo presupone su posición de que aquella decisión moral no es susceptible de crítica racional, y su imputación de que el racionalismo no-crítico se socava a sí mismo parte de la base de que, para este enfoque, si una decisión no está expuesta a esa crítica ella no debe adoptarse.

¿Cuál es el tipo de crítica racional a la que, según Albert, los juicios morales estarían expuestos? En verdad este autor no es claro sobre la cuestión. Esta es una deficiencia muy seria, pues de nada

vale declarar que ciertos juicios son susceptibles de crítica si no se indica claramente sobre la base de qué debe hacerse esa crítica. Esa deficiencia parece derivar de la desconfianza popperiana por los criterios, pero difícilmente podemos aprender de nuestros errores si no tenemos criterios para identificarlos como tales, lo que implica identificar aquello que no sería un error sino un acierto. Una cosa es determinar qué exigencias tendría que frustrar una hipótesis para que su opuesta sea plausible y otra cosa es estar seguros de que ella frustra tales exigencias. La necesaria modestia epistemológica no exime de poner de manifiesto cuáles son los criterios acerca de cuya satisfacción dudamos.

Albert menciona oscuramente como elementos de la crítica moral ciertos "principios-puente" como el principio de que "deber implica poder"[2] y la necesidad de congruencia con conocimientos fácticos y con nuevas ideas morales. Pero es claro que todos estos elementos son insuficientes para una crítica racional de los juicios morales: no resulta evidente cómo deberían ser justificados esos mismos principios-puente y, de cualquier modo, su ámbito de aplicación es muy limitado. En cuanto a los conocimientos fácticos, como el mismo Albert lo reconoce, ellos pueden ser compatibles casi con cualquier solución moral una vez que se hace el correspondiente ajuste de los principios morales subyacentes; en relación a nuevas ideas morales, no se ve por qué ellas deberían prevalecer sobre las viejas.

Pero en realidad, estos elementos de crítica que menciona Albert parecen apuntar a un elemento más básico: ciertas convicciones morales intuitivas. Efectivamente, la relevancia, por ejemplo, de nuevos conocimientos fácticos está dada por el hecho de que ellos pueden tornar implausible, a la luz de esas convicciones, ciertas consecuencias de principios éticos. En el caso de nuevas ideas morales la apelación a intuiciones es directa, y probablemente el atractivo que Albert encuentra en principios como "deber implica poder" esté determinado por esas mismas convicciones. O sea que detrás de todos los parámetros de crítica moral que señala Albert parece estar subyacente la apelación a convicciones intuitivas.

Lo que en Albert es implícito en Popper es completamente abierto; como vimos, él sostiene que se pueden dar argumentos que apun-

[2] El principio "deber implica poder" supone que un comportamiento que es imposible de ejecutar o que es sumamente oneroso, no puede ser objeto de obligación moral; según algunos filósofos, este principio permite saltar la brecha entre ser y deber ser, puesto que hace posible extraer una conclusión normativa (la falta de obligación) de un dato fáctico (la imposibilidad de actuar).

tan a las consecuencias de la adopción de la actitud racionalista crítica. Es obvio que el mostrar consecuencias de una decisión no es en sí misma argumento alguno en favor de ella si no se apela a la aceptabilidad intuitiva de esas consecuencias. Esto es admitido por Popper cuando sugiere la analogía entre la corroboración de las teorías científicas y éticas, con la salvedad de que mientras el primer caso se confrontan las consecuencias de la teoría con la experiencia, en el segundo se las confronta con la conciencia. La conciencia es obviamente un nombre colectivo de nuestras intuiciones éticas. Popper sostiene en su Addenda de 1961 a *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*[3], que al igual que la experiencia, las intuiciones éticas, si bien son indispensables, no son fuentes de conocimiento con autoridad. Sin embargo, el hecho de que sólo recomienda desconfiar de las intuiciones éticas y no considerarlas tan relevantes para la verdad de los juicios morales como, por ejemplo, nuestros latidos cardíacos, muestra que Popper asigna alguna autoridad, aunque sea *prima facie*, a tales intuiciones.

A pesar de la asimilación, tanto en su valor como en su limitación, que Popper hace de la experiencia y la intuición, sostiene, como vimos, que hay una diferencia entre ambas que fundamenta el que mientras la experiencia da lugar a argumentos que hacen a una decisión racional, los argumentos basados en la intuición ética no determinan una decisión. Ello es así recordemos, porque, según Popper, los veredictos de nuestra conciencia, a diferencia de los de nuestra experiencia, están condicionados por nuestra voluntad.

Esta suposición es una fuente muy generalizada de escepticimso frente a las intuiciones éticas, y, sin embargo, parece ser falsa: no podemos decidir, por ejemplo, no desaprobar la tortura de un niño; esa actitud es tan ajena a nuestra voluntad como cualquier observación empírica. Hasta se podría decir que la involuntariedad de las intuiciones éticas es todavía más extrema que la de las observaciones empíricas, puesto que podemos decidir o no ponernos en condiciones de tener ciertas experiencias, lo que puede ser objeto de una cuidadosa planificación, mientras que es menos fácil, aunque quizá no del todo imposible, ponerse en condiciones de tener intuiciones éticas. De modo que el principal argumento que da Popper para fundamentar el carácter irracional de la decisión moral de abrazar el racionalismo parece no ser efectivo.

Claro está que Popper podría, en realidad, haber querido decir algo diferente cuando habla de la dependencia de los dictados de la

[3] Que lleva el título "Facts, Standards and Truth"; vol. II, ps. 369 y ss.

conciencia respecto de la voluntad; podría haber intentado sostener que las intuiciones éticas están condicionadas por factores del medio social, y pueden en este sentido ser objeto de una manipulación intencional por parte de otra gente distinta a sus titulares, no estando causadas, a diferencia de las observaciones empíricas, por lo que se supone es el objeto de esas intuiciones. Esto es también un motivo extendido de escepticismo frente a las intuiciones éticas; si bien es cierto que las experiencias pueden estar influídas por factores causales espurios, pueden formularse hipótesis para explicar las desviaciones del curso causal originado en los fenómenos que son objeto de esas experiencias y corregir, consecuentemente, nuestras conjeturas sobre el mundo externo. Se supone que un procedimiento similar en el caso de las intuiciones éticas implicaría postular como su objeto a fenómenos que por ser diferentes al objeto de la observación empírica, corresponderían a una realidad trascendental. Sin embargo, no se ve claro por qué el fenómeno que causa y que es objeto de una intuición ética tendría que ser diferente al fenómeno que causa y es objeto de experiencia sensible; es por ejemplo, el sufrimiento de un chico sometido a torturas, lo que causa tanto nuestro sentimiento de desaprobación como ciertas experiencias sensibles. Por otra parte, si Popper descalificara a las intuiciones éticas sobre la base del argumento de que ellas están causadas por factores del medio social, se acercaría peligrosamente a la actitud de la sociología del conocimiento que él rechaza (Popper 1966, vol. II, cap.l 23, ps. 212 y ss.)

Por supuesto que las intuiciones éticas presentan el problema tantas veces subrayado de que ellas difieren entre sí en forma mucho más amplia de lo que lo hacen las observaciones empíricas. Sin embargo, la mayor amplitud de las divergencias no excluyen de por sí que ellas puedan ser superadas de la misma forma que las divergencias observacionales: apelando a las intuiciones que se tendrían en ciertas condiciones ideales. Como se sabe ésta es la teoría del observador ideal que fue extendida por Hume de la ciencia a la ética y desarrollada, con importantes modificaciones, por la concepción del punto de vista moral. Las intuiciones relevantes serían como vimos en capítulos anteriores, las que se tendría en condiciones contrafácticas de completa racionalidad, conocimiento e imparcialidad (es interesante destacar que el propio Popper [1966, p. 240] conecta la actitud racionalista con la imparcialidad). Habría una importante diferencia, sin embargo, entre la aplicación de este recurso a la ética y a la ciencia; mientras los predicados que esta última emplea no parecen aludir a las experiencias de un observador ideal —aunque ello ha sido propuesto como interpretación de algunos predicados como "ca-

liente"[4]— una interpretación plausible de términos como "justo" podría conectarlos con las intuiciones de un árbitro ideal y no con presuntos objetos de esas intuiciones. Este es el tratamiento que hace de las intuiciones el enfoque que, como dice Dworkin (1975, ps. 27 y ss.), se distingue del enfoque "natural" en tomar a esas intuiciones como materia prima básica de la moral y no como reflejos de una realidad que transciende a ellas.

3. Pero hay una pregunta respecto de las intuiciones éticas cuya respuesta nos conduce a examinar la posición de Apel y sus críticas a lo que él llama "la escuela popperiana".

La pregunta es simplemente: ¿por qué deberían ser relevantes para determinar la verdad de los juicios morales ciertas intuiciones éticas? Creo que la respuesta a este interrogante, que también se podría formular respecto de las observaciones empíricas, exige como paso previo una caracterización de los juicios morales y, en última instancia del fenómeno moral. Pero esta caracterización requiere, a su vez, un esclarecimiento de los parámetros para reconstruir el concepto de moral, y otros conceptos derivados (como el de "justo"). Creo, como lo he expuesto en el capítulo anterior y en otro lugar[5], que esa reconstrucción está determinada por la necesidad teórica de aislar una institución social recurrente que cumple funciones relevantes y la necesidad práctica de proveer un esquema conceptual que pueda ser usado, en el marco de esa institución, para satisfacer esas funciones. Tomando en cuenta esos parámetros resulta importante que nuestro aparato conceptual permita circunscribir una técnica social para superar conflictos y facilitar la cooperación a través de una convergencia de acciones y actitudes determinada por la libre adopción de los mismos principios de conducta. Esta técnica es lo que suele llamar el "discurso moral", o sea la actividad consistente en argumentar en favor o en contra de la adopción de ciertos principios de conducta con el fin de lograr un consenso libre a su respecto. Por cierto que el discurso moral no agota todos los aspectos relevantes del fenómeno moral, pero es una de sus dimensiones más importantes.

Si centramos nuestra atención en el discurso moral y en sus fines distintivos, es posible sugerir que la aceptabilidad de los juicios que en su marco se formulan estará determinada por reglas constitutivas de ese discurso que seguramente estarán en función de los fines. Si ello es así, podría esclarecer el tema de las intuiciones éticas que se

[4] Ver la voz "heat" en Edwards 1972, vols. 3-4, ps. 429 y ss.

[5] C. Nino, *Etica y Derechos Humanos*, Buenos Aires, Paidós, 1984, cap. 3)

trató en la sección anterior. Si la aceptabilidad de los juicios morales dependiera, según las reglas del discurso, de su conformidad con las intuiciones éticas brutas, el discurso moral no podría cumplir con su función de superar conflictos mediante la transformación de actitudes iniciaes divergentes en actitudes finales convergentes. En cambio, si esa aceptabilidad estuviera dada por la conformidad de los juicios con las presuntas convicciones de un árbitro ideal, al mismo tiempo se explicarían tanto las obvias dificultades del discurso moral como su innegable operatividad, en muchas ocasiones, para producir consenso. Estas convicciones contrafácticas pueden en muchos casos inferirse recurriendo a principios de racionalidad y a generalizaciones psicológicas. Es interesante observar que este tipo de naturalismo, o sea este intento de construir un puente entre ser y deber ser, parece estar exento de la objeción de Popper[6] de ser antiliberal por identificar eficacia con validez, haciendo imposible la crítica de la realidad presente o futura; al estar definido lo justo, según este enfoque, en virtud de una circunstancia contrafáctica, no hay ningún fenómeno social existente en el presente o en el futuro que resulte a priori indemne a la crítica.

Una vez que dirigimos nuestro foco de atención al discurso moral algo importante se pone de manifiesto: los juicios morales se formulan en el contexto de una actividad reglada con fines distintivos, y esta formulación misma es un acto que responde a reglas y está determinado por cierta intención. La actitud racional de que habla Popper no es una actitud que se toma en abstracto y con carácter genérico (como si uno se dijera a sí mismo "de ahora en adelante seré racional"); es la actitud que se adopta cuando y mientras se acepta participar en actividades como el discurso moral (o la discusión científica). Esa aceptación se produce cuando se formula un juicio moral con la disposición de intercambiar razones en su favor y en su contra y la expectativa de que el principio aludido por ese juicio sirva de base para un consenso con el interlocutor.

Cuando tomamos en cuenta la actitud de participar de este modo en el discurso moral no es de extrañarnos que ella sea, como dice Popper[7], una actitud moralmente comprometida. Ella presupone valorar ciertas cosas y abjurar de otras. Pienso que Apel está acertado en suponer que este hecho condiciona la defensa de ciertas posiciones substantivas en el marco del discurso moral, aunque me temo que no

---

[6] K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*. Princeton: Princeton University Press. Addenda, vol. II, ps. 292-3), 1966.

[7] K. R. Popper, *op. cit.*, vol. II, p. 240, 1966.

es muy cuidadoso en la articulación de este punto. De cualquier modo creo que Apel ha desarrollado ciertas implicaciones que están involucradas en las tesis del propio Popper, empleando un tipo de argumento que, como luego veremos, emplea Popper mismo.

En lugar de hacer referencia, como hace Apel, a la argumentación en general, creo que es más fructífero concentrarse en la argumentación moral. Me parece, como lo he tratado de mostrar en otro lugar[8], que una participación genuina en el discurso moral presupone la valoración positiva de la libre adopción de principios para guiar la conducta —la autonomía en el sentido kantiano—, de modo que cuando se propone en el marco de ese discurso un principio que niega total o parcialmente esa autonomía se incurre una inconsistencia parecida a la que se da si aquí digo que la actividad filosófica es disvaliosa. Es cierto que se puede limitar el presupuesto de la participación en el discurso de modo de evitar la inconsistencia práctica; puede decirse, por ejemplo, que esa participación sólo presupone que es bueno llegar a un consenso limitado únicamente al autor y lectores de este artículo. Sin embargo, debería examinarse si esta restricción, difícilmente fundamentable, de la valoración presupuesta no viola ciertas exigencias formales implícitas en el mismo discurso moral.

En cambio, tengo mis dudas de que ésta sea una vía apta para fundar, como lo hace Apel, el deber de decir la verdad, y que Apel haya tenido éxito en fundamentar mediante ella el reconocimiento como personas de los interlocutores potenciales. En cuanto al deber de veracidad su derivación de los presupuestos del discurso implicaría que el objeto del discurso moral es la búsqueda de una verdad; creo que tiene sentido predicar verdad o falsedad de los juicios morales, pero esa verdad está en relación a la satisfacción de condiciones exigidas por reglas dirigidas a obtener consenso. En relación al reconocimiento como sujeto de derechos de los interlocutores potenciales, si bien creo que aquí hay un punto importante que fue detectado por autores como Benn y Peters (1984, ps. 31 y 55) y que debería ser desarrollado, no percibo claramente como Apel deriva ese reconocimiento del reconocimiento de que esos interlocutores son fuente de posibles argumentos. Es de destacar que mientras se supone que el primer reconocimiento tiene carácter igualitario, todos admitimos que la capacidad de argumentar de la gente es diferente y hasta, en algunos casos, nula (como en el caso de los fetos recién nacidos y los de idiotas).

El tipo de argumento que Apel avanza en favor de ciertas conclu-

[8] C. S. Nino, *Etica y Derechos Humanos*. Buenos Aires, Paidós, ps. 5, 151 y ss.

siones morales corresponde a lo que John Finnis (quien intenta una argumentación análoga respecto del valor del conocimiento)[9] denomina "argumento retorsivo". Según Finnis, esta clase de argumentos se basa en la auto-refutación de la posición contraria, advirtiendo que esa autorefutación puede ser de distinta índole; puede consistir en que la proposición afirmada es llanamente auto-contradictoria o en que el hecho de hacer la afirmación contradice el contenido de lo afirmado (esta es la inconsistencia pragmática que se da si alguien dice gritando "no estoy gritando") o consiste en que la proposición no puede ser afirmada puesto que cualquier afirmación de ella la contradice (aquí se trata de una inconsistencia operacional que se puede ejemplificar con el caso en que alguien diga "nadie puede formular un solo juicio"). J. L. Mackie (1964) sostiene que la inconsistencia operacional se da cuando la proposición *p* que es afirmada contradice la proposición "alguien afirma que *p*". Quien afirma una proposición está implícitamente comprometido a aceptar todo lo que está implicado por la proposición "alguien afirma *p*.

En el caso de la valoración del consenso la cuestión es más complicada puesto que la inconsistencia pragmática u operacional no se muestra como un conflicto directo entre, por ejemplo, los enunciados "el consenso no es valioso" y "alguien argumenta en favor de la idea de que el consenso no es valioso". Para exhibirse la inconsistencia debe establecerse que el concepto de argumentar incluye la intención de convencer y que no puede haber intención de convencer si no se valora el consenso (por lo menos con el interlocutor). Por lo tanto, no se argumenta si no se valora el consenso, de lo cual se sigue que si se sostiene en una discusión que el consenso no es valioso, o bien no se es sincero, o no se está realmente argumentando. En cualquiera de los dos casos la manifiestación no es admisible en la discusión moral, que sólo tiene sentido si los participantes argumentan con el objeto de lograr una convergencia de actitudes sobre la base de adoptar libremente principios comunes.

Alguien podría objetar que, aun suponiendo que la defensa de cierta posición en el contexto del discurso moral involucre una inconsistencia práctica, esto no es de por sí una *justificación* de la posición opuesta. Sin embargo, debe tomarse en cuenta que, como dice Thomas Nagel[10], es absurdo pensar en una justificación de los principios

---

[9] J. Finnis, "Skepticism, Self-Refutation and the Good of Truth", *in Law, Morality and Society,* P.M.S. Hacker y J. Paz (comps.), Oxford, p. 258, 1977.

[10] Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism.* Oxford: Oxford University Press, 1975, p. 4.

últimos de la ética si por "justificación" se entiende deducción de otros principios; si ello fuera posible, los principios que se pretende justificar no serían últimos. Nagel sugiere que, en consecuencia, lo único que se puede proponer como fundamento de tales principios es una explicación en términos de una motivación inescapable. Tal vez se podría sostener que, dada la necesidad de mantener la congruencia entre lo que uno sostiene y la conducta que se ejecuta al sostenerlo, aquí estamos precisamente frente a una fundamentación de esa índole. Por otra parte, independientemente de que se considere o no que esta vía proporciona un fundamento suficiente de ciertas tesis moral, puede ser importante advertir que la defensa de la tesis opuesta no puede ser tomada seriamente en cuenta en el marco del discurso moral, ya que ella muestra o bien que el que la lleva a cabo no está participando honestamente en ese discurso, puesto que no cree en sus fines, o si no que no es sincero en la defensa de la posición que expone, apartándose así de una exigencia que es esencial para que el discurso tenga éxito. La falta de adhesión de ese participante, sea a la finalidad del discurso o a la posición que aparenta defender, hace prácticamente inútil mantener la discusión con él.

Este tipo de argumento depende de la decisión de alguien de participar en una discusión moral. Si no se produce esa decisión desaparece toda posible inconsistencia práctica. Por lo tanto, los argumentos en contra de la actitud irracionalista, o sea de la decisión de no participar de la discusión moral no pueden ser de esta índole sino que deben ser de algún otro tipo, tal vez del que se examinó en la sección anterior. Pero si alguien adopta la actitud opuesta y participa en una actividad como el discurso moral, su actitud, como lo sugiere Apel, aparece fundamentada y no es irracional, ya que ella resulta apoyada por la razón, por cierto reversible, de que la defensa de la actitud opuesta involucraría una inconsistencia que excluya a esa posición del marco de la discusión moral. Creo por lo tanto, que el tipo de argumento que propone Apel puede ayudar a una posición como la de Popper de salir de la disyuntiva de suponer que la actitud racionalista o bien es una excepción, o si no, involucra una refutación del propio racionalismo crítico.

4. El mismo Popper reconoce la importancia filosófica del argumento de la auto-refutación (Popper 1966, notas 7 y 8 al cap. 24, vol. II, ps. 353 y 354) y recurre a él por lo menos en dos ocasiones, aunque en una de ellas con cierta displicencia.

Una de estas ocasiones es, como vimos, cuando se refiere al racionalismo no-crítico, alegando[11] que él se socava a sí mismo; ello es así, recordamos, porque la actitud de que ninguna opinión o actitud

puede aceptarse si no está apoyada en razones, no está ella misma apoyada en razones.

La otra ocasión en que Popper recurre a la idea de auto-refutación es cuando se refiere a la sociología del conocimiento (*Ibid.*, ps 215 y ss.), o sea la posición de que nuestras opiniones y actitudes están determinadas por factores de distinta índole que afectan su objetividad o validez. Popper sostiene que esta posición destruye la base de la discusión racional y se refuta a sí misma, puesto que cabe preguntarse, aplicando la misma teoría, si la defensa de la sociología del conocimiento no está condicionada por factores como intereses de clase que repercuten en su objetividad y validez.

Creo que aquí hay una simetría importante con el tratamiento que hace Popper, según vimos en la sección anterior, de la adopción de la actitud racionalista; mientras que en ese caso este autor pone de relieve el carácter moral de la decisión pero no alude, a diferencia de Apel, a la inconsistencia involucrada en la defensa de la decisión opuesta, en el caso de la adhesión a la sociología del conocimiento y posiciones análogas, Popper pone de relieve su inconsistencia, pero no enfatiza lo suficiente su carácter moral. Sólo al pasar, y en forma algo equívoca, dice Popper: "Me resisto por razones morales a admitir esas diferencias (las determinadas por el acceso privilegiado a la verdad por parte de algunos hombres), pues la similitud decisiva entre todas estas concepciones intelectualmente inmodestas es que no juzgan los pensamientos por sus propios méritos"[12].

Aquí se sugiere oscuramente que las razones morales para rechazar diferencias en cuanto al acceso a la verdad derivan de una posición moral contra la actitud de no juzgar a los pensmientos por sus propios méritos. Y este es un punto fundamental que es lamentable que Popper no haya articulado; lo que aquí está en juego es el principio moral que he denominado en otro lugar "principio de dignidad de la persona humana" y que prescribe tomar seriamente en cuenta —a los efectos de nuestras propias opiniones—las opiniones y decisiones de los demás, con independencia de los factores causales que incidan en ellas.

Este es un principio básico de una concepción liberal de moralidad social, pues él se contrapone a un determinismo *normativo* que prescribe tratar a las opiniones y decisiones de la gente como si fueran reflejos o enfermedades y, por lo tanto, estipula que aquellas decisio-

[11] K. R. Popper, *op. cit.*, 1966, vol. II, p. 230.

[12] Popper 1966, vol. II, ps. 235-6. (La traducción corresponde a la versión española citada, p. 402).

nes y opiniones no pueden ser antecedentes apropiados de obligaciones, responsabilidades o de otras opiniones o decisiones. Es este principio del determinismo normativo el que está presupuesto en posiciones acerca de cuestiones prácticas como la que rechaza la posibilidad de imputar responsabilidad penal a quienes cometen delitos. Es importante advertir que este principio no puede derivar por sí solo del principio del determinismo *descriptivo* según el cual todo acontecimiento, incluidas las opiniones y decisiones humanas, tiene alguna causa. Esa supuesta derivación traspasaría, por un punto no autorizado, la frontera humeana entre ser y deber ser, salvo que se apoyara en una premisa normativa más básica. Pero es difícil imaginar qué principio normativo más básico podría justificar el del determinismo normativo, ya que la aplicación coherente de éste a áreas tales como la ciencia, la responsabilidad penal, las relaciones contractuales y familiares, etc. generaría una estructura social inconcebible (ver un desarrollo más extenso de estos puntos en mi libro *Etica y Derechos Humanos*[13].

De modo que el argumento primario que se puede dirigir a la sociología del conocimiento, o a cualquier otra forma del determinismo normativo, es de tipo moral; ella descansa en el abandono del principio de dignidad de la persona, en favor del principio normativo opuesto, que no puede fundamentarse meramente sobre la base de una supuesta verdad del determinismo descriptivo y no parece que lo pueda ser de otra manera, ya que ello supondría una visión irreconocible de la sociedad humana. Es una lástima que Popper no haya enfatizado con más claridad este carácter moral de la sociología del conocimiento y de su propia decisión de rechazarla.

Alguien podría admitir la índole moral de tal decisión pero insistir, presuntamente con Popper, en que ella es irracional, puesto que, si bien el principio del determinismo normativo no puede ser fundamentado, tampoco puede serlo el de la dignidad de la persona. Pero aquí viene la relevancia del argumento de la auto-refutación que Popper sí menciona aunque con cierto desdén. Para este autor se podría objetar a la sociología del conocimiento que su defensa está viciada por condicionamientos sociales. Yo pondría en estos términos el argumento que en Popper aparece bastante desdibujado: el principio del determinismo normativo debería ser defendido y revisado en el marco del discurso moral; pero es esencial para que ese discurso progrese y cumpla sus funciones que en él se tomen en serio y se juzguen

[13] C. S. Nino, *op. cit.*, 1984, cap. 6.

por sus propios méritos las opiniones y decisiones de la gente; por lo tanto, una participación genuina en ese discurso debe presuponer el rechazo del principio del determinismo normativo; si se participa en el discurso para defender ese principio se contradice un presupuesto al que es necesario adherir para que la participación en el discurso moral sea genuina, o sea constituya un paso conducente al fin de ese discurso.

Creo que si se advierte que la fundamentación de juicio éticos está dada por reglas del discurso moral que están en función de sus fines distintivos, se muestra el valor de argumentos como los que apelan a intuiciones o a la auto-refutación, a los que repetidamente recurre Popper, aunque no siempre con claridad y suficiente convicción.

Capítulo V

CONTRUCTIVISMO EPISTEMOLOGICO: ENTRE RAWLS Y HABERMAS

1. Me propongo defender en este capítulo una cierta concepción sobre el conocimiento moral que llamo "constructivismo epistemológico". Se trata de una concepción según la cual la práctica social es un medio apto para tal conocimiento.

La defensa de este enfoque la haré contrastando el pensamiento de dos grandes filósofos, que según creo se aproximan a la posición correcta: John Rawls y Jürgen Habermas. Sin embargo, creo que ninguno de ambos pensadores aciertan a formular exactamente esa posición. Como su leve alejamiento del blanco se produce en direcciones opuestas, el contraste entre Rawls y Habermas es sumamente ilustrativo pues permite inferir el curso teórico apropiado.

1. Como se sabe, es sumamente controvertido cuál es la auténtica posición meta-ética de Rawls, vale decir cuál es para este autor el fundamento final de sus dos famosos principios de justicia (el principio de prioridad de la libertad que prescribe una distribución igualatoria de derechos civiles y políticos y el principio de diferencia que sólo permite desigualdades económicas y sociales en la medida en que estén adscriptas a cargos abiertos a todos y que vayan en beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad).

La incertidumbre sobre la posición meta-ética de Rawls está producida por el hecho de que en la teoría de la justicia apela para fundamentar sus dos principios de justicia a prácticamente todos los recursos, escepto el teológico, que se han ensayado en la historia de la filosofía para fundamentar intersubjetivamente principios morales: el consentimiento, el auto-interés, las intuiciones y los presupuestos formales del razonamiento moral. Es más, la obra de Rawls ha estimulado a diversos filósofos a desarrollar con más profundidad cada una de estas alternativas de justificación moral[1].

---

[1] Desde el punto de vista del autointerés, Gauthier, D., *Morals by Agreement*, Oxford, 1986. Desde el consentimiento. a) D. Richards, *A theory of Reasons for Action*,

El recurso al consentimiento es el más explícito, dada la insistencia de Rawls en afiliar su teoría al contractualismo. Como se sabe, él sostiene que sus dos principios de justicia son principios que serían aceptados por unanimidad en una situación hipotética que él llama "posición originaria": ella se define por rasgos de los sujetos —son racionales, auto-interesados, conocen los hechos generales pero están bajo un "velo de ignorancia" respecto de los hechos particulares de ellos y de su sociedad —y por algunos rasgos del contexto social— lo que Rawls llama "las circunstancias de justicia", especialmente la escasez moderada de recursos.

Pero también en esta presentación Rawls parece recurrir el autointerés como fundamento de sus principios, cuando presenta su construcción como un teorema en la teoría de la decisión racional[2]. La concepción de racionalidad como maximización de la propia utilidad empleada en esta teoría, y también en importantes áreas teóricas de la economía, parece estar subyacente a la posición originaria, ya que los sujetos eligen los principios de justicia, siendo egoistas racionales, sobre la base de su interés en maximizar su acceso a "bienes primarios" (aquellos bienes, como la libertad y los recursos económicos, que todos quieren cualquiera sea su plan de vida) y empleando el principio de prudencia racional denominado "maximin" (el que prescribe elegir en situaciones de incertidumbre el estado de cosas cuya peor posición sea menos mala que las peores posiciones de arreglos alternativos).

Asimismo, el recurso a las intuiciones por parte de Rawls es también explícito. Todos sabemos que él sostiene que la posición originaria permite derivar principios que serían aceptables en un equilibrio reflexivo que se obtiene luego de ajustes mutuos entre principios generales que parecen prima facie plausibles e intuiciones sobre la justicia e injusticia de soluciones para casos específicos, abandonando las soluciones más débiles que no se compadecen con principios plausibles y reformulando los principios que no permiten homologar las intuiciones más fuertes. Dado que Rawls dice explícitamente que la posición originaria se manipula para que arroje resultados acepta-

---

Oxford, 1971. b) Buchanan, James and Tullock, Gordon, *The Calculus of Consent*, Michigan, 1962.

Desde el punto de vista de las intuiciones: Morton White, *What is and What ought to be done*, Oxford university Press, 1981.

[2] J. Rawls, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, España, 1978.

bles[3], las intuiciones parecen ser el último tribunal de apelación sobre la validez de sus principios, al menos sus intuiciones y las de su lector[4]. Incluso en sus últimos trabajos Rawls parece extender y tal vez modificar la relevancia de las intuiciones ya que en ellos Rawls declara que el papel de la teoría política es llegar a un "consenso sobrepuesto" entre concepciones vigentes en una cultura democrática, cosa que el cree que está expresado en sus principios. Sin embargo, no vamos a ocuparnos aquí de estas últimas obras de Rawls, en la que parece haber modificado posiciones cruciales defendidas en *La teoría de la justicia*[5].

Por último, el recurso menos explícito que emplea Rawls para fundamentar sus principios es el que consiste en acudir a presupuestos formales del discurso moral. No obstante, este recurso sale también a la superficie en algunas ocasiones: cuando Rawls sostiene que los principios de justicia deben satisfacer ciertas restricciones formales —como las de generalidad, universalidad, publicidad, finalidad, etc.—, cuando sostiene que el rol de la teoría moral es describir nuestra capacidad moral, de juzgar cosas como justas o injustas y de apoyarnos en razones, (*pág. 46)*, y que cada uno tiene en sí mismo la forma completa de una concepción moral (*pág. 50*), cuando dice que las condiciones de la posición originaria son aceptadas de hecho por nosotros (*pág. 21*), cuando sostiene que la derivación de principios de la posición originaria es un caso de justicia procesal pura (*pág. 120*), etc. Aunque otros trabajos de Rawls quedan fuera de los límites de esta comparación, no puede dejar de mencionarse que en su trabajo de transición "Kantian Constructivism", el autor es explícito en que los procedimientos por los que los primeros principios son elegidos deben ser adecuadamente fundados en el razonamiento práctico, que no hay otros hechos morales aparte del procedimiento de construcción de los principios, y que la verdad de los juicios morales está consiguientemente definida por tal procedimiento.

A pesar de las apariencias e interpretaciones corrientes, creo que la reconstrucción más plausible del punto de vista meta-ético subyacente a *La teoría de la justicia* es la que da exclusividad justificatoria a este último recurso a los presupuestos formales del razonamiento moral, interpretando a los otros recursos como derivados de aquel. Creo que esta reconstrucción no sólo permite absorber adecuadamen-

[3] *op. cit.*
[4] *op. cit.*
[5] *op. cit.*

te las afirmaciones sobre aspectos formales del discurso moral a las que acabo de aludir, sino que también permite explicar las referencias a los otros recursos justificatorios mejor que si se diera prioridad a cualquiera de éstos, y sobre todo permite obviar las claras deficiencias de tales otros recursos justificatorios.

En efecto, creo que la idea de un consentimiento que justifique arreglos sociales de los que surjan obligaciones presupone la existencia de principios válidos que toman a decisiones o acciones voluntarias como antecedentes de consecuencias normativas, por lo que el consentimiento no pude servir para justificar principios *últimos*[6]. Por otro lado, como muchas veces se ha dicho[7], un consentimiento *hipotético* no puede proveer una justificación *categórica* de principios o instituciones. En relación a la elección racional fundada en el auto-interés, además de sus inconvenientes intrínsecos que creo difícilmente superables[8], el recurso a ella parece estar neutralizado por Rawls debido a que, si bien los seres en la posición originaria son egoístas, el velo de ignorancia les impide conocer quiénes son y cuáles son sus intereses. Si alguien es auto-interesado pero no sabe quién es y qué quiere, la referencia del prefijo "auto" desaparece. Como dice Hare[9] la presuposición de egoísmo y de ignorancia es equivalente a la de imparcialidad y conocimiento. Por último, en cuanto al recurso a las intuiciones en el marco del equilibrio reflexivo, él parece poco plausible cuando las intuiciones no se toman como percepciones de alguna realidad ulterior sino como una materia prima básica que, si no se refina de acuerdo a algún criterio (como el que vimos en el capítulo anterior) y que toma en cuenta si ellas se mantendrían en condiciones ideales, bien puede ser la resultante de un condicionamiento social, cultural, propagandístico, etc. Esto se agrava si no se reconoce a los principios generales una fuente independiente de plausibilidad, por lo que sólo quedan las intuiciones girando en el vacío.

En cambio, cuando partimos de la base de que en el Rawls de *La teoría de la justicia* el fundamento justificatorio básico está dado por presupuestos formales del razonamiento moral (aunque no puede excluirse, por más que Rawls ahora lo niegue, que ellos se unan a presupuestos valorativos sustantivos como la autonomía) todas las piezas

---

[6] C. Nino, *Los límites de la responsabilidad penal,* Astrea, Bs. As.

[7] R. Dworkin en Norman Daniels (ed), *Reading Rawls,* Basil Blackwell, Oxford, 1975.

[8] C. Nino, *Etica y Derechos Humanos,* Paidós, Bs. As., 1985.

[9] Hare, *Rawls's Theory of Justice,* en Norman Daniels (ed), *Reading Rawls,* Basil Blackwell, Oxofrod, 1975.

comienzan a encajar adecuadamente. La posición originaria se convierte en una dramatización de esos presupuestos formales, o en un recurso de representación, como el mismo Rawls dice[10]. En el contrato hipotético hace alusión a un presupuesto de razonamiento moral según el cual los principios generales universales, etc., son válidos cuando serían unánimamente aceptables por todos los interesados en ciertas condiciones ideales. El recurso al auto-interés, una vez combinado con el velo de ignorancia, tiene sólo el valor heurístico de permitirnos determinar más fácilmente qué restricciones impone a nuestro razonamiento moral la exigencia subyacente de imparcialidad, que, junto con las de racionalidad y conocimiento de los hechos relevantes, es una de esas condiciones ideales. Finalmente, las intuiciones pueden tener un valor indicativo si se las considera como expresiones de la "forma de la teoría moral que cada uno tiene en sí mismo", y sirven, por lo tanto, como indicios de la aplicación de presupuestos formales del razonamiento a juicios sobre casos concretos.

Si esta visión de la teoría de Rawls, que la aproxima a la de Kant mucho más estrechamente que los enfoques alternativos, fuera plausible, podríamos sostener que ella incluye una cierta caracterización de la verdad en materia moral: un juicio moral es verdadero cuando él deriva de un principio que sería aceptado en la posición originaria, vale decir él deriva de un principio general, universal, público, final, etc., que sería aceptado unánimamente en condiciones de imparcialidad, racionalidad, conocimiento de los hechos relevantes, etc. (aquí por supuestos, reemplazamos los recursos heurísticos de Rawls por las que consideramos que son las verdaderas exigencias que ellos están destinados a captar y a sustituir operativamente).

Rawls no es para nada explícito sobre cuál es el método o el procedimiento apropiado sobre la forma de *conocer* este tipo de verdad moral. Aparentemente, él asume que la reflexión individual como la que él mismo emprende en *La teoría de la justicia* es un método adecuado para tener acceso a la verdad en materia moral, por lo menos en el ámbito de la juticia.

Tal vez el equilibrio reflexivo, una vez que es descalificado como un procedimiento constitutivo de la verdad moral, puede ser plausiblemente concebido como un posible método de acceso a la verdad en el marco de la reflexión individual. En efecto, el ajuste recíproco entre principios generales y convicciones particulares ya no oscila en el vacío cuando concebimos a las intuiciones no sólo como juicios

[10] J. Rawls, *Theory of Justice,* Fondo de Cultura Económica.

particulares que deben deducirse de los principios generales que terminemos aceptando sino que, por su carácter más espontáneo que es de la formulación de tales principios, pueden ser indicativas de la aplicación de presupuestos formales del razonamiento que sirven de filtro de principios inválidos. Por ejemplo, la intuición de que el dolor que se le causa a Juan no puede estar justificado sólo por el mayor placer que ello provoca a Pedro, puede ser indicativa de que nuestro razonamiento práctico presupone una construcción de la imparcialidad a partir de la separabilidad de las personas, lo que quizá permite descalificar un principio agregativo como el del utilitarismo. Es también posible, por supuesto, que una intuición particular que se opone a un principio que parece superar los filtros formales no sea indicativa de lo contrario, por lo que debería ser abandonada en favor del principio.

Sea o no a través de este método de equilibrio, lo cierto es que parece que en el marco del enfoque de Rawls la reflexión individual permite acceder a la verdad moral, definida a partir de la satisfacción de ciertas exigencias como las de imparcialidad o universalidad.

Esto no excluye por supuesto que el intercambio de opiniones con otros no tenga en la teoría de Rawls algún valor epistémico. Lo contrario implicaría negar que, por ejemplo, las reflexiones que el propio Rawls hace en su libro tengan algún valor para nosotros. Por cierto que todos nos beneficiamos con el resultado de la reflexión de otros ya que se supone que compartimos, por lo menos parcialmente, los mismos presupuestos y esquemas conceptuales y las mismas posibilidades de acceso a los hechos por medio de la observación. Pero probablemente Rawls mantendría que uno debe guiarse finalmente por el resultado de la propia reflexión, ya que él parece adoptar, como Kant, un concepto de autonomía que incluye la idea de que en materia moral cada uno es su propia autoridad epistémica. Dada la estructura de nuestro razonamiento práctico esto parece inevitable ya que no podemos aceptar los mandatos de otra autoridad —por ejemplo un legislador— sin reconocerla como tal, y esto implica un juicio de *nosotros mismos* de que debemos hacer lo que esa autoridad dispone. Obedecer a otro siempre parece implicar seguir nuestras propias razones, sean éstas morales o prudenciales[11].

Cuando Rawls trata el tema de las justificación de la democracia, entendida como regla de la mayoría, pone más en claro su individualismo epistemológico. Allí sostiene terminamente que "no hay nada

[11] C. Nino, *La validez del derecho*, Astrea, Bs. As., 1985.

de abone la opinión de que lo que la mayoría quiere es correcto" (p. 356). Rechaza la posibilidad de aplicar el teorema de Condorcet para justificar que cuanto más gente apoya una solución más probable es que ella sea correcta, sosteniendo que ello presupone que es más probable que la opinión de cada partícipe en la decisión sea correcta que incorrecta y que los votos de las diferentes personas sean independientes o que no se influyan mutuamente. Rawls opina que ninguna de las dos condiciones se dan necesariamente en un procedimiento democrático.

Sin embargo, Rawls reconoce a continuación que la discusión entre muchas personas tiene efectos beneficiosos, puesto que refrena nuestra parcialidad (no en una discusión ideal en que se supone que los que están partícipes son imparciales), amplía nuestra perspectivas y nuestros conocimientos y permite detectar errores de razonamiento.

No obstante, es poco claro a qué materia se podría aplicar este beneficio que entraña la discusión colectiva inherente al sistema democrático para la determinación de soluciones correctas. Toda la materia regida por el primer principio referido a la libertad e incluso todo lo que hace al valor de esta última (*pág. 356*), que está dado por el segundo principio, condiciona al procedimiento de decisión y discusión democrática y no está supeditada a sus resultados. Es cierto que luego Rawls reconoce (*pág. 362*) que los principios de justicia, sobre todo el de diferencia, dejan abiertas una serie de indeterminaciones —como el porcentaje de ahorro y el peso relativo de diferentes bienes primarios, como el auto-respeto— y que esas indeterminaciones deben ser resueltas por el procedimiento democrático. Pero en este caso, el mérito de la discusión y decisión democrática no consiste en permitirnos aproximarnos al conocimiento de la solución correcta sino en constituir esa solución correcta como si fuera un caso de justicia procesal pura. No obstante, Rawls aclara que no se trata literalmente de un caso de ese tipo ya que no es que el procedimiento defina estrictamente la solución correcta sino que los que están en desacuerdo con la decisión mayoritaria no pueden convencer a los demás en el marco de la concepción pública de la justicia (*pág. 362*).

Todo esto es muy confuso, ya que Rawls parece advertir que debe dejar un área de la moral en que la discusión y decisión mayoritaria tienen alguna relevancia para la corrección de las soluciones, aunque oscila entre dar a esa discusión y decisión valor constitutivo o valor epistemológico o ningún valor, por más que estemos obligados a acatar sus resultados por otras razones (dice expresamente que el hecho de que un ciudadano deba cumplir con la decisión mayoritaria no implica que deba considerarla justa y que sería errado para él que supeditara su juicio a ese voto (*pág. 360*).

De cualquier modo, dado que todo lo que hace al primer principio de prioridad de la libertad e incluso al valor de ésta, que está dado por el acceso a los recursos económicos y sociales regulado por el segundo principio, condiciona a la discusión y decisión democrática, no hay duda sobre el individualismo epistemológico de Rawls sobre una amplísima y prioritaria área de la moral. En todo lo que hace a la determinación de los derechos civiles y políticos de los individuos y tal vez incluso a sus derechos económicos y sociales, la reflexión individual es soberana y la discusión y decisión colectiva tiene un valor meramente auxiliar. Esto no debe confundirse, por supuesto, con la relevancia de los procedimientos ideales de decisión constituidos por la posición originaria en sus cuatro estadios: esos procedimientos son constitutivos de la verdad en materia moral, ya que, como vimos, reflejan restricciones formales del razonamiento práctico. Pero a esa verdad se llega, conviene insistir a través de una reflexión individual efectiva que determine cuál sería el resultado del procedimiento colectivo ideal.

2. Como en el caso de Rawls, para referirme a la posición de Jürgen Habermas tendré en cuenta una sola obra: su largo ensayo "Etica del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación"[12], en el que expone con claridad no habitual los lineamientos de su posición sobre fundamentación de la ética.

Allí Habermas se apoya en Strawson[13] para mostrar que la justificación de juicios morales y el reproche basado en ellos es parte de una práctica social que pervade buena parte de nuestra vida y de los intercambios con otros. Es como parte de esa práctica que se predica verdad o falsedad de los juicios morales cosa que no se hace de los mandatos o decisiones. Sin embargo, esta predicación de verdad en el caso de las normas tiene un carácter distinto a la de las proposiciones descriptivas —con lo que el discurso práctico se distingue del teórico—, debido a que las normas se interponen entre los actos de habla y la realidad empírica. Según Habermas entre la existencia de relaciones objetivas y la veracidad de los enunciados aseverativos correspondientes se da una relación interna que no se da entre las relaciones objetivas y las expectativas normativas; esta diferencia es lo que justifica que las condiciones de validez de los juicios morales dependa de una lógica del discurso práctico, mientras que los juicios empíricos requieren reflexiones cognitivas que son independientes de la lógica de los discursos teóricos.

---

[12] J. Habermas, ver en *Conciencia moral y acción comunicativa,* Trad. R. García Cotarelo, Barcelona, 1985. *Etica del discurso.*

[13] Strawson, *op. cit.*, cap. I.

Habermas sostiene que el discurso práctico está constituido por las interacciones comunicativas a través de las cuales los participantes coordinan sus planes de comportamiento, argumentando a favor o en contra de diferentes pretensiones de validez con el fin de obtener un cierto consenso acerca de ellas. El principio puente que permite la formación de ese consenso, sirviendo como regla de argumentación, es el principio de universalización. Esta no es una mera exigencia gramatical o de consistencia sino de *imparcialidad.* Ella estipula que una norma moral es válida en la medida en que puede ganar el asentimiento de todos los afectados.

Habermas se hace cargo de las dificultades para fundamentar este principio de universalización sin caer, como señala Albert[14], según vimos en el capítulo anterior, en el trilema de Münchhausen: o bien un regreso al infinito, o una justificación circular o un corte dogmático en la justificación. Sostiene Habermas que ese trilema se puede eludir si desechamos una concepción deductivista de la fundamentación y siguiendo a Apel buscamos una fundamentación pragmática-trascendental que se apoya en los presupuestos del discurso práctico. Para ello debemos recurrir al concepto de realización contradictoria (o inconsistencia práctica) que se da cuando una acción de habla referida a la proposición p descansa sobre presupuestos que contradicen a p. Esto constituye un argumento "duro" en la medida en que, como dice R. S. Peters [15], se trate de discursos tan generales que no cabe sustituirlos por equivalentes funcionales. Habermas intenta mostrar que cuando argumentamos para convencer a otros presuponemos necesariamente el principio de universalización entendido como imparcialidad. Una serie de reglas más específicas de la argumentación que han sido señaladas por autores como Alexy[16] implican ese principio general.

Según Habermas, un escéptico sólo podría librarse de este presupuesto si se aparta de la comunidad de quienes argumentan. Pero no hay una sola forma vital socio-cultural en el mundo que no esté conectada, por lo menos implícitamente, a una prosecución de la acción comunicativa, por muy rudimentaria y poco institucionalizada que sea. Si alguien pretendiera alejarse durante un tiempo prolongado de los contextos de acción orientada hacia el entendimiento, se sumiría en un aislamiento tal que se expondría a la esquizofrenia y al suicidio.

Habermas sostiene que el postulado de la universalidad produce

[14] Albert (v Habermas, *op. cit.).*
[15] Peters (v. Habermas, *op. cit.).*
[16] Alexy (v Habermas, *op. cit.).*

una cesura entre lo bueno y lo justo, ya que las cuestiones sobre la vida buena, que constituyen una parte componente de nuestra identidad no pueden ser racionalmente discutibles si no es dentro de cierta forma o estilo de vida.

Este marco general de la concepción metaética de Habermas permite ubicar su posición respecto de la verdad de los juicios morales y del conocimiento de esa verdad. Habermas critica explícitamente a Rawls por suponer que el postulado de imparcialidad se encuentra satisfecho cuando quien formula el juicio moral se sitúa ficticiamente en la posición que cada uno de los afectados; Rawls cree que cada uno, incluyendo por supuesto a un filósofo moral como él mismo, puede acometer por su cuenta el intento de justificar las normas fundamentales. Rawls concibe a su propia investigación, no como un aporte a la argumentación sino como el resultado de una teoría de la justicia. Habermas sostiene, en cambio, que la tarea de la argumentación moral no se puede superar de modo monológico sino que requiere un esfuerzo cooperativo.

Según Habermas la fundamentación de normas requiere "la realización de un discurso *real* que, *en último término,* no es monológico, no tiene nada que ver con una argumentación que se formulara hipotéticamente en el fuero interno" (*pág. 88*).

En la defensa de esta tesis Habermas entra en polémica con Ernest Tugendhat[17], quien sostiene que si es cierto, como él cree que lo es, que el postulado de la universalidad no es un criterio semántico sino pragmático y está destinado en consecuencia a ser usado no en el razonamiento monológico sino en un discurso intersubjetivo real en el que todos los afectados deben determinar si una norma es igualmente buena para ellos, entonces éste no es un postulado para la formación del juicio sino de la voluntad. Tugendhat concibe al discurso como un medio de garantizar que, a través de las reglas de comunicación, todos los afectados tengan la misma oportunidad de participar en una solución de compromiso equitativa, una solución que todos acepten autónomamente. Pero Habermas sostiene que la idea de imparcialidad no puede reducirse a un equilibrio de poderes, requiere el juicio imparcial sobre los intereses de todos los afectados. "En el discurso práctico, los afectados intentan poner en claro un interés común mientras que al negociar un acuerdo pretenden compensar intereses particulares y contrapuestos" (*pág. 94*). Según Habermas, cuando Tugendhat asimila la argumentación con los procesos de for-

[17] Tugenhadt (v Habermas, *op. cit.*).

mación de la voluntad tiene que pagar el precio de no poder distinguir la validez de la vigencia de las normas morales, ya que el acuerdo efectivo resulta decisivo para la validez de las normas. A esto contrapone su posición según la cual la validez de las normas expresa una voluntad compartida que se remite a un interés general discernible discursivamente.

Estas afirmaciones de Habermas parecen ubicarlos en una posición que, como he sugerido al principio, se podría denominar "constructivismo epistemológico" y que consiste en sostener que si bien la validez de los juicios morales no está dada por el *resultado* del discurso real sino por sus presupuestos, ese resultado es una forma confiable de conocer los principios válidos. Esto parece estar confirmado por una frase de este tenor de Habermas: "[El discurso práctico] es en realidad un procedimiento no para la producción de normas justificadas, sino para la comprobación de la validez de normas propuestas y establecidas con carácter hipotético" (*pág. 128*).

Sin embargo, hay otras frases de Habermas que parecen colocarlo en una posición más radical que puede denominarse "constructivismo ontológico": la posición de que es la validez misma de los principios morales y no el mero conocimiento de esa validez la que se construye con el resultado de la discusión real cuando ella satisface ciertas condiciones. Así Habermas dice, casi a continuación del párrafo anterior que parece apuntar en la otra dirección, que "[los contenidos] se elaboran de tal manera en el discurso que, al final, desaparecen los puntos de vista valorativos que no son susceptibles de acuerdo por consenso" (*pág. 129*). Asimismo Habermas sostiene que de "conformidad con la ética discursiva una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo en cuanto *participantes en un discurso práctico* (o pueden ponerse de acuerdo) en que dicha norma es válida" (*pág. 86*). También afirma: "Esta transferencia [del discurso a la acción] no se puede demostrar de la forma en que lo intentan Peters y Apel extrayendo de los presupuestos de la argumentación de modo *inmediato* normas éticas fundamentales. Las normas fundamentales del derecho y de la moral no forman parte en modo alguno del campo de la teoría moral; deben considerarse como contenidos precisados de fundamentación en los discursos prácticos. Dado que las circunstancias históricas varían, cada época arroja su propia luz sobre las ideas fundamentales práctico-morales. En todo caso, en tales discursos hacemos uso siempre de las reglas de argumentación de contenido normativo; y *éstas* [no las normas morales] son las que pueden deducirse de modo pragmático trascendental" (pág. 109). Finalmente, Haber-

mas sostiene: "Todos los contenidos, incluso aunque afecten a normas de acción fundamentales, han de hacerse dependientes de discursos reales (o, en sentido sustitutorio que se realizan en sentido advocatorio). El teórico moral puede participar en ellos como afectado y, en su caso como experto, pero no puede dirigir *por su cuenta* tales discursos. Una teoría que se extiende a ámbitos de contenido, como la teoría de la justicia de Rawls, debe entenderse como una aportación al discurso que se da entre los ciudadanos..." (*pág. 118*).

En síntesis, Habermas coincide con Rawls en que hay presupuestos formales, como el de la imparcialidad que son decisivos para la validez de principios morales. Pero, mientras para Rawls ellos son presupuestos formales del razonamiento moral monológico, para Habermas, ellos son reglas de una práctica social de discurso intersubjetivo. Además, en tanto que para Rawls la validez de los principios morales está dada por la satisfacción de la exigencia de imparcialidad, entre otras, independientemente de que alguien determine que ella está satisfecha, hay razones para pensar que para Habermas esa validez requiere que se haya constituido un consenso de hecho empleando la regla de la imparcialidad. Finalmente, mientras para Rawls parece que uno puede llegar por vía de reflexión individual a la conclusión de que un principio moral es válido, aunque la discusión puede cumplir un rol auxiliar, es claro que para Habermas esto es imposible y que sólo la discusión colectiva, la "búsqueda cooperativa de la verdad" es una vía de acceso confiable al conocimiento moral.

3. En el marco de lo que confusa y vagamente se suele denominar "formalismo", "contractualismo", "constructivismo" o "kantianismo" se pueden distinguir al menos tres tesis ontológicas sobre la constitución de la verdad moral y al menos tres tesis epistemológicas sobre el conocimiento de esa verdad moral. Veamos primero las tesis ontológicas:

O1: La verdad moral se constituye por la satisfacción de presupuestos formales inherentes al razonamiento práctico de todo individuo, en especial el de que un principio moral es válido si es aceptable o no rechazable por todos en condiciones ideales de imparcialidad, racionalidad y conocimiento de los hechos relevantes.

O2: La verdad moral se constituye por presupuestos formales o procedimentales de una práctica discursiva social destinada a cooperar y evitar conflictos sobre la base de la convergencia de acciones y actitudes dada por el consenso en la aceptación de principios para guiar la conducta. Entre esos presupuestos de la práctica social del discurso moral está el de que un principio es válido cuando es aceptable o no rechazable por todos en condiciones de imparcialidad, racionalidad y conocimiento de los hechos.

03: La verdad moral se constituye por el consenso que resulta efectivamente de la práctica real de la discusión moral cuando ella es llevada a cabo siguiendo restricciones procedimentales de los argumentos como el de que un principio propuesto debe ser aceptable o no rechazable por todos bajo condiciones ideales de imparcialidad, racionalidad y conocimiento.

Veamos ahora las tesis epistemológicas:

E1: El conocimiento de la verdad moral —que puede estar constituida de acuerdo a 01, 02 u 03 pero es sobre todo relevante en los casos 01 y 02— se accede sólo mediante reflexión individual que, empleando un método de equilibrio reflexivo u otra alternativa, determine si se da la relación apropiada entre presupuestos formales y principios substantivos (y, en el caso de 03, sí se da el consenso efectivo, lo que tendrá que determinarse por observación). La discusión con otros es un auxiliar útil de la reflexión individual, pero en última instancia es inescapable que actuemos de acuerdo a los dictámenes finales de esta última.

E2: La discusión y la decisión intersubjetiva es el procedimiento más confiable de acceso a la verdad moral (sobre todo cuando está constituida por 01 y 02), ya que el intercambio de ideas y la necesidad de justificarse frente a los demás no sólo amplía el conocimiento y permite detectar fallas de razonamiento sino que principalmente permite determinar la satisfacción del requisito de atención imparcial de los intereses de todos, bajo el presupuesto de que no hay mejores jueces de los intereses involucrados que los mismos afectados que participan en el proceso colectivo de discusión. Sin embargo, esto no excluye que por vía de la reflexión individual alguien pueda acceder al conocimiento de soluciones correctas, aunque hay que admitir que este método es mucho menos confiable sobre todo por la dificultad para representarse fielmente los intereses de los demás y ser, por lo tanto imparcial.

E3: El método de discusión y decisión colectiva es la única vía posible de acceso a la verdad moral en el área de justicia, ya que siempre la reflexión monológica se halla distorsionada por prejuicios del individuo en favor de sí mismo, por su condicionamiento contextual y por la dificultad insalvable de ponerse "en los zapatos de otro". Sólo el consenso efectivo obtenido luego de un amplio debate con las menores exclusiones, manipulaciones y desigualdades posibles es una guía confiable para acceder las exigencias de la moral.

Como vimos, Rawls parece sostener la tesis 01 como caracterización de la verdad moral. En efecto, en *La teoría de la justicia* el aspecto de práctica social del discurso moral no es absolutamente

relevante para las reglas que definen la validez de los principios morales. Aunque todo este desarrollo es sumamente parco y obscuro, Rawls parece suponer, a la Kant, que "la forma de la teoría moral es algo que cada uno tiene en sí mismo" y que se puede ejemplificar con él y con su lector. No parece que sea tampoco relevante para constituir la verdad moral las reglas del *discurso* monológico sino de algo más abstracto e inmaterial que él llama "razonamiento práctico". En obras ulteriores, que aquí, como dijimos, no son centralmente tomadas en cuenta, Rawls parece estar más atraído por dar a las prácticas sociales un lugar central, aunque no discrimina entre la práctica del discurso moral y otras prácticas de "una cultura democrática" (cayendo tal vez en un convencionalismo); sólo muy recientemente[18] Rawls parece estar prestando atención a algo más circunscripto, que sintética y enigmáticamente llama "razón pública libre".

En cuanto a su posición epistemológica, Rawls, como vimos, parece aceptar E1 aunque —sobre todo en su sección sobre democracia— coquetea tímidamente con E2, la tesis que he denominado "constructivismo epistemológico", para terminar rechazándola, principalmente en lo que se refiere a la determinación de las libertades básicas.

En el caso de Habermas su posición en cuanto a la constitución de la verdad moral parece ser, como acabamos de ver, O3, ya que en diversos párrafos sostiene que no hay principios morales válidos sino como resultado de una discusión moral real llevada a cabo respetando la exigencia de imparcialidad, que sí puede determinarse *a priori* de esa discusión. Esto es lo que he llamado "constructivismo ontológico". Sin embargo, hay otras frases, y sobre todo, la discusión con Tugendhat que parecen acercar a Habermas a la tesis O2, según la cual la validez de los principios de justicia está dada por los presupuestos y no por los resultados de la práctica de la discusión moral.

En cuanto a la cuestión epistemológica, no hay duda de que Habermas es un decidido partidario de E3. En efecto, solamente es posbile interpretar los párrafos que parecen apoyar a O3 como si fueran compatibles con O2 si se sostiene que ellos sólo endosan la tesis E3, o sea la tesis de que el conocimiento moral sólo se obtiene por la discusión efectiva entre todos los afectados. Los párrafos sobre Rawls son tan terminantes como para descalificar no sólo a E1 sino también a E2: es decir esos párrafos implican que en ningún caso se puede alcanzar la verdad moral por vía de la reflexión individual, sino a lo sumo hacer un aporte a la discusión colectiva.

[18] J. Rawls, *Free Public Reason*. Sin publicar.

Creo que las tesis más plausibles sobre la constitución y el conocimiento de la verdad moral son 02 y E2, o sea tesis intermedias entre las de Rawls (que defiende 01 y se inclina por E1 aunque con una leve simpatía por E2) y Habermas (que se inclina por 03, aunque con cierta confusión con 02, y además defiende E3).

En el plano ontológico, creo que es una grave deficiencia de Rawls, y de su mentor en esta interpretación Kant, que defiende E1, el no incorporar a su enfoque el aspecto de práctica social del discurso moral. Esta incorporación permite hacerse cargo de algún punto fuerte del relativismo respecto de variaciones en cuanto a la práctica de la argumentación moral, sin caer en el callejón sin salida en el que nos introducimos cuando relativizamos los juicios morales substantivos. Por otra parte, el concentrar nuestra atención en una práctica social permite centrar con una base empírica a partir de la cual inferir las reglas y criterios de hecho presupuestos en aquella práctica. Esto es sobre todo plausible si tomamos en cuenta que esta práctica social tiene funciones manifiestas y latentes —como las de obtener coordinación a través del consenso— y que muchos de los presupuestos formales están adaptados a esas funciones. Finalmente, tomar como base la práctica social efectiva del discurso moral es especialmente importante si uno debe admitir que el discurso tiene presupuestos valorativos substantivos, como el principio de autonomía, ya que ello impide que se alegue que en la defensa de ese principio se incurre en una *petitio principii.*

En relación a la posición 03, que Habermas parece sostener, creo que por más que algunos consensos efectivos puedan ser descalificados sobre la base del no respeto del postulado de la universalización, en definitiva termina cayendo en un convencionalismo moderado y en la confusión, que él imputa a Tugendhat, entre validez y vigencia. Si el postulado básico está respetado no se ve como puede elegirse entre varios posible consensos y criticarse el efectivamente adoptado en favor de otro. Si el postulado de la universalización fuera tan rico como para permitir un sólo consenso, esto implicaría caer en 02, ya que la posición válida estaría definida con antelación a su adopción. Todo esto se relaciona con otro problema más básico: 03 no parece reflejar adecuadamente la fenomenología de la discusión moral, ya que ella consiste, como Rawls y Habermas enfatizan, no en expresar intereses personales sino en confrontar principios o pretensiones de validez. Ahora bien, los participantes en la discusión no podrían defender una u otra propuesta como válida si la validez dependiera por definición del *resultado* de la discusión. Tampoco tiene sentido el *ofrecer* un principio para la discusión y la decisión si no se alega que

hay razones en su apoyo, que es válido, sobre todo cuando se excluye el mero alegato de que va en interés del ofertante. Esto por supuesto se aplica también a la concepción de Rawls, en la medida que sostiene que las indeterminaciones de los principios de justicia, sobre todo del de diferencia, deben ser resueltas a través del sistema democrático casi como un caso de justicia procesal pura. En síntesis, 03 tiene una tendencia a desembocar en un convencionalismo conservador en cuanto al resultado de la discusión, y en una visión de ella como mero choque de intereses en cuanto a su trámite.

02 parece, en cambio, absorber lo mejor de los dos mundos. Como 03 se beneficia de la base empírica inherente a su carácter de práctica social con lo que se rompe la circularidad del equilibrio reflexivo, pero no queda atado a los resultados contingentes del consenso efectivo. El que la verdad moral quede definida por presupuestos de la práctica social del discurso moral y no por sus resultados efectivos permite explicar la argumentación como intentos de conformar estos resultados a aquellos presupuestos. Entre los presupuestos hay posiblemente principios substantivos como el de autonomía, del que se pueden deducir juicios morales, y reglas procedimentales como la de la imparcialidad, que sirve de filtro de principios y sólo genera éstos en la forma dinámica en que una norma de competencia como las cláusulas constitucionales sobre el poder legislativo, generan leyes.

Si pasamos ahora al plano epistemológico, advertimos que E1, que parece la posición por la que se inclina Rawls, tiene inconvenientes muy serios. Si nuestra reflexión individual es nuestra única forma de acceso a la verdad moral ¿para qué habríamos de seguir los dictados de una autoridad, aunque ésta sea legítima —como cuando tiene origen democrático— en los casos en que esos dictados se opongan a las conclusiones de esta reflexión? Esta duda es el germen del anarquismo filosófico o de la dictadura ilustrada, según el hecho contingente de que quien se deja guiar por su reflexión individual tenga o no fuerza para imponer sus resultados (que seguramente no son sólo autorreferentes). No por casualidad muchos juristas rawlsianos favorecen un amplio poder de los jueces para descalificar las leyes dictadas democráticamente (como dice Walzer[19] los jueces son los nuevos reyes filósofos de este tipo de concepción). Esta dificultad de pasar de la autonomía de la moral a la heteronomía del derecho no se salva simplemente diciendo que nuestra reflexión individual nos puede dar razones para obedecer lo que otro ha prescripto, ya que no siempre

[19] M. Walzer, *Spheres of justice*. New York, 1983.

nos da esas razones y también nos puede dar razones más fuertes en contra de lo prescripto.

Estas deficiencias de E1 dan apoyo a E3 que es la posición de Habermas, en caso de que no sea 03. Ella sostiene que tenemos razones para observar lo que surge de la discusión y decisión colectiva, ya que tal discusión es el único método confiable para hallar soluciones moralmente correctas, mientras que la reflexión individual no lo es. De este modo nuestra reflexión filosófica no moral nos indica que el único método de conocimiento moral es la discusión colectiva. Esto es así no sólo por el beneficio usual de la ampliación de nuestro conocimiento y la detección de nuestros errores de razonamiento que puede prever el intercambio de ideas —lo que sería meramente auxiliar de la reflexión individual, sino porque en materia moral hay una exigencia que sólo puede detectarse en forma cooperativa, la de imparcialidad. Si partimos de la base de que nadie conoce mejor sus propios intereses que uno mismo y que la expresión de esos intereses tiene un carácter constitutivo del balance de preferencias en conflicto, entonces sólo mediante la efectiva participación de los interesados en el procedimiento de decisión se asegura esa imparcialidad. Cuando se trata del discurso moral originario que sólo se resuelve por consenso unánime, esa imparcialidad parece estar garantizada puesto que la unanimidad es su equivalente funcional. En cambio cuando el discurso moral se institucionaliza y es reemplazado, por razones operativas, por su sucedáneo regimentado que es la democracia como regla de la mayoría, hay que argumentar más para probar que ella garantiza, aunque sea en menor grado, la imparcialidad. Mi impresión es que ella lo hace, contrariamente a lo que dice Rawls, respecto del impacto de la no independencia del voto sobre la imparcialidad, a partir de la restricción que implica la obligación de *justificar* el propio voto frente a los demás (que descalifica obvios prejuicios motivados por auto-interés) y de la necesidad de obtener el apoyo de cuanta gente sea posible, frente a la posibilidad de que cualquier coalición mayoritaria que haya podido formarse se quiebre por ofertas tentadoras de las minorías marginadas; estos factores crean una tendencia individual a la imparcialidad que se proyecta al nivel colectivo de acuerdo a los lineamientos del teorema de Condorcet.

Pero estos atractivos de E3 se ven neutralizados por rasgos negativos demasiado obvios. Así como E1 parece conducir a un elitismo moral, E3 conduce a un populismo moral: la posición de que lo que resuelven todos o la mayoría es necesariamente correcto. Es evidente que la mayoría a veces se equivoca de gran modo. Por otra parte al igual que 03, E3 no refleja adecuadamente la fenomenología de la

discusión moral, ya que si no es posible acceder por vía de la reflexión individual al conocimiento moral ¿cuál es el aporte que, según Habermas, Rawls haría con su teoría a esa discusión colectiva? ¿Con qué fundamentos podría alguien requerir que se revise el resultado de una discusión colectiva, si ese resultado fuera la única presunción disponible de la verdad moral?

Estos inconvenientes de E3 son salvados por E2 sin caer en los defectos de E1. Según E2 el procedimiento de discusión colectiva constituído por el discurso moral y aún por su sucedáneo imperfecto, el régimen democrático, es el procedimiento *más confiable* de acceso a la verdad moral, por las mismas razones que apoyan a E3. Pero no es el único. Es posible, aunque generalmente improbable, que por medio de la reflexión individual un sujeto se represente adecuadamente los intereses en conflicto, y que llegue a la conclusión correcta en cuanto a su imparcialidad. Es posible que un individuo aislado en ocasiones llegue a conclusiones más correctas que a las que se llega por el procedimiento colectivo. Esta posibilidad explica el aporte que cada uno puede hacer a la discusión y que pueda legitimamente pedir re-iniciar una discusión concluida por consenso. La probabilidad de que aún por vía de reflexión individual se llegue a una conclusión correcta aumenta cuando ella se refiere a pre-condiciones para la validez del procedimiento colectivo (esta es la materia de los derechos *a priori*, que es mucho más restringida que la referida por el primer principio de Rawls y lo que según creo, debe ser el objeto del control judicial de las leyes). Pero dado que en general el procedimiento colectivo es más confiable y que él no operaría si en cada caso decidimos si observar sus resultados o no de acuerdo a los de nuestra reflexión individual, ello justifica la obligación de tal observancia aunque nuestra reflexión indiviual nos indique una respuesta distinta.

Creo que la combinación de O2 y E2 —que es, como vimos, una posición intermedia entre las de Rawls y Habermas— constituye la concepción meta-ética más plausible. Esta es la posición que llamo "constructivismo epistemológico".

Capítulo VI

LA PARADOJA DE LA IRRELEVANCIA MORAL DEL GOBIERNO Y EL VALOR EPISTEMOLOGICO DE LA DEMOCRACIA

1. Se han dado muchas respuestas distintas a la pregunta sobre la justificación moral de la democracia, en el sentido de regla de la mayoría. Algunas respuestas se centran en características intrínsecas que tendría el sistema democrático de toma de decisiones y que le conferirían un valor moral de que carecen otros sistemas que no poseen tales características. Por ejemplo, se sostiene que la democracia permite el ejercicio de la soberanía popular o que asegura el consentimiento de los gobernados respecto de las medidas que adoptan los gobernantes. Aunque el tema no puede ser desarrollado aquí[1], es necesario hacer el comentario general de que las respuestas de esta índole que se han ensayado son insatisfactorias, porque o bien las propiedades que se toman en cuenta no son atributos genuinos de la democracia o, si no, ellas se materializan de un modo que hace dudoso que efectivamente le confieran valor. Por ejemplo, la idea de soberanía popular es atractiva en cuanto es una forma de aludir a la materialización de la autonomía o del autogobierno, pero una vez que aclaramos los diversos conceptos de pueblo que pueden estar involucrados en esa idea, se advierte que, salvo que hipostasiemos al pueblo como una entidad diferente de los individuos que lo componen la democracia no asegura que coincida la voluntad de los gobernantes con la de cada uno de los gobernados. Tampoco puede haber consentimiento con los dictados de un gobierno cuando no se da la alternativa de no verse sometido a la obligación de obedecer esos dictados en el caso de no consentirlos.

Otro grupo de respuestas apuntan a las consecuencias beneficiosas que trae aparejadas la forma democrática de gobierno: por ejemplo,

---

[1] Véase mi libro *Etica y Derechos Humanos*, Buenos Aires, 1984, cap. VIII, punto II.

el hecho de que ella incrementa las oportunidades de los individuos para ejercer su autonomía, o que promueve el autorespeto y el espíritu independiente, o que asegura la satisfacción de mayor número de preferencias. Creo que algunas de éstas respuestas efectivamente proveen razones para asignar valor a la democracia. Sin embargo, me parece que esas razones son relativamente débiles si no son acompañadas por justificaciones de otro carácter. En primer lugar, este tipo de justificación depende de circunstancias contingentes, que están sujetas a grandes variaciones, y de un cálculo de consecuencias muchas veces incierto; ello hace que el valor de la democracia resulte mucho más condicionado que lo que nuestras intuiciones asumen. Por otra parte, la apreciación de las consecuencias benéficas de la democracia se suele hacer en forma holística, considerando el beneficio para la sociedad en conjunto; esto plantea problemas de distribución: por ejemplo, ¿por qué el incremento de la autonomía de la mayoría de la población que se obtiene a través de la vigencia del sistema democrático justificaría la posible restricción de la autonomía del grupo minoritario?

Estas deficiencias de las justificaciones corrientes, que pretenden detectar directamente el valor subyacente a los rasgos intrínsecos o a las consecuencias de la democracia, sugieren la conveniencia de un cambio de estrategia: tal vez sea más fructífero inquirir primero por la justificación de la existencia de algún gobierno, para determinar luego si esa justificación requiere condiciones que sólo son satisfechas por un gobierno democrático.

¿Cómo podemos proceder para justificar la existencia de un gobierno? Una forma de encarar la cuestión es formularse la pregunta diferente pero conexa acerca de la obligatoriedad de las normas jurídicas, o sea las reglas que dictan y hacen efectivamente aplicar quienes tienen el cuasi-monopolio de la coacción en una sociedad[2]. Hay muchos que suponen que esta pregunta es trivial, pues las normas jurídicas son "inherentemente obligatorias". Esto puede significar cosas diversas, pero en ningún caso se muestra en realidad la trivialidad de la pregunta: (i) si se alega que las normas jurídicas son inherentemente obligatorias porque expresan que ciertas conductas son obligatorias, siempre cabe la pregunta de por qué es obligatorio hacer lo que ellas expresan; (ii) si se aduce que las normas jurídicas son inherentemente obligatorias porque hay otras normas jurídicas que expresan que es obligatorio obedecer las primeras, es por supuesto ineludi-

[2] Véase ob. cit. cap. VIII, pto. IV.

ble preguntarse acerca de la obligatoriedad de estas últimas normas; (iii) si se argumenta que las normas jurídicas son inherentemente obligatorias porque son eficaces, o sea son de hecho obedecidas y aplicadas, debemos preguntarnos necesariamente acerca de cómo pasamos de la comprobación de este *factum* a su justificación normativa, o sea a la determinación de que existen razones para la decisión de obedecer o aplicar una norma jurídica (por supuesto tanto esta decisión como su opuesta son compatibles con el hecho de que la norma sea generalmente obedecida y aplicada).

Esto nos indica que la pregunta acerca de la obligatoriedad de una norma jurídica no es trivial y que la respuesta debe satisfacer ciertas condiciones: ella debe mostrar que la obligatoriedad deriva de otras normas cuya propia obligatoriedad no depende a su vez de normas ulteriores o del hecho de que sean obedecidas o reconocidas. Esta es la característica distintiva de los principios morales. En otras palabras, cuando preguntemos por la obligatoriedad de las normas jurídicas, estamos preguntando por su obligatoriedad moral, o sea por los principios morales que, bajo ciertas condiciones a esclarecer, prescriben que debemos obedecer tales reglas. Esta obligatoriedad moral de obedecer las reglas que un gobierno dicta y hace aplicar está aparentemente conectada con la justificación, también moral, de ese gobierno: el hecho de que un gobierno sea moralmente legítimo parece que es una razón (que a veces es desplazada por otras) para que sus dictados sean obligatorios (aunque quizá puede haber otras razones que fundamenten la obligación de obedecer algunas reglas de un gobierno moralmente ilegítimo)[3].

De este modo, nuestra pregunta inicial nos conduce al siguiente interrogante: ¿Hace alguna diferencia respecto de las normas jurídicas el hecho de que ellas se originan en un proceso democrático?

Pero cuando intentamos responder a este interrogante, advertimos que el planteo anterior conduce a una aparente paradoja que puede presentarse en estos términos: si para decidir o no obedecer las normas jurídicas necesitamos recurrir a principios morales que determinan si ellas son o no obligatorias —o lo que es lo mismo, si debe o no realizarse lo que ellas disponen— ¿para qué son necesarias tales normas jurídicas? ¿por qué no nos quedamos simplemente con los principios morales que determinan el comportamiento a realizar? Lo paradójico de este planteo es que parece que, para que las normas jurídicas sean operativas, para que provean o completen razones para actuar, es necesario recurrir a principios morales; pero esos principios

[3] Véase ob. cit. cap. VIII, pto. IV.

indican por sí mismos cómo debemos conducirnos, lo que hace superfluas a las normas jurídicas.

A este planteo se le podría replicar aduciendo que él presupone falsamente que los principios morales que legitiman a un gobierno y que, por lo tanto, determinan la obligatoriedad de las normas jurídicas que ellos convalidan indican por sí mismos qué conductas son debidas o valiosas. Este problema no aparecería si de los principios que justifican normas jurídicas no se infirieran pautas de comportamiento. ¿Pero cómo pueden los principios morales convalidar las normas jurídicas sin referirse a su contenido substantivo, o sea a las conductas que ellas deben prescribir? He aquí varias posibilidades:

(i) Los principios morales en cuestión pueden ser de índole procedimental, o sea legitimar al gobierno, no por su obra, por el contenido de las normas jurídicas que dicta, sino por su origen o por la forma en que dicta las normas jurídicas. Por supuesto que si la democracia es moralmente valiosa un gobierno democrático goza de este tipo de legitimidad, y hay una razón para obedecer sus normas que se apoya, no en el contenido de éstas sino en el procedimiento de su sanción y en el origen del gobierno que las dicta. Sin embargo, recuérdese que creíamos necesario para determinar el valor moral de la democracia explorar primero la justificación moral de que exista algún gobierno ¿Puede esto establecerse sin entrar en consideraciones que determinan en última instancia qué comportamientos son correctos o incorrectos haciendo superfluas las normas jurídicas? Esto lo seguiremos explorando en el último apartado. Por ahora observemos que es difícil imaginar algún principio que legitime a un cierto gobierno sólo por su origen, sin presuponer la necesidad de que exista algún gobierno, salvo tal vez el que declara un derecho divino de ciertos hombres a mandar a otros (en cambio, teorías como la del derecho de los más fuertes a mandar a los más débiles, presuponen consideraciones de las que se infieren pautas substantivas de comportamiento correcto); pero esta concepción del derecho divino de ciertos gobernantes está tan protegida de toda evaluación crítica racional que tiene que ser dejada de lado en este análisis.

(ii) Una segunda posibilidad de que los principios morales que convalidan las normas jurídicas no las hagan superfluas es la que proporciona el utilitarismo de reglas: Según esta posición, los principios morales —en este caso el principio de utilidad— no se refieren directamente a acciones sino a reglas; las acciones se juzgan por su concordancia con las reglas, y éstas se valoran por sus efectos en el incremento de la utilidad general. De este modo, del principio de utilidad no se podría inferir qué acciones se deberían realizar sin

determinar previamente que ciertas reglas son más favorables que otras para la utilidad general; esto hace que las reglas nunca sean superfluas. La evaluación de esta concepción implica incurrir en consideraciones muy complejas, por lo que debo ser bastante dogmático para llegar a una conclusión en el espacio del que dispongo aquí. Hay que distinguir el utilitarismo de reglas ideales del utilitarismo de reglas sociales. El utilitarismo de reglas ideales es reducible, como se ha alegado[4], al utilitarismo de actos combinado con el principio de universalización: él valora a las acciones según su utilidad en el caso de que sean realizadas por todos los que están en las mismas circunstancias; este tipo de principio tiene implicaciones respecto de la conducta correcta con independencia de las normas jurídicas que de hecho se dicten, por lo que no evita su carácter superfluo. En cambio el utilitarismo de reglas sociales valora a las normas jurídicas vigentes y a las conductas sólo por su relación con ellas. La objeción principal de que ha sido objeto este tipo de concepción se mantiene en pie: por supuesto que las normas jurídicas son objeto de valoración moral, pero de acuerdo a principios que o bien tienen por principal contenido ciertos actos (en el caso de una ética deontológica) o asignan valor a ciertos estados de cosas e indirectamente prescriben conductas que los promueven (en el caso de una ética teleológica). No se ve razón alguna de índole meta-ética para suponer que los principios morales tienen como objeto único a ese tipo complejo de comportamientos que constituyen las normas sociales en general y las normas jurídicas (en un sentido descriptivo[5]) en especial, excluyendo a cualquier otra clase de conductas. Tan pronto admitimos que, si bien la existencia de ciertas normas sociales es extremadamente beneficiosa desde el punto de vista social, ello lo es de acuerdo a principios que se refieren no sólo a los actos involucrados en su sanción o cumplimiento sino también a otras clases de actos, nos encontramos con que esos principios pueden aplicarse directamente a los actos sin la interposición de las reglas.

(iii) Queda por ver una alternativa que es la más corriente cuando se justifica a un gobierno con independencia del contenido de las normas que dicta: ella es la justificación del gobierno sobre la base de valores sociales que podríamos llamar "formales" como el orden, la paz, la seguridad, la previsibilidad. Por cierto ésta es la justificación hobbesiana de la necesidad de que exista algún gobierno: sin él reinaría el caos y la anarquía y los más fuertes o astutos impondrían

[4] Véase David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford 1970.
[5] Véase mi libro *La validez del derecho*, Buenos Aires, 1985. Cap. IX.

la satisfacción de sus intereses a costa de los más débiles y tontos; se podría agregar que, aún los primeros muchas veces verían frustrados sus intereses por problemas de coordinación como los que ocurren entre otras, en situaciones del tipo del "dilema de prisioneros"[6]. Sin embargo, es obvio que la no fustración de intereses no es en sí misma un fundamento suficiente de los valores de orden, de paz, etc., y por consiguiente de la necesidad de un gobierno ya que la existencia de un gobierno que asegure el orden, la paz, etc. implica la satisfacción de algunos intereses y la fustración de otros. Por lo tanto, cuando se recurre a este tipo de consideraciones no se alude a la necesidad de no fustrar intereses brutos sino a la de no fustrar intereses que sean dignos de protección (quizá como en el utilitarismo ello depende sólo de la cantidad e intensidad de esos intereses). Esto presupone principios morales que determinen qué intereses son legítimos y cuáles no, con independencia de los valores de orden, de paz social, etc. Por eso es que estos valores morales tienen un rango secundario ya que dependen de otros: ellos están dados sólo por la vigencia efectiva de principios de justicia que determinan la legitimidad de ciertos intereses. De más está decir que una vez que tenemos que recurrir a estos principios enfrentamos de nuevo el problema de que ellos nos pueden indicar el comportamiento a seguir con independencia de lo que prescriba el orden jurídico.

De modo que parece que no podemos evitar la paradoja de la irrelevancia moral del gobierno y del orden jurídico mediante el recurso de justiticarlos moralmente sobre la base de principios de los que no se infieran pautas de comportamiento que harían a aquéllos superfluos.

Esta paradoja no es, por cierto, nueva; ella está subyacente al atractivo moral que presenta el anarquismo. La paradoja en cuestión consiste, en definitiva, en la dificultad de justificar el pasaje de la autonomía que es propia de la moral a la heteronomía que es distintiva del derecho: el hecho de que un gobierno nos ordene algo no justifica moralmente que lo hagamos (aunque lo puede justificar prudencialmente y, por ende, excusar moralmente). La de obedecer a un gobierno es una decisión autónoma que debemos fundarla en un principio moral libremente aceptado. Pero, entonces, ¿en qué medida estamos realmente obedeciendo al gobierno o nos estamos autogobernando? Y si siempre nos autogobernamos ¿para qué necesitamos que exista un gobierno?

---

[6] En *Etica y derechos Humanos*. Cap. II.

Por supuesto que esta paradoja incide directamente en la justificación de la democracia, dado que si cualquier gobierno es moralmente superfluo, da lo mismo que sea democrático o no. La democracia carecería de fundamento moral porque aquéllo de lo que ella se predica no tendría relevancia moral.

2. Pero antes de endosar esta aparente paradoja, que pareciera conducir al anarquismo, advirtamos que ella tiene una serie de presupuestos que son obviamente cuestionables. Cuando se plantea la situación en la que alguien tiene que decidir si obedecer o no una norma jurídica y para ello recurre a una norma moral, con lo que la norma jurídica se vuelve superflua para guiar su conducta, se está asumiendo (i) que el individuo desea tomar en cuenta principios morales y actuar en consecuencia; (ii) que sabe qué disponen esos principios; (iii) que tales principios siempre estipulan una solución para cualquier situación en la que el individuo se encuentra. Si no se diera alguno de estos presupuestos la paradoja no se presentaría. Veamos, entonces, si ellos son o no necesarios.

(i) El presupuesto de que un individuo que enfrenta la decisión de obedecer o no una norma jurídica desea actuar de acuerdo a principios morales parece obviamente falso en cuanto hipótesis general: en muchas situaciones los individuos son indiferentes frente a los reclamos de la moral; para eso es que existe precisamente el derecho (o sea que lejos de desplazar la moral al derecho, el derecho es operativo cuando la moral no lo es).

Sin embargo, se podría pensar que esta objeción al planteo de la paradoja es errónea: por supuesto que hay mucha gente que no está motivada a actuar de acuerdo a principios morales, pero esa gente no se preocupa tampoco por la justificación del gobierno y por la justificación de la democracia; excepto por lo que hace a razones prudenciales, al hombre inmoral tanto le da que haya o no gobierno y que, de haberlo, éste sea o no democrático. Cuando nos preguntamos por la justificación moral del gobierno, como paso previo al interrogante sobre la legitimidad del sistema democrático de toma de decisiones, estamos asumiendo el punto de vista del hombre moral y percibiendo la realidad a través de sus ojos: así llegamos a la aparente conclusión de que el gobierno es moralmente superfluo.

No obstante parece que la réplica anterior no toma en cuenta un dato tan obvio como decisivo; si bien es cierto que, cuando nos preguntamos por la legitimidad moral del gobierno y de la democracia, debemos situarnos en la perspectiva del hombre moral, es errado suponer que para el hombre moral la única conducta que está en juego es la suya propia. Por supuesto, el hombre moral está también

interesado en la conducta de sus congéneres. Es evidente que tiene que presuponer que muchos de ellos, por mala voluntad o por ignorancia, se comportarán inmoralmente, y es precisamente para incidir en el comportamiento de éstos, que el hombre moral recurrirá al gobierno y a sus normas jurídicas, a quienes considerará moralmente justificados en la medida en que las prescripciones dirigidas a los descarriados se ajusten a principios morales.

Sin embargo, el crítico tiene una nueva réplica a su disposición que puede formularse en estos términos: la respuesta anterior se apoya en una ambigüedad de la referencia a la necesidad de gobierno: por supuesto que el hombre moral admitirá que el gobierno es necesario para guiar a los inmorales, proveyéndoles razones prudenciales para actuar; pero con esto él quiere decir que es necesario que alguien monopolice la coacción y formule las prescripciones correspondientes. No quiere decir, en cambio, que es necesario que haya alguien que decida independientemente de él cómo los inmorales deben actuar. En esto, el hombre moral sigue siendo el "legislador supremo" no sólo para sí mismo sino también para los demás, ya que lo que dispone quien ejerce la fuerza sólo será moralmente válido en la medida en que coincida con su propio juicio. Por lo tanto, lo más que puede admitir el hombre moral es que alguien sea su portavoz, y, que ejerza la coacción como él la ejercería, o sea como si fuera su delegado. En este punto, parece claro que más que conducir al anarquismo la paradoja del pasaje de la autonomía a la heteronomía parece conducir a la autocracia. Esto es efectivamente así en la medida en que desde la perspectiva del hombre moral enfoquemos no sólo su propia conducta sino también la de los demás (esto está determinado por la necesidad que tiene el hombre moral de universalizar sus juicios). No obstante, si bien la paradoja no parece conducir a la justificación moral del anarquismo sino de la autocracia, la aceptación efectiva y generalizada de esta posición conduciría de hecho al anarquismo: todos los hombres morales, por diferentes que sean sus respectivas concepciones éticas, se sentirían con derecho a imponerlas a los demás.

Pero todavía el objetor cuenta con una réplica que parece decisiva: no es cierto que el hombre moral sólo considere que las prescripciones del gobierno son moralmente válidas cuando coinciden con sus propios juicios. Aún cuando en ocasiones el gobierno, como es inevitable, se desvíe de ese juicio, sus prescripciones tienen que ser obligatorias para la gente inmoral, ya que si no lo fueran, el gobierno desaparecería y sería peor que los descarriados no se vean constreñidos por sus dictados; vale decir: es menos disvalioso que de vez en

cuando la gente inmoral se vea constreñida a hacer lo que no tendría obligación de hacer si no fuera por la conclusión de este mismo razonamiento que el que se vea libre de actuar como les plazca. Esto depende, por supuesto, de que el gobierno cometa menos errores que aciertos o de que los errores se refieran a cuestiones menos importantes que en las que hay coincidencia con el juicio del hombre moral. Incluso, este razonamiento tiene consecuencias que inciden en el propio comportamiento del hombre moral: en la medida en que su conducta pueda tener efectos, por vía de ejemplo o por otros medios en el comportamiento de los inmorales, él mismo tiene, en muchas ocasiones, la obligación de acatar las prescripciones jurídicas que se desvían de su propio juicio.

No obstante la fuerza de esta réplica, creo que ella tiene un efecto limitado. en primer lugar, no implica que el hombre moral deba poner en balance sus principios morales con otro tipo de consideraciones, como las que están relacionadas con la necesidad de orden, de paz social, etc. Estas últimas son también consideraciones de tipo moral, cuyo peso *vis á vis* otras exigencias de conducta está determinado por los principios que el hombre moral adopta. Lo que la réplica establece es que una vez que el hombre moral acepta la existencia del gobierno y de las normas jurídicas para guiar la conducta de la gente inmoral, esa existencia se convierte en un dato fáctico que aquél debe tomar en cuenta en su propio razonamiento moral; la vigencia de un orden jurídico es una circunstancia que puede incidir en las conclusiones del razonamiento moral. Pero este mismo hecho indica la limitación de la réplica que estamos considerando: como dato fáctico que es, la existencia de un gobierno y la vigencia de sus normas sólo puede afectar a los juicios morales derivados, no a los principios morales últimos —como los que establecen los derechos humanos básicos— que no están condicionados por ninguna circunstancia fáctica. Por otro lado, el tipo de consideraciones que llevan al hombre moral a justificar que los demás, y a veces él mismo obedezcan leyes injustas son de amplia aplicación pero de una importancia menor desde el punto de vista moral: ellas requieren que el gobierno coincida generalmente o en las cuestiones más importantes con el juicio del hombre moral y están basadas en la circunstancia de que, si a la gente se la deja desobedecer las leyes cuando son injustas, lo harán también cuando sean justas, circunstancia que puede eventualmente circunscribirse.

En definitiva, el primer presupuesto de la paradoja es parcialmente cierto: debemos partir del punto de vista del hombre moral, quien recurre a principios morales para guiar su propia conducta y la de los

demás, y para quien el derecho es sólo relevante para justificar esa conducta en la medida en que no estén en juego principios básicos y en que los casos en que el derecho se desvía de sus juicios morales sean más o menos importantes que los casos en que coincide y es, por lo tanto moralmente superfluo.

(ii) Pero la paradoja tiene un segundo presupuesto que también parece falso a primera vista: que el individuo que debe decidir si obedece o no a una norma jurídica sabe cuáles son los principios morales aplicables a la situación. Es obvio que en muchos casos el individuo en cuestión está dispuesto a actuar y a juzgar a las acciones de los demás según principios morales pero no sabe cuáles son esos principios. En estas situaciones, el hombre moral puede acudir a las autoridades y a sus normas jurídicas en busca de orientación moral, de modo que en este caso el derecho no sería superfluo. Las autoridades jurídicas funcionarían como autoridades epistémicas, proveyendo razones para creer que está moralmente justificado actuar de cierto modo.

¿Pero por qué el hombre moral debería recurrir a una autoridad, cuyo rasgo distintivo es el cuasi-monopolio de la coacción, en busca de sabiduría ética? ¿No debería acudir preferentemente a un filósofo o a un sacerdote para que le ilumine el camino moral? Estas dudas nos mostrarían que tampoco la falta de conocimiento ético es una buena razón para fundamentar la relevancia moral del gobierno y de sus normas

Por otra parte, recordemos que nos planteamos la cuestión de la justificación del gobierno y de la obligación moral de obedecer sus normas con la esperanza de que la respuesta a esa cuestión presupusiera condiciones que sólo son satisfechas si el tal gobierno y las reglas que él dicta tienen un origen democrático. La hipótesis de que el gobierno y las normas jurídicas pueden tener relevancia como guía moral de quienes padecen de incertidumbre ética amenaza con probar exactamente lo contrario: esto es así porque parece más eficaz como guía moral un gobierno aristocrático que uno democrático; parece que un gobierno que estuviera formado por los miembros más ilustrados y racionales de la sociedad tendría menos probabilidad de equivocarse en materia moral que una mayoría que puede estar compuesta por individuos con un bajo cociente intelectual promedio y con un mediocre nivel de educación.

Luego vamos a volver especialmente sobre este punto. Pero, por ahora, parece que no podemos tampoco salir de la paradoja de la irrelevancia del derecho para el hombre moral por vía de cuestionar el presupuesto de que él sabe cómo se debe actuar desde el punto de vista ético.

(iii) Sin embargo, todavía nos queda por analizar otro presupuesto dudoso de la paradoja: el de que el sistema moral ideal al que recurre el individuo que desea justificar su obediencia al derecho tiene una solución para cada caso concebible. Si esto no fuera así, la relevancia del derecho estaría ampliamente fundada en la necesidad de proveer soluciones para los casos en que la moral guarda silencio.

Hay por lo menos dos tipos de circunstancias que pueden explicar la falta de soluciones morales unívocas para ciertas situaciones. La primera está dada por la posibilidad de que haya empates morales, o sea casos en los que haya razones de igual peso para realizar una conducta y su opuesta. Como he alegado en otro lugar[7], no hay fundamentos *a priori* para excluir la posibilidad de estos empates, y no es el rechazo de esa posibilidad sino la defensa de la posibilidad de que haya situaciones en las que sí hay soluciones morales unívocas lo que caracteriza a una posición no relativista.

La otra clase de circunstancias que determina la falta de soluciones morales unívocas está dada por la posibilidad de que haya casos de indiferencia moral: por ejemplo, el sentido de circulación del tránsito; no parece haber razones morales, por ejemplo para sostener que es mejor circular por la derecha que por la izquierda. En realidad fuera de los casos de inmoralidad que se procura desalentar, las situaciones más importantes en relación a las cuales se suele justificar la necesidad del derecho son situaciones en que hay problemas de coordinación que no necesariamente tienen relevancia moral.

Sin embargo, es sumamente difícil determinar qué tipo de razones para actuar provee el derecho en aquellos casos en que no hay razones morales subyacentes o hay razones opuestas de igual peso. Se suele decir, por ejemplo, que los problemas de coordinación se resuelven por altruismo, convención o coacción. Pero el altruismo supone que hay razones morales unívocas en favor de un curso de acción; la convención no parece que constituya una fuente autónoma de justificación sino que se apoya o bien en razones morales o en razones prudenciales vinculadas a la coacción; y la coacción si bien proporciona razones prudenciales a su víctima potencial, sólo está justificada si quien la ejerce tiene razones morales para hacerlo, cosa que estamos suponiendo que está ausente en estos casos. Claro está que siempre puede alegarse la conveniencia o utilidad general de prescribir jurídicamente un curso de acción en estas situaciones de empate o de indiferencia moral. Pero esta respuesta tiene al menos

[7] Ob. Cit. cap. III.

dos problemas: el primero es que la conveniencia o utilidad de la sociedad en general es en sí misma una razón valorativa o moral en sentido amplio, por lo que cuando es aplicable este tipo de consideraciones no parece que sea cierto que estamos frente a un caso de indiferencia moral. El segundo problema aparece al pretender resolver el anterior: es cierto que hay una razón moral para que el derecho fije una solución cualquiera; pero no hay siempre una razón moral para que adopte una cierta solución (por ejemplo, conducir por la derecha): es respecto de esto que la moral es indiferente. El problema, es que cuando esto ocurre no se ve cuál es el tipo de razón que debería incidir en la elección de una u otra solución. La dificultad es aquí similar a aquella en la que se encontró el burro de Buridan, el que se dejó morir de hambre por no encontrar razones para preferir un fardo de heno a otro.

Por lo tanto, es por lo menos oscuro que el derecho cuente con la capacidad, que sería casi mágica, de fabricar razones que no preexistían o de jerarquizar tales razones. Recuérdese que estamos investigando la justificación moral del gobierno, y en especial el gobierno democrático, y que lo que debemos encontrar entonces son razones morales para obedecer las normas jurídicas. En los casos en que esas normas jurídicas no se apoyan en razones morales que las hacen superfluas, hay un hiato entre las razones morales que indican que debe haber alguna norma de este tipo y el dictado de una cierta norma; no se advierte cómo ese hiato puede ser cubierto sin convertir al caso en uno en que la norma jurídica es de nuevo superflua.

En definitiva, resulta sumamente dudoso que el derecho y el gobierno puedan resultar moralmente relevantes en aquellos casos en que no hay una solución unívoca en nuestro sistema moral.

De este modo debemos concluir que los tres presupuestos de la paradoja de la imposibilidad de pasar de la autonomía de la moral a la heteronomía del derecho parecen ser válidos, por lo que resultaría confirmada la superfluidad moral del gobierno, con las consecuencias anárquicas ya mencionadas.

3. No obstante la conclusión de la sección anterior, debemos examinar si la paradoja que estamos analizando no tiene presupuestos todavía más profundos que puedan cuestionarse de forma tal de encontrar una salida al problema planteado.

Creo que, efectivamente, hay dos presupuestos ulteriores de índole meta-ética que están subyacentes a la conclusión de que el gobierno y el orden jurídico son irrelevantes para el hombre moral: el primero es que hay un sistema moral independiente de las prácticas sociales involucradas en la constitución, reconocimiento y ejercicio

del gobierno; de modo que el ciudadano moral, cuando recurre a él para justificar el gobierno o sus normas, puede llegar a conclusiones sobre lo que debe hacer sin tomar en cuenta aquellas prácticas. Aludiré a este presupuesto de un orden moral independiente con las siglas "OMI". El segundo presupuesto profundo de la paradoja tiene una formulación semejante a la anterior pero se refiere al plano epistemológico y no al ontológico: consiste en asumir que se puede acceder cognitivamente a ese orden moral independiente de las prácticas sociales involucradas en la existencia del gobierno también en forma independiente de tales prácticas. Este presupuesto de conocimiento moral independiente será aludido en adelante con las siglas "CMI". Vamos a examinar cada uno de estos presupuestos por separado.

Si no hubiera un orden moral independiente del derecho, éste no sería superfluo para la configuración de razones para actuar.

Por cierto que esto podría suceder porque, como lo sostiene el nihilismo moral, no hay en absoluto un orden moral, sea independiente o no de las prácticas sociales involucradas en el gobierno. Pero esta respuesta contradice al objetivo de nuestra pregunta: el problema se plantea precisamente porque buscamos razones morales para justificar al derecho, ya que admitimos al comienzo que éste no se autojustifica, o sea no provee por sí mismo razones operativas para actuar por el hecho de estar constituido por prescripciones o de que éstas sean eficaces. Este nihilismo moral no debe confundirse con el subjetivismo moral: la posición de que el sistema moral al que recurrimos para justificar en última instancia nuestras acciones depende de nuestras preferencias subjetivas. El subjetivismo moral presenta problemas muy serios para justificar cualquier institución o práctica social, como la democracia (principalmente el que no tiene forma de demostrar la superioridad de la preferencia a favor de la democracia sobre la preferencia en contra de ella). Pero lo relevante aquí es que esta posición, cuando asume la modalidad individualista (según la cual decir que algo es bueno es equivalente a decir que el que habla aprueba o prefiere ese algo) no niega el presupuesto OMI. Las preferencias individuales son lógicamente (aunque a veces no genéticamente) independientes de las prácticas sociales involucradas en el gobierno.

Distinto es el caso de la modalidad social del subjetivismo (la posición que sostiene que decir que algo es bueno es equivalente a decir que la mayoría lo prefiere o lo aprueba). Si esta posición metaética, que coincide parcialmente con el convencionalismo moral, fuera correcta, no sólo se explicaría la relevancia moral del gobierno democráctico. Este gobierno depende, por definición, de las prefe-

rencias de la mayoría, por lo que el orden moral se iría constituyendo a través del ejercicio de la democracia. De este modo el hombre moral no encontraría razones para justificar al gobierno que sean independientes de las decisiones de ese mismo gobierno y que las hiciera por lo tanto, moralmente superfluas. El gobierno democrático se autojustificaría porque las decisiones mayoritarias serían constitutivas de la verdad moral.

Sin embargo, son bien conocidas las graves deficiencias del subjetivismo ético en su variedad social: él hace falsa por definición la posición de la minoría, y así no puede explicar el progreso moral (que se da cuando una posición minoritaria pasa a ser mayoritaria), consagrando el conservadorismo ético más absoluto.

Hay otra posición que niega también el presupuesto OMI y que puede verse como una variedad más compleja y sutil del subjetivismo ético de índole social: me refiero a la tesis examinada en el capítulo anterior y atribuible a Habermas, que a veces se identifica con un tipo de constructivismo ético y que sostiene que las razones morales se construyen a través del desarrollo del discurso moral. Los principios morales válidos son aquéllos a los que se arriba mediante un proceso de discusión sometida a ciertas restricciones formales (obviamente las restricciones no pueden ser morales si no se desea presuponer un orden moral independiente).

Si la discusión —a través de la cual se construirían los principios éticos— estuviera incorporada al origen y al ejercicio de un gobierno serían relevantes para la determinación de las razones para actuar, sin que ello implique abandonar la autonomía moral. Y, en la medida en que la democracia suele ser caracterizada como el gobierno de la discusión por excelencia, esta variante lograría nuestro *desideratum* inicial de encontrar una concepción del gobierno que permita ver la democracia como la única forma de gobierno legítima: en otras palabras, llegaríamos a la conclusión de que la democracia es la única forma de gobierno en que éste no resulta superfluo para quienes se guían autónomamente por la moral, ya que sólo la democracia incorpora al gobierno la discusión a través de la cual se constituye esa moral.

Pero ¿cuál es la relación entre la democracia y la discusión moral? Una explicación puede ser ésta: El discurso o discusión moral es la práctica social dirigida a obtener consenso unánime acerca de ciertos principios que sirven de justificación última de acciones e instituciones. En muchos casos se obtiene ese consenso entre quienes pueden estar afectados por una medida o curso de acción y, de este modo, la práctica de la discusión cumple con su función social latente de evitar

conflictos y facilitar la cooperación entre individuos con intereses parcialmente divergentes. Sin embargo, hay ocasiones en las que el discurso moral no es efectivo, porque hay un momento relevante para adoptar la medida o curso de acción y en ese momento no se ha alcanzado el consenso unánime; en tal situación seguir insistiendo en la necesidad de un consenso unánime implica favorecer al grupo, que bien puede ser minoritario, que está a favor del *statu quo*, de que no se adopte decisión alguna. Por lo tanto, en estos casos hay que fijar una oportunidad relevante para la decisión y exigir lo que más se aproxima al consenso unánime que es la simple mayoría (una mayoría calificada da poder de veto a una minoría). De esta manera, la democracia es un sucedáneo del discurso moral, o sea, se trata de una forma regimentada de la discusión a la que hay que recurrir cuando esta discusión no es operativa. Mientras el discurso moral es un procedimiento de justicia procesal pura perfecta (para emplear, completándola, la distinción rawlsiana[8]), ya que el único criterio de validez de sus resultados es que se hayan seguido sus reglas y éstas aseguran esa validez, la democracia es un procedimiento de justicia procesal pura pero imperfecta, porque sus reglas implican algún apartamiento del procedimiento ideal (del mismo modo que ocurre, por ejemplo, con el juego de la ruleta tal como se juega realmente en comparación con un juego ideal, en que no hubiera, por ejemplo, un desgaste en el disco). Esto hace que la validez moral de las decisiones que se toman a través del procedimiento democrático no sea plena, sino que esa validez tendrá mayor o menor grado en la medida en que haya un mayor o menor apartamiento de las reglas del discurso moral originario. De aquí se infiere que hay que maximizar las oportunidades del debate libre, reflexivo e informado y de participación de todos, para que las decisiones que se obtienen a través del procedimiento democrático alcancen el mayor grado de validez moral.

Si esta concepción ética fuera adecuada se habría encontrado una salida a nuestra paradoja, ya que la autonomía moral no hará irrelevante al gobierno heterónomo, dado que, cuando su origen y funcionamiento es democrático, el gobierno contribuiría a la constitución de principios o razones morales. Esto no quiere decir que el hombre moral quede sometido totalmente al resultado de la decisión demo-

[8] Véase John Rawls, *A Theory of Justice,* Oxford-1971. Rawls no distingue la categoría de justicia procesal pura imperfecta que aquí se introduce; ella resulta sin embargo de la combinación de criterios que lo llevan a distinguir las categorías de justicia procesal pura, perfecta e imperfecta (estos dos últimos casos son subclases de justicia procesal impura).

crática; puede revisarla tomando en cuenta si hubo un apartamiento relevante de las reglas del discurso originario; pero no puede hacer caso omiso de las decisiones de un gobierno democrático, en la medida en que éste es un sucedáneo necesario y operativo de ese discurso.

Sin embargo, cabe la pregunta acerca de si esta concepción ética es adecuada. La pregunta como vimos en el capítulo sexto, despierta dudas fundadas. La concepción en cuestión ve a los principios morales como el resultado del discurso o de la discusión moral, como el producto final que se obtiene una vez que la discusión alcanza un consenso unánime. Pero ¿acerca de qué versa la discusión? Se podría sostener que acerca de los intereses de los participantes. Sin embargo, cabe preguntarse qué aspecto de esos intereses es motivo de disputa. No puede ser la circunstancia fáctica de que la persona A tiene el interés X en el grado 1 y que la persona B tiene el interés X en el grado 2, ya que eso no es motivo de disputa y, en todo caso, no se ve cómo sobre esa base puede progresar la discusión; lo que se discute es la legitimidad de los intereses encontrados. Ahora bien, hablar de la legitimidad de los intereses implica suponer que hay principios morales cuya validez es independiente del resultado de la misma discusión. Y en efecto, es innegable que en el discurso moral se alude implícita o explícitamente a principios o teorías morales. A veces se defienden soluciones diferentes que presuponen principios morales contrapuestos y a veces se defienden directamente estos principios morales.

Por lo tanto, una discusión moral profunda y esclarecida debe terminar versando acerca de qué principios morales básicos son válidos.

¿Cuál es el criterio de validez que se presupone en el discurso o discusión moral? He sugerido en otro lugar[9] que ese criterio se basa en el hecho de la aceptabilidad hipotética del principio en cuestión por todos los que puedan estar afectados por ese principio (cualesquiera sean sus intereses, planes de vida o características personales) en condiciones de imparcialidad, racionalidad y conocimiento plenos.

Cuando en el contexto de una discusión moral alguien sostiene que su interés X es legítimo, lo que quiere decir —creo yo— es que X está amparado por un principio que aceptaría si fuera suficientemente imparcial, racional y sapiente (probablemente estas condiciones aseguran, por razones lógicas, la unanimidad —el que todos decidan

[9] En *Etica y Derechos Humanos*. Cap. III. Ver también el Cap. III de este libro.

como si fueran uno— lo que explicaría por qué intentamos satisfacerlas en la discusión real[10]).

Pero si esto fuera así, habría que descartar esta concepción de la ética que ve a los principios morales como el resultado de la discusión real; en todo caso, los principios morales válidos son el resultado de un consenso ideal, al que se alude en esa discusión real.

¿Quiere esto decir que fracasa esta salida de nuestro dilema, que consiste en mostrar la relevancia que, para las razones morales, tiene la discusión y, por lo tanto, la democracia? No necesariamente. Lo que fracasa, aparentemente, es el constructivismo ontológico que ve en la discusión una forma privilegiada de constituir razones morales. Todavía podría defenderse el constructivismo epistemológico que concibe a la discusión como una forma privilegiada de conocer razones morales. Esto implicaría salir de nuestro dilema por vía de atacar, no la condición OMI (que existe un orden moral independiente de toda práctica social), sino la condición CMI (que tenemos acceso a ese orden moral en forma individual y aislada, o sea, de modo independiente a toda práctica social). La tesis de un constructivismo epistemológico sería, como vimos en el capítulo anterior que la discusión favorece el acceso a la verdad en materia moral.

¿Cuál puede ser el fundamento de esta posición? Es este —en mi opinión— que en la discusión moral pretendemos reproducir las condiciones para un consenso ideal y el acuerdo al que se llega, es presumiblemente una representación *prima facie* fiel de ese consenso ideal. Las reglas de la discusión imponen a cada uno de los participantes tratar de detectar qué principios aceptarían seres completamente racionales, imparciales e informados, cualesquiera sean sus intereses, proyectos e idiosincracias, para resolver un conflicto como el que se les plantea a ellos. En la medida en que en la discusión participen muchos de quienes están involucrados en el conflicto, que ellos representen los intereses, planes de vida y rasgos contrapuestos que pueden haber generado el conflicto, que haya habido un amplio debate en el que se volcó la información relevante y se argumentó racionalmente, el consenso unánime alcanzado tiene a su favor una presunción muy fuerte de que coincide con el que hubieran logrado, en condiciones ideales, todos los que están involucrados en ese conflicto y otros análogos. La participación en la discusión de quienes pueden estar afectados por la adopción de un principio u otro, sobre todo cuando tienen intereses opuestos, es la mejor garantía de que, si las reglas de la discusión fueron aceptadas, el consenso real obtenido se

[10] Ob. cit. cap. III.

aproxima al consenso ideal. Esa garantía no se da en la reflexión individual y aislada o en una discusión limitada a unas pocas personas con intereses coincidentes. Es especialmente importante tomar en cuenta que en una discusión así limitada, por más inteligente e ilustrados que sean sus participantes, la exigencia esencial que se frustraría en mayor grado es la imparcialidad, ya que la ausencia de muchos de los interesados hace probable que no se le dé el peso adecuado a sus intereses, debido a que, generalmente, el mejor juez de sus intereses es uno mismo[11].

Este enfoque del conocimiento moral no coincide, por cierto, con las conclusiones del convencionalismo ético: en primer lugar, no cualquier consenso unánime es válido, sino el que se alcanza luego de una discusión en que se maximicen las condiciones de participación amplia y heterogénea, argumentación racional, información, etc. En segundo término, como —de hecho— es imposible satisfacer estas condiciones en su grado máximo, el consenso tendrá sólo una presunción de validez que será tanto más fuerte cuanto en más alto grado se hayan satisfecho los requisitos de la discusión, pero que siempre puede ser revocada si se demuestra que, en condiciones ideales, se hubiera llegado a un resultado diferente.

Pero la discusión moral no es sólo un método de conocimiento ético, sino también un procedimiento práctico de poner fin a conflictos por medio de un acceso compartido a ese conocimiento, y, como vimos antes, el problema que se presenta es el de hacer coincidir la operatividad práctica de la discusión moral con el logro de ese conocimiento compartido que se refleja, presuntivamente, en el consenso unánime luego de una discusión libre y abierta. La necesidad de que la discusión sea operativa como procedimiento de resolución de conflictos, lleva a limitar la satisfacción de sus condiciones tanto en lo que hace a la participación en la discusión y a la profundidad de ésta, como en lo que se refiere al alcance exigido para el acuerdo que resulta de ella. Esto lleva a fijar un momento para terminar la discusión y tomar la decisión y a reemplazar el requisito del consenso unánime por el del acuerdo mayoritario; o sea, conduce al procedimiento democrático de toma de decisiones. Por cierto que estas restricciones debilitan la presunción de que el acuerdo alcanzado refleje el consenso unánime que se obtendría en condiciones ideales (la presunción se debilita más aún cuando pasamos de la democracia directa a la representativa[12]). Pero no la destruyen del todo y la presunción

[11] Véase John Stuart Mill en *On Liberty*.
[12] En *Etica y derechos Humanos*, Cap. VIII.

en cuestión tendrá tanto más fuerza en la medida que más gente, con intereses e idiosincracias contrapuestas, participen en la discusión y decisión, en que esa discusión sea lo más libre posible, en que la argumentación haya tenido un alto grado de racionalidad, en que se haya contado con la mayor información posible, etc. Desde ya que la presunción será también más fuerte cuanto más gente concurra a la misma conclusión en comparación a la que apoya conclusiones alternativas. Si, por ejemplo, un 80% de la gente apoya un curso de acción es de presumir que en el razonamiento que condujo hacia él, se habrá contemplado mayor cantidad de intereses divergentes que si sólo una mayoría del 51% hubiera apoyado el curso de acción (esto no quiere decir, como ya expresé, que hay que exigir una mayoría del 80% en lugar de una del 51% para que una decisión sea válida ya que ello implicaría que una minoría del 21% podría obligar a aceptar el *statu quo*). La obligatoriedad moral de una decisión que ha sido apoyada por una apretada mayoría no está fundada en su presunción de verdad moral (ya que hay pocas razones para pensar que una mayoría del 51% es más imparcial, racional e informada que una minoría del 49%) sino en el hecho de que si no reconociéramos la obligatoriedad de una decisión adoptada aún por una ligera mayoría, no se formarían mayorías más amplias que si gozan de la presunción de que se aproximan a la conclusión a la que se arribarían desde el punto de vista moral.

4. Este enfoque implica que la democracia tiene valor epistemológico como un método adecuado de conocimiento moral, ya que ella incluye esencialmente la discusión y el acuerdo mayoritario, que son formas de aproximarse a la verdad moral.

Por contraposición a lo que llevamos dicho, se infiere que un individuo que llega a una conclusión moral en forma irreflexiva o aún mediante una reflexión aislada, sin confrontación mediante discusión con otros individuos con intereses y rasgos distintos que pueden verse afectados por esa conclusión, tiene pocos títulos para presumir que esa conclusión habría sido aceptada unánimemente por todos los afectados en condiciones ideales. Aunque no imposible es muy difícil que alguien dé el debido peso a los deseos y necesidades de todos los afectados por un curso de acción sin una previa confrontación con ellos. También la discusión con otros suele poner de manifiesto nuestras deficiencias en la información y en el razonamiento que conduce a cierta posición moral.

Esto significa que, a diferencia de lo que supusimos al comienzo, el presupuesto (ii) es parcialmente falso como hipótesis general y su falsedad hace relevante la existencia de un gobierno siempre que éste

sea democrático: el hombre moral generalmente está en la situación de que si bien quiere actuar por razones morales, no está seguro acerca de cuáles son ellas. El proceso de discusión democrática, reflejado en las decisiones de las autoridades de ese origen, pueden orientar al hombre moral hacia los principios morales válidos, aunque esa orientación tiene diferentes grados de certeza y ésta nunca llega a ser plena, quedando la posibilidad de revisar las decisiones de las autoridades sobre la base de reflexión acerca del consenso ideal. De aquí se sigue que, en muchos casos, este tipo de razón para obedecer a las autoridades de origen democrático es bastante débil y debe ser complementada con otras probablemente de índole consecuencialista. Pero, en contraposición, la razón que aquí se analiza y que está basada en un rasgo intrínseco del proceso democrático, da algún sustento a la obligación de acatar los resultados de ese proceso cuando los argumentos basados en sus consecuencias benéficas son inciertos o difusos.

¿Cómo incide este enfoque en la paradoja de la aparente imposibilidad de pasar de la autonomía de la moral a la heteronomía del derecho, y la consiguiente irrelevancia del gobierno? Pareciera que la resuelve, ya que la aceptación de las decisiones democráticas no implica someterse a un imperativo o una prescripción, sino dejarse guiar por una presunción epistémica. De esto resulta que la democracia parece ser la única forma de gobierno en la que éste es moralmente relevante. Pero aquí aparece otro foco de tensión que afecta al concepto de autonomía: la tensión entre el conocimiento moral y la elección moral. Como algunos autores han señalado[13], si se llega a ciertos principios morales válidos por vía de métodos epistémicos (como, en este caso, la discusión y el acuerdo) ¿qué espacio queda para la elección libre de principios morales? En otras palabras, si la moral es materia de conocimiento, parece que no puede serlo también de elección autónoma. Tal vez la salida de este nuevo dilema requiera revisar el concepto de autonomía moral. Esta estaría dada, no por la mera elección intuitiva y aislada de un principio moral sino por la decisión de participar en una discusión lo más amplia y reflexiva posible, tendiente a lograr un consenso unánime o su sucedáneo que es el acuerdo mayoritario, sin perjuicio de revisar ese resultado toda vez que se pueda mostrar que él está en discordancia con el consenso ideal. La adhesión irreflexiva y ajena a toda discusión de un principio moral no sería, entonces, el resultado de la autonomía moral, sino

[13] Véase Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice,* Cambridge, 1982.

del fanatismo y la soberbia. La autonomía moral sería una facultad que se ejerce, en parte, conjuntamente con otros. Esto no excluye, sin embargo, que el individuo conserve la capacidad de juzgar por sí mismo en qué grado se satisfacen las condiciones para que la discusión moral sea genuina (o sea en qué grado se respetan los derechos básicos); si el juicio es negativo, el resultado del procedimiento no gozará de ninguna presunción de legimitidad y el hombre moral deberá desconocerlo. Pero, no dándose este caso, ese hombre moral ejerce su autonomía al participar de la discusión y del consenso unánime o mayoritario y ateniéndose a sus resultados, como expresión presunta de la verdad moral.

El hecho de que las decisiones democráticas gocen de una presunción de validez moral, explica por qué tenemos razones morales para cumplir con prescripciones que indican comportamientos que, en ausencia de esas prescripciones, no tendríamos, según nuestro juicio individual, razones para ejecutar o, incluso, tendríamos razones para no ejecutar. El origen democrático de una norma, nos proporciona razones para creer que hay razones para realizar el contenido de la norma. En proporcionarnos esas razones reside la superioridad moral de la democracia, ya que tenemos razones para hacer aquéllo que tenemos razones para creer que tenemos razones para hacer.

Capítulo VII

KANT Y HEGEL, OTRA VEZ

Luego que el liberalismo mantuvo el cuasi-monopolio del campo filosófico-político durante décadas —el que sólo se veía perturbado por controversias internas— él debe enfrentar nuevamente posturas que ahora se suelen llamar "comunitarias". El espectro de Hegel desafía una vez más al espíritu de Kant.

Durante mucho tiempo después de la segunda guerra mundial la filosofía política, sobre todo la corriente analítica, estuvo dominada por el liberalismo utilitarista, al que se suponía (incorrectamente, por supuesto) la concepción moral substantiva menos incompatible con el escepticismo meta-ético que todavía se arrastraba del positivismo lógico. Tanto la predominante visión del bien como satisfacción de preferencias, cualesquiera que éstas sean, como el aparente carácter racional de la valoración de las acciones sobre la base de sus consecuencias respecto de esa satisfacción de preferencias, agregativamente consideradas, hacían atractivo el utilitarismo para mentes desconfiadas de toda postulación no acompañada de un correlato empírico más o menos directo. A partir del comienzo de los años 70 el liberalismo teleológico inspirado en Bentham y Mill, se vio desplazado por el liberalismo deontológico, de origen kantiano. Ello ocurrió al percibirse dificultades no tanto en la visión utilitaria del bien —que, a lo sumo fue perfeccionada al reemplazar la satisfacción de preferencias por la materialización de planes de vida— sino en la valoración de las acciones por sus efectos respecto de una composición interpersonal *agregativa* de ese bien que ignoraba la separación de las personas al compensar sacrificios de algunos con beneficios para otros.

En los últimos años los presupuestos comunes a ambas vertientes liberales han sido puestos en cuestión por filósofos que exhiben una aguda sofisticación argumental, como Charles Taylor[1] Alasdair Ma-

[1] Ch. Taylor, *Hegel y la Sociedad Moderna*. Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México.

cIntyre[2], Michael Sandel[3], Michael Walzer[4], y en parte también Bernard Williams[5], Stuart Hampshire[6] y Susan Wolf[7]. Como dije, la influencia de Hegel se hace notar en muchos de ellos, con su insistencia en el carácter intrinsecamente social del hombre y en la vinculación entre la moralidad y las costumbres de cada sociedad. Pero detrás de Hegel también se asoma la figura de Aristóteles, ya que muchos de estos filósofos comunitarios defienden una concepción del bien vinculada a una visión teleológica de la naturaleza humana y reflejada en ciertas virtudes.

Uno de los aportes que ha hecho esta corriente comunitaria consiste en comenzar por dar un cuadro del liberalismo que en muchos casos resulta más claro que el proporcionado por muchos de sus exponentes. Así MacIntyre señala los siguientes cinco rasgos distintivos del liberalismo[8], sobre todo en su variante kantiana. Ellos son: primero, la idea de que la moral está compuesta fundamentalmente por reglas que serían aceptadas por cualquier individuo racional en circunstancias ideales; en segundo término, el requisito de que esas reglas sean neutrales respecto de los intereses de los individuos; en tercer lugar, la exigencia de que las pautas morales sean también neutrales en relación a las concepciones de lo bueno que los individuos pueden sustentar; en cuarto término, la idea de que los agentes morales destinatarios de tales reglas son los individuos humanos y no, por ende, entes colectivos; y, finalmente, la exigencia de que las reglas morales sean aplicadas del mismo modo a todos los individuos humanos, cualquiera sea su contexto social.

El comunitarismo impugna cada uno de estos presupuestos del liberalismo y lo hace luego de proponer un diagnóstico que trata de explicar la fuente común de tantos errores filosóficos. Charles Taylor, por ejemplo, localiza esa fuente en una concepción "atomista" de los individuos según la cual estos son autosuficientes, independientemente del marco social. Sandel expande esta línea de análisis sosteniendo que el liberalismo kantiano asume una imagen de los agentes morales como constantes a través del tiempo, independientes de sus propios deseos e intereses, libres del flujo causal que incide en tales deseos e

[2] A. MacIntyre, *Detrás de la virtud*, Ed. Crítica 1987.
[3] M. Sandel, *Liberalism and the limits of justice.* Cambridge University Press, 1982.
[4] R. Walzer, *Spheres of justice* New York 1983.
[5] B. Williams, *Ethics and the limits of Philosophy*, London 1985.
[6] S. Hampshire, *Morality and conflict*, Cambridge 1981.
[7] S. Wolf, *Moral Saints* The journal of philosophy, vol. LXXIX, N.° 8, 1982.
[8] A. MacIntyre, *Is patriotism a virtue?*, Kansas 1984.

intereses, separados entre sí y del contexto social. MacIntyre a su vez sostiene que el abandono de la concepción teleológica de la naturaleza humana sumió al discurso moral liberal en una grave disrupción, porque éste carece ahora del elemento que hacía de puente entre las proposiciones fácticas acerca del comportamiento humano efectivo y las reglas morales que pertenecen a la dimensión del deber ser.

Según estos autores sólo una concepción empobrecida y ficticia de la persona moral como la que se ha mencionado permite al liberalismo kantiano mantener sus tesis distintiva de la independencia de lo justo o correcto y los derechos individuales de una concepción de lo que es bueno en la vida. La neutralidad liberal respecto de ideales de excelencia humana se logra sólo a costa de una concepción de los agentes morales como entes noumenales, que no sólo carecen de un telos distintivo sino que su identidad es independiente aún de sus deseos e intereses subjetivos y de sus relaciones con otros individuos y con el medio social. De este modo los liberales son acusados de basar la moral en elementos, como los derechos individuales, que no se pueden sustentar sin una concepción del bien, como se muestra en el caso de conflictos de derechos que sólo pueden ser resueltos recurriendo a una tal concepción, o, si no, de introducir de contrabando una cierta concepción del bien desmintiendo su pretendida neutralidad. La concepción del bien que se sostiene que el liberalismo kantiano avala solapadamente es la misma que la utilitaria en su versión más dominante, o sea la satisfacción de deseos o preferencias subjetivas del individuo, cualquiera que sea su contenido. Esta concepción del bien suele, a su vez, ser cuestionada: su plausibilidad aparente deriva de la confusión de la satisfacción de deseos con el placer (que no obstante que es un bien no puede ser el único); el objeto de algunos deseos o preferencias puede ser obtener placer y a veces la satisfacción de un deseo causa placer, pero no todos los deseos tienen por objeto el placer ni su satisfacción causa placer. Si desvinculamos, de este modo, a los deseos y preferencias con el placer, pierde plausibilidad la idea de que satisfacer los deseos es algo valioso en sí mismo independientemente del valor de lo que es contenido del deseo; si cada uno de nosotros subjetivamente desea algo sólo en la medida en que lo cree valioso —sea en el sentido moral, en el prudencial incluyendo la consideración del placer propio, en el sentido estético, etc.— no parece fundando que se asigne valor objetivo a la satisfacción de deseos independientemente del valor de lo deseado.

Charles Taylor trata de mostrar en forma casi silogística como el pensamiento liberal contiene una contradicción consistente en suponer que hay un conjunto de derechos individuales que tiene primacía

sobre otras relaciones normativas; entre ellas se incluye el deber de pertenencia a una sociedad o estado, que sólo es justificado por el liberalismo sobre la base del consentimiento expreso o tácito prestado en el marco de aquellos derechos. El razonamiento de Taylor es el siguiente: 1.— La asignación de derechos se hace en función del reconocimiento de ciertas capacidades, como la de expresar opiniones, desarrollar una vida espiritual, sentir placer y dolor, etc. Los liberales podrían querer bloquear este movimiento alegando el caso de los chicos o de comatosos, pero deben desistir tan pronto se les pregunta porqué no asignar también derechos a las piedras y a las nubes; luego deben admitir que en los chicos la capacidad potencial es relevante y que en el caso de los comatosos, o bien no tienen derechos o asignan por razones especiales (como por respeto a lo que es normalmente un receptáculo adecuado a esas capacidades; para crear una barrera de protección que impida errores o abusos en otros casos; en función de los derechos de otra gente, etc.). 2.— Pero no basta para asignar derechos con reconocer ciertas capacidades; debe considerarselas además *valiosas*, discriminándoles así de otras que no constituyen fundamento de derechos. 3.— Si algo es valioso hay un deber de preservarlo y expandirlo, materializando las condiciones de las que dependen esa preservación y expansión. 4.— La mayoría, si no todas, las capacidades humanas de las que depende la asignación de derechos están condicionadas a la pertenencia a una sociedad; ellas requieren contar con herramientas como el lenguaje, esquemas conceptuales o instituciones que son inherentemente sociales. El liberalismo puede pretender también bloquear este paso, sea mediante la limitación de las capacidades relevantes a la de sentir dolor o placer o sea a través de limitar la vinculación asociativa con grupos consensuales como la familia; pero la capacidad de sentiencia parece ser insuficiente para fundar un conjunto amplio de derechos, que en todo caso sólo pueden reducirse a una capacidad amplia como la de elegir planes de vida, y las asociaciones consensuales no parecen ser suficientes como para desarrollar las capacidades relevantes. La conclusión de este razonamiento es, por supuesto, que la asignación de derechos individuales presupone el deber de preservar los vínculos con la sociedad que hace posible el desarrollo de las capacidades valiosas que subyacen a los derechos. El liberalismo se contradice cuando le da a los derechos primacía sobre los deberes relacionados con la preservación de la sociedad que los hace posible.

MacIntyre llega a la misma conclusión con ligeras variantes en las premisas: las reglas que asignan derechos se justifican sobre la base de ciertos bienes; esos bienes son internos a determinadas y cambian-

tes prácticas sociales. Por lo tanto, la valoración moral está sometida a las tradiciones y prácticas de cada sociedad. Este autor reconoce que esto puede ser peligroso puesto que restringe la capacidad de crítica de las instituciones y prácticas sociales, al menos de aquellas que constituyen parte de la Nación concebida como un proyecto; pero sostiene que también es peligroso la disociación que supone el liberalismo entre moralidad y prácticas sociales, disociación que neutraliza toda justificación y motivación para ser moral.

Esto nos permite distinguir en el planteo comunitario estos aspectos: En primer lugar, la derivación de los principios de justicia y corrección moral de una cierta concepción de lo bueno. En segundo término, una concepción de lo bueno en que el elemento social es central e incluso prevalente. En tercer término, una relativización de los derechos y obligaciones de los individuos a las particularidades de sus relaciones con otros individuos, a su posición en la sociedad y a las peculiaridades de ésta. Finalmente, una dependencia de la *crítica* moral respecto de la *práctica* moral de cada sociedad, tal como aquella se manifiesta en las tradiciones, convenciones e instituciones sociales. Aunque no pudimos ver en detalle la forma en que los distintos autores enlazan estos diferentes aspectos de la concepción comunitaria creo que se vislumbra que ello está dado por la primacía de una concepción de lo bueno sobre criterios de justicia o corrección que incorpora como central la pertenencia a una sociedad y a asociaciones más restringidas, y también se desarrolla mediante la práctica que se ejercita en el seno de esos grupos.

Esta condensación de los rasgos del comunitarismo no permite advertir que si bien éste puede presentar una cara amable con su énfasis en una visión realista del hombre, en el valor de los lazos familiares y sociales como fundamento de derechos y deberes especiales, en la vinculación entre valores y valoraciones sociales, etc., también puede presentar una faz torva. Cada uno de los rasgos distintivos del comunitarismo puede generar cuando es llevado a sus últimas consecuencias componentes de una visión totalitaria de la sociedad. La primacía de lo bueno sobre los derechos individuales permite justificar políticas perfeccionsitas que intenten ideales de excelencia o de virtud personal aún cuando los individuos no lo perciban como tales y, por ende, no suscriban a ellos. En efecto, si los derechos son solo medios para satisfacer alguna concepción de lo bueno ¿por qué no prescindir de los derechos cuando ellos perturban tal satisfacción que puede ser alcanzada más eficazmente de otro modo? La idea de que el elemento social es prevalente en una concepción de lo bueno puede conducir a justificar sacrificios de los individuos como medio

para promover o expandir el florecimiento de la sociedad o del estado concebido en términos holísticos. La exaltación de los vínculos particulares con grupos sociales como la familia o la Nación puede servir de fundamento a las actitudes tribalistas o nacionalistas que subyacen a buena parte de los conflictos que la humanidad debe enfrentar. Por último, la dependencia de la crítica respecto de la práctica moral puede dar lugar a un relativismo conservador que, por un lado, es inepto para resolver conflictos entre quienes apelan a tradiciones o prácticas diferentes y, por el otro lado, no permite la valoración de esas tradiciones o prácticas en el contexto de una sociedad, ya que la valoración presupondría esas prácticas y no es posible discriminar entre prácticas valiosas o disvaliosas sin contar con principios morales que sean independientes de ellas.

Dado este rostro poco atractivo que presenta el comunitarismo cuando sus tesis básicas son articuladas mostrando sus implicaciones naturales, la pregunta que cabe hacerse es sí no es posible preservar del embate comunitario algunos postulados fundamentales del liberalismo que sirven de contención de tales implicaciones.

Tal vez la estrategia más adecuada sea conceder que la presentación ortodoxa del liberalismo ha ofrecido flancos débiles que permitieron ataques certeros del bando opuesto e intentar hacer lugar para algunas de las pretensiones comunitarias sin abandonar el núcleo central de la posición liberal. Esta es la estrategia que han adoptado prominentes pensadores liberales como John Rawls, Ronald Dworkin o Thomas Nagel. Sin embargo, creo que algunas de las concesiones que han hecho estos y otros autores liberales comprometen aspectos centrales de la concepción liberal de la sociedad.

John Rawls, por ejemplo, se ha inclinado últimamente hacia una posición más acentuadamente relativista y convencionalista, concibiendo a la filosofía política como una actividad separada de la ética y de la metafísica y cuya misión práctica es descubrir "un consenso superpuesto" que se da entre las diferentes concepciones políticas sustentadas por diversos grupos en una cierta sociedad. Su propia teoría substantiva de "justicia como equidad" es ahora descripta como un intento de detectar ese consenso superpuesto existente en una sociedad en el marco de una cultura democrática, para lo cual debe explorarse las concepciones normativas subyacentes a esa cultura acerca de la persona y de una sociedad bien ordenada, sin incurrir en ninguna especulación metafísica sobre la naturaleza del bien personal. Sin embargo, este relativismo no permite dar razones para adoptar una cultura democrática, y ni siquiera permite resolver los conflictos que se presentan en el marco de esa cultura fuera de los

límites del consenso que se da *de facto;* lejos de tener una misión práctica, la filosofía política tendría la función meramente contemplativa de certificar las coincidencias y disidencias que de hecho se dan en el ámbito social. Si al consenso superpuesto se llega a partir de concepciones diferentes de la persona y del bien, difícilmente se ampliarán los límites de ese consenso si no se discuten tales concepciones.

Thomas Nagel, por su parte, trata de mostrar que el liberalismo no es una doctrina sectaria más sino que pretende adoptar una posición más elevada de imparcialidad respecto a diversas concepciones del bien (incluyendo ideales de autonomía e individualidad del liberalismo de Kant y Mill), no negando que algunas de ellas puedan ser verdaderas pero limitando la coerción estatal a lo que pueda ser justificado de acuerdo a standards de objetividad más estrictos de lo que es exigido para sustentar principios que sólo inciden en la vida de una persona. No obstante, Nagel sostiene que las exigencias de una moral imparcial que satisfaga esos standards de objetividad deben dejar un amplio espacio para la persecución de concepciones de lo bueno, ya que se debe tomar en cuenta la existencia de una persuasiva tensión en nuestras vidas entre la perspectiva impersonal y la subjetiva. La moral imparcial debe absorber esa tensión reconociendo límites a los requerimientos universales y admitiendo obligaciones relativas, que son consecuencias de compromisos y vínculos particulares y derechos que derivan de la adopción de una cierta concepción de lo bueno. Por cierto que esto presenta el problema de los alcances de estos derechos y deberes relativos y de los conflictos morales insolubles que se multiplican cuando esos límites se relajan en demasía. Por otra parte no resulta claro, como veremos enseguida, cómo se determinan los standards de objetividad que deben satisfacerse para imponer coercivamente ciertas exigencias morales y hasta qué punto estas exigencias se sustentan sin una concepción de la persona y del bien.

Por último, Ronald Dworkin[9] ha fundado recientemente su antiguo semi-relativismo en el campo jurídico (que implica que los principios morales que permiten valorar y completar el derecho no solo deben ser válidos sino que deben permitir justificar normas vigentes) en el valor de *integridad,* o sea en la exigencia de que la comunidad en su conjunto y los funcionarios en especial, actúen de acuerdo a un conjunto coherente de principios. Esta posición no sólo confirma las dudas que despierta una tesis que implica que si las normas vigentes son aberrantes los principios para juzgarlas y completarlas no pueden

[9] R. Dworkin, *Law's empire,* Cambridge, 1985.

ser satisfactorios, sino que ahora apoya esa tesis en una exigencia de coherencia justificatoria dirigida a la comunidad en conjunto, lo que implica personificarla de manera holista. Si no hay otro punto de vista que el de los individuos, son éstos los que deben exhibir integridad, no aceptando normas dictadas o aplicadas por otros individuos si ellas no se conforman con principios cuya validez aquellos sustentan. La idea de que la comunidad y sus representantes en conjunto deben exhibir coherencia, no sólo en cuanto a sus acciones y en las reglas que la determinan sino también en los fundamentos de esas reglas parece presuponer un sujeto moral colectivo, lo que se corresponde con la homologación, aún parcial, de las reglas vigentes que son el resultado de la acción de diversos individuos (esto parece mostrar una cierta relación entre el convencionalismo o positivismo moral que Dworkin sustenta en forma indirecta no obstante las lúcidas críticas que a él ha dirigido, con el holismo, ya que esta posición convalida standards que son el resultado de la voluntad o razón individual sino de una práctica colectiva).

Como estos autores, creo que la preservación de la concepción liberal de la sociedad exige debilitar algunos de los aspectos de la presentación ortodoxa del liberalismo. Pero pienso que este debilitamiento debe servir, en realidad, para fortalecer el núcleo central de la visión liberal y no debe ir tan lejos como para ponerlo en peligro.

El primer aspecto de la presentación ortodoxa que debe debilitarse es el de la disociación de la crítica respecto de la práctica moral. Creo que hay que admitir que esa disociación puede privar a la evaluación moral de toda base intersubjetiva. Sin embargo, pienso que Rawls va demasiado lejos en su intento de conectar la crítica con la práctica. No me parece que debería aceptarse como dada una concepción democrática, con todos los componentes ideológicos que ella involucra, sino meramente la práctica de la discusión moral, tal como ella se ejerce en la cultura que se denomina vagamente "occidental" y cuyos presupuestos esenciales fueron heredados del iluminismo aunque ya estaban anticipados en el pensamiento clásico.

Esta práctica de la discusión moral es, por cierto, una actividad humana variable y contingente; no tuvo vigencia con los mismos rasgos en todas las épocas históricas y aún hoy no es universalmente ejercida. Ella constituye el "aspecto interno" de instituciones democrático-liberales, como el gobierno mayoritario y el control de constitucionalidad, pero de ningún modo su ámbito se reduce a aquél en que están vigentes tales instituciones. Recurren a ella defensores de las más diversas ideologías y la discusión se desarrolla más o menos con las mismas características tanto en el ámbito público como en el privado.

El que el elemento dado sea la práctica de dar argumentos en favor o en contra de ciertos principios y soluciones morales y no la adhesión social a ningún principio o solución moral en particular permite vincular la crítica con la práctica preservando el ideal de someter todo a crítica: lo único que queda exento de esa crítica es la misma práctica de criticar (mejor dicho, aunque ella puede ser evaluada la evaluación será circular).

De este modo se acepta un relativismo o convencionalismo mucho más limitado que el que es propugnado por el comunitarismo y admitido por algunos pensadores liberales: los juicios morales son relativos a las convenciones que distinguen a la misma práctica de la discusión moral. ¿Qué abarcan esas convenciones? Esto no es fácil de acotar, ya que hay un continuo entre lo que constituye parte de la práctica misma y lo que se defiende a través del ejercicio de la discusión moral. Parece ser central un cierto sistema de conceptos —como los de justo, razonable, etc.—, determinadas implicaciones conversacionales y ciertos presupuestos valorativos que están conectados a las funciones inherentes a la práctica misma de la discusión moral, además, obviamente, de que están involucrado en todo discurso o razonamiento.

Lo de las funciones inherentes a la práctica de la discusión moral es importante pues a partir de ellas se puede inferir algunos rasgos estructurales de esa discusión. Sin pretender una adscripción a sospechosas concepciones teleológicas de la realidad y evitando extraer implicaciones valorativas que serían circulares, me parece claro que la difusión de la práctica de la discusión moral en épocas y lugares diversos se debe a que esa práctica es uno de varios mecanismos sociales dirigidos a resolver conflictos y a facilitar la cooperación entre los hombres, superando circunstancias adversas propias de la condición humana que determinan tendencias a entrar en conflicto y a rehusar la necesaria cooperación. La forma distintiva en que la discusión moral satisface estas funciones es mediante la búsqueda de consenso o sea la aceptación libre y compartida de los mismos principios para guiar las acciones y actitudes.

De estas funciones se pueden, como dije, inferir algunos aspectos estructurales del discurso moral. Este discurso podría haber incorporado, como sin duda ocurría en otras épocas y ocurre en otros ámbitos, algunos componentes que el comunitarismo exalta. Podría por ejemplo, tomar como criterio final de validez de un principio moral substantivo el que él esté avalado por las convenciones sociales vigentes (o, incluso, por textos sagrados). Podría también admitir principios que toman como situaciones relevantes para prescribir conse-

cuencias normativas diferentes algunas que son descriptas a través de nombres propios o descripciones definidas. Si el discurso moral se hubiera desarrollado de este modo —como ha ocurrido en otras culturas—, su capacidad de generar tanto críticas de arreglos vigentes como soluciones frente a posibles conflictos sería mucho más limitada (hay que reconocer que la ampliación de la capacidad de crítica hace más necesaria la ampliación de la capacidad de solucionar conflictos). Probablemente por esas causas es que nuestra práctica de la discusión moral evolucionó de la manera magistralmente descripta por MacIntyre, incorporando un criterio de validez moral que no remite a la aceptación efectiva de los principios en cuestión sino a su aceptabilidad contrafáctica en condiciones ideales de racionalidad e imparcialidad, y exigiendo que los principios aceptables sean generales (que no usen nombres propios o descripciones definidas) y universales (que se apliquen a todas las situaciones que no difieran en propiedades que los principios toman como relevantes).

Esto implica que el comunitarismo incurre en una radical contradicción: por un lado, defiende una posición meta-ética relativista y convencionalista y, por el otro, critica a la cultura vigente por incorporar como elementos esenciales los presupuestos del liberalismo kantiano. Pero es el *hecho* de que estos presupuestos estén incorporados efectivamente a nuestro discurso moral, inclusive al de los mismos comunitarios, lo que los convierte en incuestionables. De este modo, el embate comunitario presupone, si es cierto lo que sus exponentes mismos dicen acerca de la cultura común, lo que él está atacando. Más que un intento de *argumentar* en contra de esos presupuestos ese embate parece una tentativa de *cambiarlos.*

Esta visión del discurso moral incorporado a nuestra cultura permite también encarar las recurrentes críticas hegelianas al modelo de sujeto moral presupuesto por el liberalismo kantiano. Es obvio que la imagen de sujetos separados de sus propios fines y deseos, inmunes al curso causal que afecta a tales deseos, separados entre sí, aislados del contexto social e inmutables a través del tiempo sería grotescamente falsa como descripción de los seres de carne y huesos que pueblan nuestro planeta. Pero es difícil pensar que proveer tal descripción haya sido la intención de los pensadores liberales, aunque también hay que precaverse de una excesiva imaginación en la especulación metafísica sobre la esencia de la personalidad moral. La cosa adquiere en cambio plausibilidad si esa imagen la interpretamos como una representación de presupuestos normativos de nuestro discurso moral. Por ejemplo, si aceptamos que el discurso moral presupone la relevancia de la *decisión* de los participantes de aceptar ciertos princi-

pios de conducta y atenerse a ello, esto implica ciertas ideas de separación entre personas, continuidad a través del tiempo en la identidad personal, posibilidad de adscripción de consecuencias normativas a las decisiones no obstante su determinación causal, etc.

Pero esta concepción normativa mínima de la personalidad moral puede ser objeto de un ataque que tiene un alcance mucho más general. Se puede sostener, como lo sostienen de hecho muchos de los autores mencionados, que aún cuando sea correcta la descripción de la estructura del discurso moral vigente esa estructura es *impotente* para permitir la derivación de principios morales substantivos. Criterios como el de la universalidad o el de la aceptabilidad de principios bajo condiciones de imparcialidad son insuficientes para generar pautas de acción si no se presupone una cierta concepción del bien personal, la que a su vez debe estar inherentemente asociada a una cierta visión de la personalidad moral. Recordemos el alegato de MacIntyre en el sentido de que el proyecto liberal debía fracasar indefectiblemente por haber abandonado una concepción teleológica del hombre que, con su visión de lo bueno, conectaba las prescripciones empíricas de la conducta humana con los standards normativos que prescriben acciones.

Aquí es donde creo que el liberalismo debe fortalecerse haciendo su segunda gran concesión a las críticas contra su presentación ortodoxa.

Efectivamente parece que es imposible obtener un conjunto de derechos si no se presupone alguna concepción de lo bueno. Esto se advierte con claridad en casos de conflictos de derechos, los que aparentemente no pueden resolverse sin recurrir a pautas que son independiente de ellos.

De hecho las concepciones basadas en derechos, como las de Rawls, Dworkin y Gewirth y la que yo mismo he intentado desarrollar presuponen el bien de la autonomía, y no parece que la nueva posición de Rawls[10] y la de Nagel[11] de que es necesario determinar un conjunto de principios liberales de justicia que sean neutrales aún respecto de los valores de autonomía e individualidad ofrezca esperanza de un desarrollo fecundo. La práctica misma del discurso moral, que es, como dije y como estos autores parecen sugerirlo vagamente, la única plataforma firme de la justificación moral, tiene in-

[10] J. Rawls, *Justice as fairness: Political not metaphysical.* Philosophy and Public affairs 14, nº 3 (1985). *The idea of an overlapping consensus,* Oxford, Journal for legal studies 1 (1987) v.

[11] T. Nagel, *The view from nowhere,* Oxford, cap. X.

corporado el valor de autonomía. El discurso está dirigido a la libre aceptación de principios de conducta, que es lo que constituye la autonomía moral en el sentido amplio propuesto por Kant, y por lo tanto, la participación honesta en esa práctica implica asumir el valor de esa libre adopción de principios. Por otra parte, mientras esa autonomía moral se limita a sí misma cuando se trata de principios de moralidad social o intersubjetiva —puesto que la libre elección de ciertas pautas de conducta puede conducir a que se restrinja la capacidad de elección de otros— ello no ocurre así en el caso de la libre elección de ideales personales o de pautas que valoran acciones que sólo afectan al propio agente. En este caso la autonomía no se limita a sí misma, lo que da lugar al valor de la autonomía *personal*, o sea de la autonomía de sentido restringido que se refiere a la libre elección de ideales personales o de excelencia humana.

De modo que si partimos de la base del discurso moral tal como él se ha desarrollado en nuestra cultura, la materia prima para elaborar principios de justicia que generan derechos individuales no está dada solamente por el criterio procedimental de aceptabilidad de principios universales, generales, etc., en condiciones ideales de racionalidad e imparcialidad, sino que también incluye el valor substantivo de la autonomía personal que subyace a ese discurso.

Pero el comunitarismo podría todavía replicar que aún ésto es insuficiente para derivar principios morales substantivos. Para ello él nos debería pedir que reflexionemos sobre el valor de la autonomía personal. Este valor no parece proveer razones últimas para actuar. Nadie tiene como ideal el de ser autónomo, sino el de ejercer su autonomía para tal o cual fin. Es posible que la autonomía sea un pre-requisito o una parte esencial del bien pero no parece que lo agote, ni siquiera que defina su núcleo central.

Esto puede ser admitido por los liberales, pero al mismo tiempo agregarían que la autonomía es el único aspecto del bien que debe concernir a las pautas de moralidad social y consiguientemente a la organización estatal, y que el mismo valor de autonomía veda tomar en cuenta los otros componentes del bien a los fines de cualquier interferencia con las decisiones de los individuos.

Sin embargo, los comunitarios podrían aún replicar que, si bien lo anterior podría, por hipótesis, ser cierto en cuanto a los límites de la moral pública y de la acción estatal, no lo es respecto de la motivación y justificación individual: aún admitiendo que él esté presupuesto por el discurso moral, no es fácil advertir qué valor tiene la autonomía si no se pone en función del valor de aquello para cuya obtención se ejerce la autonomía. Por ejemplo, si (como muchos liberales pare-

cen hacer) adoptáramos una posición subjetivista del valor de los ideales personales, sería difícil como vimos en el primer capítulo, pasar de este valor subjetivo al valor objetivo de la autonomía, que sería un medio o una modalidad de materialización de esos ideales. Si en cambio, presuponemos una concepción *objetiva* del bien que está dada por la satisfacción de deseos o preferencias *subjetivas,* nos exponemos a las debilidades del utilitarismo que ya fueron expuestas, dado que tenemos ciertas preferencias y deseos (salvo tal vez los impulsivos) porque valoramos (prudencialmente o moralmente) ciertas cosas, y no valoramos la satisfacción de las preferencias en sí mismas si no sólo en función del valor de aquello que preferimos. Esto incluye al placer, que no es en sí mismo la satisfacción de preferencias sino que, porque lo consideramos valioso, es objeto de preferencias y puede en algunos casos estar provocado por la satisfacción de ciertas preferencias.

Pero, por otro lado, si el bien último no tiene un valor meramente subjetivo y no consiste en el valor objetivo de la satisfacción de las preferencias subjetivas, la autonomía parecería diluirse, ya que ese bien daría razones impersonales para actuar cualesquiera sean las preferencias o deseos subjetivos de quienes son los destinatarios de ese bien. Si, como se dijo antes, la autonomía parece ser un presupuesto esencial del discurso moral vigente, presupuesto que junto a criterios procedimientales, conduce a principios liberales, el reconocimiento de que aquella no puede ser un valor sino en función de algún bien último que necesariamente la excluye significaría efectivamente la derrota del liberalismo, a través de la demostración de que su principal arma —la práctica de la discusión moral— es como, dice MacIntyre, inherentemente defectuosa.

Aquí llegamos a un tema sumamente complejo que sólo me animo a tratarlo en forma muy tentativa en los breves párrafos finales de la reflexión. Creo que el liberalismo debería avanzar una concepción del bien que incluya de manera esencial a la autonomía. Me parece que el candidato más plausible a tal concepción es la vieja idea de la autorrealización. Esta idea ha resultado sospechosa para los liberales fundamentalmente porque se la ha entendido más como "realización personal" que no excluye las imposiciones perfeccionistas que como "realización autónoma" que se frustra con sus interferencias externas.

La idea de realización autónoma incluye por cierto el ejercicio de la autonomía pero pone a ese ejercicio en función de un fin que es la realización del individuo. Realizarse implica desarrollar las capacidades con que empíricamente cuentan los individuos: la capacidad intelectual, la capacidad de placer, la capacidad de actividad física, la capacidad de tener experiencias estéticas y espirituales, etc.

Nosotros valoramos positivamente a quienes desarrollan algunas de estas capacidades en los grados máximos posibles sin precluir totalmente el desarrollo de las otras (por ejemplo, admiramos a un artista o científico genial y admitimos que el ejercicio de su genio lo lleve a desentender su capacidad física o afectiva pero hasta ciertos límites). Las posibilidades de combinar el desarrollo de las diferentes capacidades son infinitas y valoramos la creatividad en la elección de alternativas. Consideramos a cada individuo como un artista en la creación de su propia vida y lo apreciamos en la medida en que haga el mejor uso posible de los materiales con que cuenta, que son sus propias capacidades.

Por cierto que esta concepción del bien tiene como componente esencial a la autonomía personal, ya que la creatividad en el desarrollo de capacidades se vería frustrada por imposiciones externas. De este modo, aún cuando se asigne valor objetivo a la autorrealización él no provee razones para acciones que frustren las decisiones de los individuos cuyo bien nos concierne. Bien puede ser la adhesión a esta concepción del bien como autorrealización la que nos lleva a intentar resolver los conflictos interpersonales y aún intrapersonales a través de la práctica del discurso moral a la que, como vimos, subyace el valor de autonomía. Tal vez esa práctica presupone, entonces, también el valor más amplio de la autorrealización.

Esto se conecta con otra suspicacia que provoca esta concepción del bien: se suele sostener que cuando se habla de capacidades se asume tácitamente pautas valorativas, que necesariamente están conectadas con una teleología metafísica, ya que no se toman en cuenta capacidades disvaliosas que los hombres poseen, como la capacidad de matar, la capacidad de odiar o la capacidad de convertirse en alcohólico o drogadicto.

Sin embargo, creo que el mismo valor de autorrealización, tal como él debe ser defendido en el marco del discurso moral, provee criterios de discriminación de capacidades.

En primer lugar, es disvalioso, como vimos, el desarrollo de alguna capacidad hasta un extremo que llegue a anular totalmente a las restantes, como ocurriría, por ejemplo, con una búsqueda del placer a través de drogas que lleve a cancelar completamente la capacidad intelectual, la física, o la afectiva (recordemos, sin embargo, que el componente de autonomía de cualquier realización valiosa excluye intentos de intervención perfeccionista aún en este caso).

En seguno término, así como el valor de la realización está calificado por la autonomía, el valor de autonomía está a su vez calificado por la exigencia de imparcialidad inherente al discurso moral. La au-

tonomía es valiosa en la medida que beneficia a individuos, y, dado que estos son independientes y separados, la autonomía no se valora impersonalmente en forma agregativa. Esto quiere decir que no es objetivamente valioso el aumento o el ejercicio de la autonomía de un individuo que se hace a costa de que otros individuos tengan una menor autonomía que el primero. Esto excluye el valor impersonal del desarrollo de capacidades que implican daños a terceros. Si la autonomía no es objetivamente valiosa si no se distribuye en una forma imparcialmente aceptable, tampoco lo es la realización personal alcanzada a través de esa autonomía.

Esta relación entre autonomía e imparcialidad tiene dificultades, que han sido barruntadas por algunos pensadores comunitarios ya que la distribución imparcial de la autonomía puede afectar tal autonomía, sobre todo cuando se advierte que esa distribución imparcial no sólo requiere deberes de omisión sino también deberes positivos que puedan llegar a cancelar el tiempo y los recursos para el desarrollo creativo y equilibrado de las propias capacidades. Creo que no hay una fórmula exacta para resolver esta tensión y que sólo cabe decir que, si bien la autonomía de uno no tiene valor impersonal si se obtiene y ejerce a costa de una menor autonomía de otros, la distribución imparcialmente aceptable de la autonomía no puede llegar a que lo que se distribuya ya no sea autonomía.

Aún cuando estos son problemas de enorme complejidad que requieren una continua reflexión colectiva, me parece que el núcleo central del liberalismo kantiano se fortalece considerablemente si se hace estas dos concesiones al comunitarismo que implican pelear en su propio campo: es cierto que la crítica moral tiene que tener contacto con la práctica moral; pero precisamente nuestra cultura cuenta con una práctica que somete a todas las demás convenciones y tradiciones a la crítica, conforme a principios universales aceptables imparcialmente. También parece ser cierto que tal práctica del discurso moral presupone una concepción plena del bien sin la cual no podría conducir a los principios que los liberales defienden; pero esa concepción del bien, aunque no se agota en el valor de autonomía imparcialmente distribuida, lo incluye como componente esencial, y toda acción que en nombre del bien perjudique tal autonomía es autofrustrante.

Dado que a los comunitarios hegelianos les resulta difícil eludir el discurso moral con estos presupuestos, sus protestas como dije en la Introducción, están más bien dirigidas a cambiarlo. Pero aunque no se puede argumentar sin circularidad en contra de ese cambio, sí puede resistírselo esclareciendo la estructura y presupuestos del dis-

curso moral vigente. Por lo demás sólo cabe confiar en que la evolución de nuestra cultura hacia una ampliación de las posibilidades de crítica y hacia mecanismos consensuales de superación de conflictos más allá de toda frontera particularista, siga su curso, impidiendo el retroceso al que este nuevo romanticismo nos invita.